

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CLÁUDIO EDUARDO RODRIGUES

***O PROBLEMA DA AGÊNCIA MORAL E POLÍTICA NA
FILOSOFIA DE DAVID HUME***

**SÃO CARLOS
2009**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CLÁUDIO EDUARDO RODRIGUES

***O PROBLEMA DA AGÊNCIA MORAL E POLÍTICA NA
FILOSOFIA DE DAVID HUME***

TESE apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: *Estrutura e Gênese do Conceito de Subjetividade*
Orientador: PROF^ª. DR. LUÍS ROBERTO MONZANI – UFSCAR

**SÃO CARLOS
2009**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

R696pa

Rodrigues, Cláudio Eduardo.

O problema da agência moral e política na filosofia de David Hume / Cláudio Eduardo Rodrigues. -- São Carlos : UFSCar, 2010.
236 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2009.

1. Filosofia política. 2. Ética. 3. Estado. 4. Obediência (Ciência Política). I. Título.

CDD: 102 (20^a)

CLÁUDIO EDUARDO RODRIGUES

O PROBLEMA DA AGÊNCIA MORAL E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE DAVID HUME

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 29 de setembro de 2009

BANCA EXAMINADORA

Presidente

(Dr. Luiz Roberto Monzani)

1º Examinador

(Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Saad – UFU)

2º Examinador

(Dr. Silvio César Moral Marques – UFSCar)

3º Examinador

(Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto – UFSCar)

4º Examinador

(Dra. Sara Albieri – USP/São Paulo)

Este trabalho é dedicado à minha mãe Maria Alice e minha tia Janice que sempre me auxiliaram e me sustentaram na caminhada.

À minha filha Laís, pela sua companhia e compreensão.

À Márcia, pelo carinho, companhia e orações pelo meu sucesso.

A meu primo João dos Reis que, embora me provocasse em relação à função e utilidade da filosofia, mantinha expectativas positivas em relação à minha carreira acadêmica.

A todas as pessoas que de algum modo colaboraram ou sempre me incentivaram na condução deste trabalho, em especial os agentes do movimento popular e negro.

Agradeço a Deus pela inspiração e força na condução deste trabalho.

Ao Professor Luiz Roberto Monzani pela orientação no desenvolvimento das pesquisas.

Ao Professor Rafael Cordeiro Silva – UFU - que desde a graduação me incentivou aos estudos filosóficos. Gratidão pela amizade e carinho, bem como pelo acompanhamento e preocupação que você e Dona Ilza sempre tiveram para comigo.

À Professora Sara Albieri – USP – que me provocou a reflexão acerca dos problemas tratados nesta tese.

À Cibele Maria Diniz Figueiredo Gazzinele pela revisão do texto.

Solo le pido a Dios

Leon Gieco - Argentina

Solo Le pido a Dios
Que el dolor no me sea indiferente,
Que la reseca muerte no me encuentre
Vacío y solo sin Haber hecho lo suficiente.

Solo Le pido a Dios
Que lo injusto no me sea indiferente
Que no me abofeteen la outra mejilla
Después de que una garra me arañó esta suerte.

Solo Le pido a Dios
Que la guerra no me sea indiferente:
Es un monstruo grande y pisa fuerte
Toda la pobre inocência de la gente.

Solo Le pido a Dios
Que el engaño no me sea indiferente.
Si um traidor puede más que unos cuantos,
Que esos cuantos no lo olviden fácilmente.

RESUMO

Esta tese analisa e discute as idéias de paixão, razão, consentimento, promessa e obediência política, para verificar como podem fundamentar a defesa de uma teoria da agência moral e política na filosofia de David Hume. Do ponto de vista racional, Hobbes e Locke postulam que a instituição e legitimação de associações políticas ou do Estado derivam: da liberdade e do interesse dos indivíduos em se submeterem ao poder alheio; do estabelecimento de acordos ou contratos relativos à associação e submissão; e da promessa expressa de adesão e obediência ao governo estabelecido. Na perspectiva da observação do comportamento humano e da história, Hume concebe que a origem e legitimidade do governo não dependem de contratos e promessas expressas de submissão, pois as sociedades políticas fundadas mediante usurpação e conquista exigem das pessoas a mesma obediência e submissão que os outros Estados. Esse debate com os contratualistas deixa entrever três problemas na filosofia política de Hume: o caráter passivo ou tácito da obediência política aos governos usurpados e conquistados; a compatibilidade entre a idéia de liberdade de espontaneidade ou ação livre e a submissão imposta pelos governos estabelecidos pela força e violência; e a existência e atuação de agentes morais e políticos capazes de se determinarem nas circunstâncias de constrangimento social e político. Como hipótese de solução desses problemas, considera-se que a agência moral e política na filosofia de Hume pode se estabelecer com base na análise dos princípios da natureza humana como princípio criativo de todas as instituições e ciências. Assim, é preciso: verificar o papel da razão e das paixões na determinação do comportamento humano e na constituição do Estado; distinguir o debate acerca da origem do governo da discussão sobre sua legitimidade, analisando-se os princípios mentais que permitem as pessoas consentirem ser governadas; examinar os fundamentos da promessa em geral, observando-se as motivações para o cumprimento de acordos; e investigar os princípios da obediência política e legitimação das sociedades políticas.

Palavras-chave: agência moral e política; consentimento político; Estado; promessa; obediência política.

ABSTRACT

This thesis analyzes and discusses the ideas of passion, reason, consenting, promise, and political obedience aiming to verify how they can found on a defense of morals and politics in David Hume's philosophy. From the rational view, Hobbes and Locke postulate that the institution and legitimating of political associations or of the State stem from people's liberty and interest in giving in to the other's power; from the making of agreements or deals related to the association or submission; and from the explicit promise of adhesion and obedience to the established government. From the human behavior observation and historical perspectives, Hume states that government's origin and legitimating don't rely on contracts and explicit promises of submission since political societies established through usurpation and conquering demand the same obedience and submission from people as other states do. Such a debate with contractualists reveals three problems in Hume's political philosophy: the passive and tacit character of political obedience to the usurped and conquered governs; the compatibility between the idea of spontaneity liberty or free action and the submission imposed by governments established through strength and violence; and the existence and operation of political and moral agents able to determine themselves in circumstances of social and political restraint. As a hypothesis of solution for such problems, one considers that morals and politics in Hume's philosophy can be established by taking human nature principles as the creative principle of all institutions and sciences. Therefore, one needs to verify the role reason and passions play in the determination of human behavior and constitution of the State; to distinguish the debate on the government origin from the debate on its legitimacy, so that to analyze the psychological principles which make people to accept being governed; to examine the general promise foundations, so that to note the motivations for the agreements fulfillment; and to investigate the obedience and legitimating principles in political societies.

Keywords: moral and political philosophy; political consenting; State; promise, political obedience.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HUME

Com a finalidade de facilitar a identificação dos textos de Hume — edições e tradutores — utilizados neste trabalho, serão utilizadas as seguintes abreviaturas:

THN = Treatise of Human Nature. Ed. Selby-Bigge/ P. H. Nidditch.

TNH = Tratado da Natureza Humana. Trad. Débora Danowski.

EHU = Enquiry Concerning Human Understanding. Ed. Selby-Bigge/ P. H. Nidditch.

IEH = Investigação Sobre o Entendimento Humano. Trad. Leonel Vallandro.

EPM = Enquiry Concerning the Principles of Morals. Ed. Selby-Bigge/ P.H. Nidditch.

IPM = Uma investigação sobre os princípios da moral. Trad. José Oscar de Almeida Marques.

TOG = Of the origin of government. Ed. Eugene F. Miller.

OG = Da origem do governo. Trad. Luciano Trigo.

OC - Of the original contract. Ed. Eugene F. Miller.

CO = Do contrato original. Trad. Luciano Trigo.

FPG - Of the first principles of government. Ed. Eugene F. Miller.

PPG = Dos primeiros princípios do governo. Trad. Luciano Trigo

SH - Of the study of history. Ed. Eugene F. Miller.

EH = Do estudo da história. Trad. Luciano Trigo

PO - Of passive obedience. Ed. Eugene F. Miller.

OP = Da obediência passiva. Trad. Luciano Trigo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 - O CONSENTIMENTO NO PENSAMENTO	
POLÍTICO INGLÊS MODERNO	17
1.1 - Hobbes e consentimento condicionado	19
1.2 – O consentimento na filosofia política de Locke	35
2 – HUME E O CONSENTIMENTO POLÍTICO	53
2.1 – Razão e paixão na natureza humana	60
2.1.1 – As paixões e os fundamentos do artifício humano	80
3 - A ORIGEM HISTÓRICA E A LEGITIMAÇÃO	
PSICOLÓGICA DO GOVERNO	97
3.1 – Hume e a investigação histórica da origem do governo	100
3.2 – As origens históricas e circunstanciais do governo	104
3.3 – As diversas origens históricas da sociedade	
política e sua legitimação	112
4 – HUME E O DEBATE ACERCA DO CARÁTER DA PROMESSA	139
4.1 – A promessa ou juramento no pensamento político de Hobbes e Locke	140
4.2 – Hume e a contestação da promessa política	151
5 – A OBRIGAÇÃO DA OEDIÊNCIA POLÍTICA	186
5.1 – Obediência e legitimação dos governos usurpados ou conquistados	198
5.2 – A motivação para a obediência política aos governos atuais	212

6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS 227

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 231

INTRODUÇÃO

[...] By liberty, then, we can only mean a *power of acting or not acting, according to the determinations of the will*; that is, if we choose to remain at rest, we may; if we choose to move, we also may. Now this hypothetical liberty is universally allowed to belong to every one who is not a prisoner and in chains. Here, then, is no subject of dispute (EHU; 1975, VIII, 73) ¹.

Atento observador dos fenômenos de seu tempo, David Hume (1711-1776) esboça suas reflexões sobre diversos temas: teoria do conhecimento, paixões, moral, história, economia, política, dentre outros, a partir de uma perspectiva que considerava inédita e segura para sua época: aplicar o método experimental nos assuntos morais, promovendo uma revolução nos modos de conceber e atuar sobre a realidade.

Neste sentido, ainda jovem escreveu o **Treatise of human nature** e o dividiu em três livros: “Of the understanding”, “Of the passions”, “Of morals”, considerando que os dois primeiros livros constituíam uma unidade independente do terceiro.

Embora Hume insista que o elo entre os três livros é o sentido dos termos impressões e ideias (Cf. THN, 1978, III, I; TNH, 2001, p. 493), uma análise atenta de suas obras permite perceber a amplitude da influência de sua teoria do conhecimento sobre os assuntos morais e políticos, tanto no THN, como noutras obras por ele elaboradas.

O fracasso na publicação do THN não extinguiu a força e a vividez das ideias defendidas na primeira obra de Hume, e se pode perceber o mesmo entusiasmo com o método experimental nas **An enquiry concerning human understanding**, nas **An enquiry concerning the principles of morals** e nos seus **Essays moral, polictics and literary**.

Hume assume, desde a publicação do THN, que os assuntos morais e políticos sempre suscitaram a preocupação e a preferência de sua parte. Razão pela

¹ Por liberdade, pois, só podemos entender *um poder de agir ou de não agir, segundo as determinações da vontade*, isto é, se nós preferimos ficar em repouso, podemos ficar; e se preferirmos mover-nos, também podemos fazê-lo. Ora, admite-se universalmente que essa liberdade hipotética é apanágio de quem quer que não esteja preso e encadeado. Não há, portanto, aí, matéria para disputa.” (IEH; 1980: 73).

qual reelabora o terceiro livro do **THN**, intitulando-o **EPM**, bem como redige uma gama de ensaios morais e políticos, conquistando, definitivamente, o gosto e a aprovação pública de suas obras.

Neste sentido, é interessante notar que, embora Hume revele esse interesse maior pelos assuntos de filosofia prática, destacando as **EPM** como seu melhor trabalho, prevalece a preferência dos estudiosos pela teoria humeana do conhecimento. Além disso, são poucas as iniciativas voltadas para uma investigação acerca dos modos pelas quais a epistemologia e a teoria das paixões influenciam as discussões morais e políticas de Hume.

Sob o ponto de vista das teorias do conhecimento e das paixões, alguns conceitos merecem a atenção especial na análise da teoria política de Hume, o que justifica o presente trabalho. Dentre eles, redirecionamento das paixões, força, hábito, liberdade e necessidade.

Ainda que se pretenda neste trabalho lidar com esses conceitos, a noção de liberdade e suas implicações incitam a curiosidade e provoca as reflexões traçadas no presente trabalho acerca da agência política na filosofia de Hume.

Liberdade: termo indefinível na visão de muitos; questão de estudo de diversos pensadores, e acima de tudo, objeto do desejo humano em todas as épocas e lugares e que move as pessoas à ação.

O problema proposto para discussão neste trabalho não é novo, embora exija novas análises e novas respostas. O seu fundamento encontra-se no debate estabelecido na dissertação de mestrado acerca do conceito de liberdade na filosofia de Hume e suas implicações para a constituição de uma agência moral.

Por isso, faz-se necessário retomar alguns aspectos daquela discussão, associando-os a outros elementos políticos, principalmente porque, na visão de alguns intérpretes, a concepção política do filósofo escocês contradiz ao seu próprio conceito de liberdade.

A proposta humeana de compatibilizar liberdade e necessidade tem como consequência a compreensão de que toda ação é determinada por algum motivo. O que é de certo modo aceitável, pois não se trata de uma necessidade absoluta e sim de uma inferência mental decorrente do hábito de associar idéias percebidas de modo regular e constante.

Contudo, para STEINBERG, a teoria compatibilista de Hume enfatiza o papel do observador externo — por sua posição privilegiada na contemplação dos

comportamentos alheios — em detrimento da perspectiva em primeira pessoa (Cf. 1987, p. 128-131).

O compatibilismo humeano anularia a agência em dois sentidos: a) ainda que o agente de uma ação não tenha consciência das causas de seus atos, um observador externo pode identificar os motivos de sua ação e, com base nas suas percepções, definir o que é válido e admissível moral e politicamente. Logo, as distinções e julgamentos morais e as motivações para ação não são estabelecidas, em toda ocasião, pela pessoa que age, de maneira que não lhe é facultada a possibilidade de desenvolver a racionalidade e as paixões em questões práticas; b) as filosofias moral e política de Hume assumem, para si, a perspectiva do observador externo para analisar os fenômenos sociais e políticos, apontando, segundo a observação do comportamento humano, as qualidades adequadas para a convivência comunitária.

No que se refere à aplicação do conceito de liberdade na política, o problema da agência seria agravado pela contestação de Hume à teoria contratualista de Hobbes e Locke, principalmente por negar que o fundamento da sociedade e da obediência política seja o livre e expresso consentimento dos indivíduos.

Do ponto de vista histórico, Hume conclui que a origem do governo sustenta-se, de modo regular e uniforme, na conquista e na usurpação em que o uso da força e da violência pela liderança de uma comunidade é natural e necessário para submeter grupos e indivíduos.

Ora, se Hume compreende que somente a ação é livre, como é possível compatibilizar liberdade com essa perspectiva interpretativa acerca da origem do governo? A partir de que princípios as sociedades políticas geradas pela força e violência podem ser legitimadas? Se a origem do governo fundamenta-se no uso da força e da violência, essa abordagem histórica proposta por Hume, não é contraditória com o conceito de liberdade da ação? Qual a possibilidade de se encontrar uma agência política na filosofia de Hume?

Como hipótese de solução para os questionamentos acima, parte-se da concepção de que a agência política na filosofia prática de Hume pode ser consolidada e defendida a partir da compreensão dos princípios da natureza humana, visto que Hume a considera fundamento das ciências - inclusive política.

Ora, se a natureza humana constitui-se no verdadeiro princípio das ciências e as pessoas agem, necessariamente, determinadas segundo motivos dados por uma confluência de sentimentos, paixões e idéias, em termos políticos, também se faz necessário investigar como elas reagem aos fatos políticos, analisando seus sentimentos, suas motivações e idéias.

Frente aos questionamentos e à hipótese apresentados, este trabalho tem a finalidade primeira de aprofundar as pesquisas sobre a constituição e as formas de atuação da agência política, especialmente suas relações com a sociedade e as instituições políticas, em vista da confirmação da sua existência e valor na referida filosofia.

Em termos específicos, busca-se uma melhor e mais clara compreensão das origens e dos princípios de legitimação das sociedades políticas que permitam fundamentar uma agência política na filosofia de Hume, valendo-se da análise das idéias de paixão, razão, consentimento, promessa e obediência política encontradas de modo especial nos seguintes escritos de Hume: Livros “Of the passions” e “Of morals” do **THN**, os ensaios “Of the origin of government”, “Of the origin of government”, “Of the first principles of government”, dentre outros presentes nos **Essays**, bem como as **EPM**.

Neste sentido, o primeiro capítulo tem por objetivo situar o debate político-filosófico estabelecido por Hobbes e Locke contra a tradição aristotélica, bem como apresentar alguns conceitos contratualistas, dentre os quais estão: estado de natureza, direito natural e consentimento político, verificando como tais ideias lhes servem para explicar a origem e os fundamentos da sociedade política, legitimando-a.

A análise da contestação humeana à teoria do contrato, em especial da ideia de consentimento expresso adotada por Hobbes e Locke é finalidade do segundo capítulo. Para tanto, procura-se verificar como a perspectiva empirista de investigação adotada por Hume e a discussão dos limites da razão possibilita-lhe rejeitar a construção racional do Estado, sustentando-o nas paixões e num retrato mais próximo da realidade da natureza humana que aquele apresentado por Hobbes e Locke.

O terceiro capítulo tem por intuito compreender a concepção humeana de consentimento político. Para tanto, a análise do debate político proposto por Hume será dividido e distinguido em duas temáticas: **a) origem do governo** – em

que se busca pesquisar a gênese histórica do governo; **b) legitimação do governo** – investigação acerca dos princípios mentais que possibilitam o consentimento das pessoas em serem governadas e a legitimarem as diversas sociedades políticas.

Discutir e refutar a ideia contratualista de promessa política é o objetivo do quarto capítulo. Neste sentido, primeiro busca-se analisar e compreender os fundamentos da promessa no pensamento de Hobbes e Locke, verificando como ela sustenta a obediência aos governantes. No segundo momento, procede-se o confronto da mesma com as teses suscitadas na abordagem histórica da origem do governo, examinando as suas incoerências em relação à obediência política de fato e suas contradições filosóficas.

Finalmente, no quinto capítulo, procede-se a investigação dos princípios da obediência política, constatando as razões que levam as pessoas a legitimarem os diversos tipos de governos ao longo da história.

1 - O CONSENTIMENTO NO PENSAMENTO POLÍTICO INGLÊS MODERNO

Dentre diversos problemas políticos da modernidade debatidos pelos filósofos britânicos, está aquele acerca do fundamento e das justificativas para a instituição do Estado, bem como da legitimidade dos governos estabelecidos.

Nesse sentido, os filósofos modernos estabeleceram profundas críticas à concepção naturalista de sociedade defendida pelos aristotélicos, bem como à noção de direito divino dos reis. A partir da confiança depositada nos poderes da luz da razão, articulou-se a ideia de que o ser humano é a fonte que funda e legitima todas as instituições a partir dos seus interesses e desejos.

Em virtude desse debate acerca dos fundamentos das instituições sociais e políticas, os partidos e facções políticos procuraram sustentar suas idéias e interesses com argumentos em princípios filosóficos de cunho religioso ou especulativos.

Nessa perspectiva, Hume analisou os argumentos de cada partido para verificar em que medida eles são coerentes com a história e realidade observada, de maneira que se pudesse fazer de fato construir uma ciência política. Nesse contexto, ele nos afirma:

AS no party, in the present age, can well support itself, without a philosophical or speculative system of principles, annexed to its political or practical one; we accordingly find, that each of the factions, into which this nation is divided, has reared up a fabric of the former kind, in order to protect and cover that scheme of actions, which it pursues. The people being commonly very rude builders, especially in this speculative way, and more especially still, when actuated by party-zeal; it is natural to imagine, that their workmanship must be a little unshapely, and discover evident marks of that violence and hurry, in which it was raised. The one party, by tracing up government to the DEITY, endeavour to render it so sacred and inviolate, that it must be little less than sacrilege, however tyrannical it may become, to touch or invade it, in the smallest article. The other party, by founding government altogether on the consent of the PEOPLE, suppose that there is a kind of original contract, by which the subjects have tacitly reserved the power of resisting their sovereign, whenever they find themselves aggrieved by that authority, with which they have, for certain purposes, voluntarily entrusted him (OC, 1987, p. II, XII, 1)².

² Como nenhum partido, atualmente, pode se sustentar sem associar ao seu sistema político ou prático um sistema de princípios filosófico ou especulativo, verificamos, em consequência disso, que

Para Hume, a disputa doutrinária entre os partidos ingleses se resume a dois partidos. O partido *Tory*, de um lado, é assimilado como aquele que associa o poder político à divindade e nega a participação popular na instituição da sociedade política. O segundo partido é o *Whig*, sustentado especialmente pelos sistemas de princípios especulativos de Hobbes³ e Locke, defensores da ideia de que o governo é efeito da vontade e aprovação do povo, isto é, tem seu fundamento, justificativa e legitimidade derivada do consentimento popular expresso em um contrato original.

Como a filosofia de Hume não admite a indiferença em relação aos fatos observados, não se pode negar que de algum modo sua teoria toma partido em relação aos problemas políticos de sua época. Muito embora, isso não signifique que ele se posicione a favor de algum dos problemas de modo absoluto.

Para tanto, a filosofia deve recuperar a sua função crítica, examinando cuidadosa e minuciosamente os argumentos adotados pelos partidos em questão, confrontando-os com a realidade.

Nessa perspectiva, inicialmente pretende-se, neste capítulo, apresentar as contribuições de Thomas Hobbes e John Locke para a consolidação da tese do consentimento popular na instituição da sociedade política, valendo-se respectivamente **De Cive** e **Leviathan**, no caso do primeiro filósofo, e no outro, do **The second treatise of government**.

Os resultados adquiridos nessa primeira abordagem serão confrontados com as teses de Hume, permitindo perceber em que aspectos elas estão em sintonia e em quais os argumentos contratualistas são criticados e refutados. A partir dessa metodologia, será possível investigar o sentido de consentimento político apontado pelo filósofo escocês em seus escritos e na

cada uma das facções em que esta nação está dividida elaborou um sistema do segundo tipo, a fim de proteger e sustentar o esquema de ação que adotou. Como, em geral, o povo é um construtor extremamente tosco, especialmente nesse terreno especulativo e ainda mais especialmente quando é influenciado pelo zelo partidário, é natural imaginar que a sua obra se apresente um pouco informe, apresentando sinais evidentes da violência e da pressa com que foi realizada. Um dos partidos, ao vincular o governo à DIVINDADE, tenta torná-lo tão sagrado e inviolável, que constitui pouco menos que um sacrilégio, por mais tirânico que ele se torne, contestá-lo ou violá-lo no menor detalhe. O outro partido, tornando o governo inteiramente dependente da aprovação do POVO, pressupõe a existência de uma espécie de *contrato original*, por meio do qual os súditos se reservaram tacitamente o direito de resistir ao seu soberano, sempre que se sentirem prejudicados por aquela mesma autoridade que confiaram voluntariamente a ele, para determinados fins (CO, 2004: 662-662).

³ Segundo MONTEIRO, embora Hobbes esboce uma teoria política fundamentando o Estado na liberdade e desejo humano, há controvérsias quanto a sua relação ao Estado burguês, tendo em vista que ela foi rejeitada e perseguida pela burguesia pelas críticas que o Leviatã faz ao seu individualismo possessivo (Cf. MONTEIRO, 1998, p. 77-81).

determinação dos meios pelas quais as pessoas ou o povo pode atuar como sujeitos ou agentes políticos na constituição e legitimação do governo e do Estado.

1. 1 - Hobbes e consentimento condicionado

Uma das características marcantes do pensamento filosófico moderno é relativa à preocupação com a adoção de um método que garantisse resultados positivos, certos e indubitáveis para as investigações.

No que tange às questões políticas, essa inquietação não foi diferente e os pensadores esforçaram-se em adotar caminhos que conduzissem aos resultados esperados, possibilitando uma melhor compreensão e fundamentação das teorias políticas.

No caso de Hobbes, os intérpretes tendem a considerar que sua teoria política foi influenciada por duas perspectivas distintas, contudo convergentes em sua época. De um lado, uma visão tradicional da teoria política de Hobbes considera que o pensamento de cunho materialista foi influenciado pela ciência natural, buscando encontrar as leis gerais que determinam o comportamento humano da mesma forma que se procura verificar as leis que regulam os movimentos do mundo material (Cf. GREENLEAF, 2003, p. 60). Por outro lado, indica-se que seu pensamento também é demarcado pela adoção do raciocínio geométrico (RIBEIRO, 1989, p. 76-77; MONZANI, 1995, p. 69-72) - sob a influência da leitura de Euclides – que concedera maior evidência e simplicidade no tratamento dos movimentos físicos (Cf. CHEVALLIER, 1999, p. 68).

Tais perspectivas apontadas pelos intérpretes podem ser observadas no esforço hobbesiano em sustentar suas análises em caminhos demonstrativos, ou seja, fundados em deduções geométricas que decompõem, inspecionam e recompõem o objeto de pesquisa (Cf. MONZANI, 1995, p. 70), permitindo-lhe conhecer com segurança a ação humana (Cf. **De Cive**, 2004, p. 2-3; **Do Cidadão**,

2002, p. 4-5)⁴ e, a partir disso, delimitar como sucede a passagem do estado natural para o estado político.

A partir da análise geométrica das origens e fundamentos da sociedade política a partir da delimitação da natureza humana, Hobbes estabelece a clivagem entre a condição humana natural e a experiência do artifício de vivência no Estado. De um lado temos o estado natural da humanidade, determinada pelo movimento incessante e volátil das paixões e pela ausência de obrigações e de um poder comum capaz de obrigar os indivíduos a reconhecerem a igualdade entre si e a se respeitarem mutuamente (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 84-86; **Leviatã**, 1999, p. 107-109). De outro, o Estado como artifício capaz de estabelecer a paz e a segurança dos indivíduos.

A partir desta compreensão dicotômica entre o Estado e o estado natural, Hobbes aponta para a necessidade de se retroceder nas causas dos fenômenos políticos e analisá-los naquilo que lhes é elementar (Cf. **De Cive**, 2004, p. 13-14; **Do Cidadão**, 2002, p.13), acreditando-se que a partir da delimitação da natureza humana, seria possível demonstrar, por raciocínios e teorias, os fundamentos, justificativas e mecanismos hipotéticos de legitimação dos governos.

Neste sentido, alguns intérpretes apontam que ao investigar os fundamentos das sociedades políticas, Hobbes foi o primeiro a romper definitivamente com as noções defendidas pela tradição filosófica acerca da sociabilidade natural dos seres humanos e de supremacia da razão em relação às paixões, estabelecendo uma acurada antropologia (Cf. BOBBIO, 1991, p. 36-39; MONZANI, 1995, p. 69) que demonstra as características gerais do ser humano - natureza humana.

No **De Cive**, Hobbes considera que uma das características da natureza humana remete à presença de quatro faculdades básicas em todos os seres humanos, a saber: “[...] Bodily strenght, Experience, Reason and Passion [...]” (**De Cive**, 2004, p. 13)⁵.

No que se refere a análise da razão e da paixão como faculdades básicas da natureza humana, Hobbes enfatiza os papéis de cada uma delas, destacando que as paixões constituem a força motriz da ação humana e que a razão

⁴ No **Leviathan**, Hobbes se propõe a voltar o olhar para si e ver o pensamento e as paixões humanas em situação igual, compreendendo a partir de si mesmo o gênero humano (Cf. **Leviathan**, 2008: 2; **Leviatã**, 1999:28).

⁵ “[...] força corporal, experiência, razão e paixão [...]” (**Do Cidadão**, 2002, p. 25)

possui papel instrumental para calcular os meios para a realizar um desejo e para analisar as consequências das ações desejadas.

Neste sentido, a proposição de que a paixão é o princípio motor da ação humana, exige de Hobbes a investigação das inclinações que movem os seres humanos em geral, e de modo especial, das paixões que determinam a vontade dos indivíduos para a constituição da sociedade política.

No que diz respeito à razão, Hobbes considera que o conhecimento só é possível graças aos conteúdos mentais adquiridos - enquanto representações das coisas - por meio das sensações. Tais representações de objetos distintos são então encadeadas pela imaginação, possibilitando o discurso mental.

Salienta-se ainda, que o pensamento correto decorre do exercício e desenvolvimento da razão que realiza cálculos, atribui significados para as coisas, promove a demonstração de seus produtos, em outros termos, coloca seus conhecimentos a prova. Assim como aponta caminhos possíveis e adequados para a satisfação dos desejos (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 24-28; **Leviatã**, 1999, p. 51-54).

O exercício da mente humana que associa representações das coisas, segundo Hobbes, gera dois tipos de produtos, a saber: a) novos objetos que não pode encontrar na natureza pela simples observação, muitos dos quais podem ser apenas ficções, b) paixões que podem mover a ação humana em diversas direções.

A determinação da ação humana em diversas direções pelas paixões ocorre por variados motivos, dentre outros: a) pela modificação constante da constituição corpórea dos seres humano, de maneira que um mesmo objeto pode promover inclinações distintas em cada experiência (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 31; **Leviatã**, 1999, p. 58), b) pelo fato de que a razão possibilita a continuidade do movimento causado pelos objetos ao estabelecer as cadeias de pensamento ou discursos mentais acerca das representações mentais dos objetos percebidos, gerando novos objetos de desejo (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 32; **Leviatã**, 1999, p. 59), c) assim como pela avaliação dos meios para satisfazer um desejo primário e/ou da previsão das suas consequências. Todos esses fatores combinados ou isolados tendem a gerar deleite ou perturbação mental em relação ao objeto da experiência, e, por conseguinte, promover o desejo ou a aversão pelo mesmo (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 31-32; **Leviatã**, 1999, p. 58-59)

Ao aplicar sua teoria das paixões ⁶ na reconstituição do estado natural ⁷ Hobbes demonstra que a autoconservação é o primeiro e mais básico dos desejos humanos que, para ser satisfeito, deve ser orientado pelo cálculo racional dos meios.

Como a autoconservação dos indivíduos no estado natural está à mercê da avaliação privada dos indivíduos acerca dos meios para a satisfação desse desejo, o indivíduo passa a querer o meio estabelecido como uma nova finalidade, envolvendo-se em uma sucessiva trama de desejos.

Na medida em que a trama de desejos torna-se mais complexa, Hobbes compreende que os problemas relacionados às relações humanas também se tornam maiores, visto que ao desejarem um mesmo objeto e traçarem os meios próprios para satisfazê-los, os indivíduos levam em conta apenas suas próprias capacidades e força, desconsiderando que os seus semelhantes possuem, em condição de igualdade, as mesmas faculdades e podem desejar o mesmo objeto da paixão.

Daí a origem de problemas e conflitos no estado natural, visto que os indivíduos desejam os mesmos objetos que, na maioria das vezes, não podem ser usufruídos por todos, muito menos repartidos entre si.

Como cada um vale-se de seu próprio espírito e força para satisfazer seus desejos, é comum ocorrer que o mais forte sempre leve vantagem em relação aos fracos, submetendo os demais e gerando um clima de conflitos constantes (Cf. **De Cive**, 2004, p16; **Do Cidadão**, 2002, p. 30).

Neste sentido, a análise da experiência hipotética do estado natural determinado pelas paixões e pelos conflitos ali presentes permitiu a Hobbes compreender que o mesmo é regulado por uma lei natural, concebida como as regras que a razão estabelece para a prática humana, visando a preservação da vida humana (Cf. **De Cive**, 2004, p. 16; **Do Cidadão**, 2002, p. 31), e de um direito natural definido como liberdade humana para, segundo cálculos racionais, valer-se

⁶ Em vista dos objetivos deste trabalho e da complexidade da temática da geração de paixões no pensamento de Hobbes, esta apresentação é reduzida e simplista. Neste sentido, sugere-se a leitura das contribuições de MONZANI para o assunto (Cf. MONZANI, 1995, p. 65-114).

⁷ Hobbes compreende que esse estado não é histórico. Todavia, as qualidades dos indivíduos são descritas como características da natureza humana. Seja histórico ou não, o estado natural deve ser levado em conta como meio racional para que Hobbes explique o surgimento e função artificial da sociedade e do Estado.

de seus poderes naturais para se conservar (Cf. **De Cive**, 2004, p. 21; **Do Cidadão**, 2002, p. 31).

No que diz respeito ao direito natural Hobbes traça as seguintes considerações que serão abordadas separadamente: a) todos os indivíduos são iguais por natureza; b) naturalmente, todos têm direito a tudo; c) a igualdade natural permite que cada um use o seu próprio poder ou liberdade como quiser; d) que o direito a tudo equivale, na verdade, direito a nada.

a) A igualdade natural dos seres humanos – no **De Cive**, afirma-se que o medo comum no estado de natureza advém da condição de igualdade entre os seres humanos. Visto que não há um poder comum para regular as relações entre os indivíduos e determinar meios harmoniosos para que cada um se conserve, a igualdade nada mais é do que a capacidade ou possibilidade de se retribuir ao outro indivíduo algo igual a que este tenha feito contra outrem, valendo-se de sua própria força e espírito (Cf. **De Cive**, 2004, p. 15; **Do Cidadão**, 2002, p. 29; 36; **Leviathan**; 2008, p. 84; **Leviatã**, 1999, p. 107).

Essa possibilidade de revidar igualmente um dano ou ataque sofrido conduz o indivíduo a crer que tudo lhe é permitido e de direito, visto que ele se vale de sua própria força e engenho para realizar seus desejos. Consequentemente, o não reconhecimento de que os outros indivíduos são iguais acirra a desconfiança mútua e promove a antecipação de ataques de uns contra os outros para se evitar a destruição, a submissão e, acima de tudo, para se conservar vivo (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 84-85; **Leviatã**, 1999, p. 108).

b) O direito natural a tudo – Hobbes salienta que a natureza deu tudo a todos, ou seja, o estado natural é a condição de vida em que não há propriedade privada, pois a natureza disponibilizou todos os bens para que todos os indivíduos, assim como lhes permitem valer de qualquer tipo de prática para usufruir de tais meios e se autopreservarem (Cf. **De Cive**, 2004, p. 16-17; **Do Cidadão**, 2002, p. 31-32). Como os indivíduos podem usar de qualquer expediente, de sua força e espírito de forma igualitária, eles precisam apenas analisar as possibilidades de conquistar os objetos de seus desejos, valendo-se de seu arbítrio para desfrutar aquilo que conquistaram (Cf. **De Cive**, 2004, p. 17; **Do Cidadão**, 2002, p. 33).

c) o direito natural à liberdade ilimitada – como consequência da tese de que os indivíduos são iguais em força e espírito para conquistarem da melhor forma possível os bens que a natureza disponibiliza, entende-se que há uma

liberdade incondicional, inalienável e total do indivíduo ⁸. Direito que eles procuram manter nem que seja por meio da guerra e da mentira. Essa é uma determinação natural que sustenta a possibilidade de cada indivíduo buscar a defesa de sua vida, da sua liberdade e de suas posses e que proíbe fazer qualquer coisa que venha destruir a vida ou privar os meios para se viver. Nas palavras de Hobbes:

The right of nature, which writhers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hatch to use his own power as he will himself for preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing anything which, in his own judgement and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto ⁹ (**Leviathan**, 2008, p. 89) ¹⁰.

d) A contradição do direito natural a tudo – Se, por um lado, nesse estado natural todos os indivíduos têm direito a todos os bens que a natureza disponibilizou para o conjunto dos seres humanos, bem como são livres e iguais em força e espírito para conquistar e usufruir tais benefícios. Por outro, esse direito ilimitado a tudo, nada significa, pois ninguém o desfruta de forma tranquila, pacífica e segura. Se um indivíduo goza de certos bens, outros também têm direito e querem usufruí-los, gerando-se o conflito de interesses e a guerra generalizada entre eles. Logo, o direito a tudo constitui uma contradição que necessita ser superada pelo estabelecimento da sociedade política que determina positivamente os direitos dos indivíduos.

Quanto à lei natural, Hobbes defende que ela ordena que, se possível, os indivíduos devem buscar a paz. Caso contrário, devem empreender a guerra para se defenderem e conservar a vida. Nesse sentido, Hobbes afirma que:

⁸ Observa-se que, no **Leviathan**, Hobbes dá um tratamento minucioso e enfático para a ideia de liberdade no estado natural, ressaltando seu caráter de direito natural e com conotação de uma espécie de licenciosidade. Assim como é apresentado como fundamento da adesão à sociedade e ao Estado pelo indivíduo, demonstrando que isso não pode advir pela coerção ou forças externas à vontade do indivíduo (Cf. **Leviathan**, 2008: 89-98; **Leviatã**, 1999: 113-121). Diferentemente do **De Cive** em que o termo não é tratado de forma tão delongada (Cf. **De Cive**, 2004, p. 13-41; **Do Cidadão**, 2002: 25-90).

⁹ Conferir também **De Cive**; 2004, p. 16-17; **Do Cidadão**, 2002: 32.

¹⁰ O **DIREITO de natureza**, a que os autores geralmente chamam de *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim (**Leviatã**; 1999: 113)

Yet cannot men expect any lasting preservation thus in the state of nature (i.e.) of War, by reason of that equality of power, and other humane faculties they are endued withall. Wherefore to seek Peace, where there is any hopes of obtaining it, and there is none, to enquire out for Auxiliaries of War, is the dedicate of right Reason; that is, the Law of Nature ¹¹ (De Cive, 2004, p. 18).

No entanto, ainda que a razão determine a busca da paz, ela não tem poder suficiente para exercer oposição aos movimentos das paixões e obrigar os indivíduos a concretizarem relações harmoniosas, pois eles são livres para acatar ou não dos ditames da razão ¹².

Para Hobbes, a lei natural fixou a igualdade e a liberdade entre os indivíduos e não há possibilidade efetivas do ser humano viver tranquilamente em paz e em segurança no estado natural. Muito menos de se estabelecer algo constante e regular em suas vidas. A natureza humana passional e interessada em satisfazer apenas a si mesma torna os indivíduos lobos de si mesmos, ou seja, gera a sensação de que faz-se necessário o uso de todas suas forças e meios, inclusive pela destruição dos seus semelhantes para se realizar e conquistar mais poder (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 66; **Leviatã**, 1999, p. 91-92). Como todos os indivíduos procuram continuamente, até a morte, satisfazer os seus infinitos desejos – de modo especial, o de acumular poder, riqueza e honra -, essa condição também proporciona a sensação de insegurança e o medo de morte.

Em resumo, pode-se observar que no estado natural os indivíduos deixam de observar quatro fatores que impossibilitam a convivência harmoniosa, a saber: a) a desconsideração da condição de igualdade entre si, b) a falta de avaliação acurada dos desejos e de sua autolimitação, c) a ausência de um poder comum que regule as relações humanas, d) a predominância do desejo de conquista

¹¹ Mas os homens não podem esperar uma conservação duradoura se continuarem no estado de natureza, ou seja, de guerra, e isso devido à igualdade de poder que entre eles há, e a outras faculdades com que estão dotados. Por conseguinte, o ditado da reta razão – isto é, a lei de natureza – é que procuremos a paz, quando houver qualquer esperança de obtê-la, e, se não houver nenhuma, que nos preparemos para a guerra (**Do Cidadão**, 2002: 35-36).

¹² Idéia mantida também no **Leviathan** (Cf. 2008, 89-90; **Leviatã**, 1999: 113-114). Embora, Hobbes considere que os indivíduos no estado natural tenham direito a tudo e sejam livres e iguais, não significa que eles devam querer e realizar todos os seus desejos e interesses, pois essa é a causa dos conflitos e da guerra generalizada. Logo, a lei natural transparece mais como regra de prudência, visto que, como o próprio Hobbes conclui: “[...] We most therefore conclude, that the Law of Nature doth alwayes, and every where oblige in the internall Court, or that of Conscience, but not alwayes in the external Court, but then onely when it may be done with safety” (**De Cive**, 2004, p. 38).

[...] E disso devemos pois concluir que a lei de natureza sempre e em toda parte obriga em foro interno, ou na corte da consciência, mas nem sempre em foro externo, e neste apenas quando puder ser cumprida com segurança” (**Do Cidadão**, 2002: 70).

ou de glória. O que conseqüentemente, gera conflitos entre os indivíduos, e, em casos extremos, culmina na declaração de guerra generalizada entre eles (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 66-67; **Leviatã**, 1999, p. 92).

Do ponto de vista negativo, as paixões impossibilitam a convivência mútua e prazerosa, pois se vive a ameaça constante de dano à vida e às posses - que só existem enquanto o indivíduo tem força para mantê-la em seu poder. Triste condição que também não possibilita o estabelecimento de qualquer tipo de civilidade e nem de progresso, visto que é inútil estabelecer a indústria, cultivo, navegação, construções, conhecimento (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 86; **Leviatã**, 1999, p.109).

Mas até que ponto essa caracterização pessimista da condição humana expressa um estado de completa perversão? Ela não possibilita a confirmação da tese defendida pela tradição filosófica que as paixões constituem impedimentos para a consolidação da sociedade e para a convivência harmoniosa na sociedade política?

Para Hobbes, “[...] The desires, and other passions of man are in themselves no sin. No more are the actions that proceed from those passions till they know a Law that forbides them [...]” (**Leviathan**, 2008: 86)¹³.

Por isso, HECK interpreta que essa caracterização do estado natural feita por Hobbes não indica que o ser humano seja em si mesmo perverso e sim, que as condições daquele estado impõem a necessidade de se buscar a sobrevivência individual por todos os meios, visto que, desconhecendo o modo de agir alheio o indivíduo prefere atacar. Nesse sentido, o intérprete afirma:

Continuamente à espreita, o conflito generalizado não se deve a uma concepção perversa por parte de Hobbes da natureza humana. Onde o *status naturae* tem colorações antropológicas, a guerra de todos contra todos é indicativo de um cenário coletivo de interações humanas e não assinala uma essência selvagem, belicosa, agressiva ou má do homem. Mesmo se os humanos se tornassem santos, persistiria entre eles a

¹³ “[...] os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba [...]” (**Leviatã**, 1999: 110).

A esse respeito cabe ressaltar que nos escritos de Hobbes há uma ênfase, maior no **Leviathan** que no **De Cive**, acerca a influência das paixões no comportamento humano e dos problemas causados pela falta de avaliação acurada dos desejos (Cf. **De Cive**, 2004, p. 15-16; 17; **Do Cidadão**, 2002: 30; 33; **Leviathan**; 2008: 12-13; 66-67; 87-88; 109-110; 115; **Leviatã**, 1999: 40, 92, 110; 133; 141).

situação de guerra, pois continuariam com um direito a tudo sem ter direito a nada (HECK, 2003, p. 52-53).

Como cada pessoa busca a satisfação de suas paixões e interesses, em suma, procura a felicidade própria, se estabelece o conflito de interesses e uma guerra generalizada pela satisfação dos mesmos, se faz necessário reconhecer a necessidade de criação de mecanismos de regulação e ordenamento das paixões.

Assim, pela avaliação das condições de ameaça e de guerra constante do estado natural, o indivíduo deve reconhecer que, para se conservar, é necessário seguir os ditames da lei natural dada pela razão, ou seja, por aquilo que a razão estabelece a partir do cálculo de vantagens e desvantagens para si, buscando viver em paz com outros indivíduos, superando o estado natural com a criação e manutenção de instituições sociais e políticas capazes de fazê-los cumprir as obrigações naturais.

Segundo a linha e pensamento hobbesiano, o movimento das paixões deve ser controlado por outra paixão. Assim, como os indivíduos são determinados pelo medo em relação uns aos outros, essa condição os obriga a pensar na possibilidade de se viver em paz e sobre os meios para se estabelecer a convivência pacífica. Medo principalmente de morte, visto que cada indivíduo é para o outro uma ameaça, um animal feroz que pode atacar a qualquer momento e circunstância, seja para satisfazer seus interesses individuais, seja para resistir ao domínio externo de alguém naquele estado de liberdade e igualdade humana.

O estado de temor e de insegurança tem para Hobbes papel duplo. De um lado, ele é motivação para que haja ataques recíprocos entre os indivíduos no sentido de garantir a manutenção da liberdade e da vida, bem como da comodidade e do gozo das mesmas (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 66-67; **Leviatã**, 1999, p. 92). Por outro, o medo da morte na guerra generalizada apresenta-se como uma fonte do desejo do indivíduo por outro tipo de vida.

O medo é o motivo para se desejar outro tipo relacionamento humano, pautado na associação política entre indivíduos (Cf. **De Cive**, 2004, p. 52; **Do Cidadão**, 2002, p. 98). Tal associação deve, então, contribuir para que os indivíduos sejam protegidos e fortalecidos em suas pelejas cotidianas (Cf. **De Cive**, 2004, p. 17-18; **Do Cidadão**, 2002, p. 34), bem como, estabelecer o controle externo – por

terceiros - do comportamento daqueles que optam por constituir a cidade (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 115; **Leviatã**, 1999, p. 141).

Para Hobbes, se por um lado os apetites conduzem os indivíduos a preferirem o bem e competirem na busca desse objetivo, por outro eles também são a causa da fuga do mal. Em outros termos, as paixões são também motivos para se evitar as contendas e livrar-se da morte, pela geração da esperança e do interesse de se manter as posses e a vida.

Gerado pelo medo da morte e pela esperança de modificar as condições de vida, esse novo interesse em associar-se a outros indivíduos tem por objetivo a conquista da paz e da segurança. A associação política é apresentada como sinal de esperança e objeto de desejo voluntário dos indivíduos, visto que se torna um novo meio para que eles possam realizar seus desejos de conservação, de paz e segurança.

Ora, o fato de Hobbes afirmar que o medo gerado pela condição de insegurança do estado natural e a esperança de solucionar os seus inconvenientes são paixões que movem os indivíduos a buscar a vida pacífica o estabelecimento da sociedade política, demonstra uma modificação no curso das paixões humanas ¹⁴. Muito embora, o interesse pela criação de tais artifícios seja determinado pelo desejo de conservação individual.

Observa-se que, para Hobbes, a sociedade política surge com a finalidade de superar o estado natural por intermédio da vontade humana motivada por desejos. Isto é, ela depende da mutação de certos apetites. O desejo ilimitado de autoconservação é assim modificado pelo medo de morte, pela esperança de se viver em segurança e paz, assim como pelo estabelecimento de uma cadeia de pensamentos, ou seja, pelo cálculo racional de vantagens e prejuízos que cada ação pode ocasionar.

À razão é atribuído o papel de avaliar, de modo acurado, as causas e efeitos das paixões e práticas dos indivíduos, assim como encontrar e fixar como regra de prudência uma lei natural, tomando-a diretriz possível para o comportamento dos indivíduos.

¹⁴ Neste aspecto, MONZANI considera que o Estado “[...] é o resultado da metamorfose do egoísmo pleno ao egoísmo mitigado, que nem por isso deixa de ser egoísmo, apenas passa a ser um egoísmo ardiloso, astucioso, refletido. Esse egoísmo mitigado é a condição do seu exercício com a menor taxa de risco [...]” (1995, p. 91)

A passagem do estado natural para o social, na visão de Hobbes, implica um processo de desenvolvimento das paixões e da racionalidade humana em que os indivíduos passam a avaliar melhor os objetos e consequências dos seus desejos, modificando o impulso egoísta em outro tipo de paixão.

Deste modo, frente aqueles sentimentos de medo causados pela guerra generalizada, cada indivíduo passa a analisar os efeitos da conduta natural para si e a perceber a necessidade de outros tipos de comportamento. Disso resulta a noção de que a associação com vistas à proteção, segurança e paz mútua pode gerar proveitos positivos para si mesmo.

Por meio de tais elementos, Hobbes contesta a tradição política aristotélica, ao conceber que o ser humano não é ser social e político por natureza, visto que a sociedade política é produto de acidentes, do artifício e deliberação humana que a cria como algo proveitoso – meio - para se viver em paz e segurança (Cf. **De Cive**, 2004, p. 25-26; **Do Cidadão**, 2002, p. 26). Consequentemente, o interesse próprio pela manutenção de si e do gozo pacífico da propriedade motiva cada indivíduo a querer e expressar sua concordância acerca do estabelecimento da sociedade, firmando contratos voluntários nesse sentido.

Nessa explicação acerca da origem e justificação do Estado, percebe-se que o cerne da teoria política de Hobbes encontra-se na exigência de uma mutação astuciosa dos desejos a partir do cálculo racional de vantagens.

Se o objetivo de Hobbes é compreender a matéria e o artífice do Estado a partir de uma regressão até as suas causas elementares (Cf. **De Cive**, 2004, p. 7-8; **Do Cidadão**, 2002, p. 13; **Leviathan**, 2008, p. 1; **Leviatã**, 1999, p. 27), percebe-se que a especulação sobre a natureza humana e sobre a existência de certas leis e direitos naturais são meios pelas quais se demonstra que as convenções e o consentimento para a instituição da sociedade política dependem, necessária e fundamentalmente, do desenvolvimento de um tipo de racionalidade utilitarista capaz de modificar os interesses e paixões humanas.

Na medida em que os indivíduos calculam fins e meios e reconhecem a necessidade de por fim nas contendas entre si, surge o interesse próprio pela vida segura e pacífica em moldes diferentes daquele do estado natural.

Hobbes demonstra assim, a partir de argumentos e demonstrações que a sociedade tem origem na vontade e consentimento humano. O ser humano deve

verificar as vantagens da instituição social para constituí-la como meio para satisfazer seus interesses de preservação.

Conforme a lei natural, todo indivíduo deve se esforçar para viver em paz e o direito natural lhe confere liberdade para realizar ou não esse ditame da razão. Neste sentido, é por meio do direito natural ou liberdade de escolha e deliberação de fazer ou não fazer algo que os indivíduos podem proporcionar uma mudança nos seus desejos e, por conseguinte, nos rumos das relações humanas, consentindo em submeter-se a um poder comum a todos da espécie.

Como cada indivíduo tem seus próprios interesses e atua com total liberdade para realizá-los, logo, somente o medo da destruição de si e da espécie pode favorecer a noção de que é preciso estabelecer meios para a realização dos seus próprios interesses. É a sensação de medo descrita anteriormente e esta prudência que permitirá a cada um consentir em criar uma associação de indivíduos pela renúncia de certos direitos naturais, pois não se pode pretender conservar o direito a tudo (Cf. **De Cive**, 2004, p. 21-22; **Do Cidadão**, 2002, p. 39). Nas palavras de Hobbes no **Leviathan**:

From this fundamental law of nature, by which men are commanded to endeavour peace, is derived this second law: that a man be willing, when others are so too, as for forth as for peace and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things, and be contented with so much liberty against other men as he would allow other men against himself. For as long as every men holdeth this right, of doing anything he liketh, so long are all men in the condition of war (**Leviathan**, 2008, p. 90) ¹⁵.

GREENLEAF aponta que, aos olhos da corrente interpretativa individualista, a vaidade e o medo são os fundamentos do pensamento político de Hobbes, visto que o direito natural de autopreservação do indivíduo sustenta o estabelecimento da sociedade civil, isto é, as instituições políticas só são possíveis

¹⁵ Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra (**Leviatã**, 1999: 114).

na medida em que os indivíduos reconhecem nelas instrumentos possíveis de defesa racional de si mesmos (Cf. 2003, p. 71).

Tais considerações acerca do papel do individualismo hobbesiano permitem inferir que o Estado é estabelecido a partir de um mecanismo vantajoso de trocas recíprocas entre os indivíduos. Como medo e a insegurança os sensibilizaram e conscientizaram da necessidade de constituição da sociedade, e não há um princípio ético que permita os acordos, o consentimento em renunciar direitos naturais é de certo modo condicional.

Em primeiro lugar, a renúncia de direitos e o consentimento são barganhados entre os indivíduos porque a paz depende de que cada indivíduo reconheça e espere – expectativa futura - que o abandono do direito a tudo é meio para se estabelecer a paz e a defesa individual.

Porém, tal consciência não é suficiente para os fins propostos, pois se restringe a uma regra de foro íntimo, ou seja, a lei natural não constitui um imperativo ¹⁶.

Em segundo lugar, porque esse reconhecimento deve tornar-se uma determinação da vontade, um interesse de cada indivíduo, não como uma renúncia indiferente de direitos e sim como uma motivação comum de autopreservação. O indivíduo só renuncia a seus direitos a tudo porque é motivado pelo desejo de autoconservação, garantida pela condição de paz e de segurança estabelecida pelo acordo mútuo com outros indivíduos, ou seja, como uma troca ou acordo de reciprocidade (Cf. **De Cive**; 2004, p. 22-23; 29-30; **Do Cidadão**, 2002, p. 41; 53).

Em outros termos, a renúncia de direito a tudo funciona como convenção ou pacto, pois implica o reconhecimento - pelas diversas partes envolvidas no conflito de interesses - da necessidade de restrição mútua do direito a tudo, para que cada indivíduo possa gozar a vida e os bens comuns com segurança e paz.

Com o olhar no próprio futuro, os indivíduos concordam entre si em abdicar do direito a tudo (Cf. **De Cive**, 2004, p. 8-9; **Do Cidadão**, 2002, p. 16) e de não ser obstáculo para que o outro desfrute do que é comum. Da mesma maneira, Hobbes afirma no **Leviathan**: “[...] because there is nothing to which every man had

¹⁶ Ao contrário do que analisam os intérpretes denominados por GREENLEAF (Cf. 2003: 65-67) de o caso da lei natural. Segundo GREENLEAF, para essa corrente interpretativa, a lei natural não são apenas regras de prudência e sim imperativos que determinam o comportamento, possibilitando-se encontrar uma ética no estado natural que, por sua vez, fundamenta a teoria política de Hobbes.

not right by nature, but only standeth out of his way that he may enjoy his own original right, without hindrance for him, not hindrance from another [...]” (**Leviathan**, 2008, p. 90) ¹⁷.

Dois fatores devem ser destacados nesse pacto hobbesiano de abandono ao direito ilimitado a tudo e de não ser obstáculo a outrem no desfrute dos bens comuns. O primeiro diz respeito ao fato de que tal renúncia só tem valor real se for voluntário e o segundo fator está relacionado ao caráter renúncia: renúncia simples ou transferência.

No que tange ao caráter voluntário da renúncia ao direito a tudo, Hobbes salienta que esse tipo de contrato somente possui valor se as partes são livres para estabelecê-los para seu proveito próprio (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 91-92; **Leviatã**, 1999, p. 115), pois a lei de natureza proíbe a destruição da vida ou a privação dos meios para se viver (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 89; **Leviatã**, 1999, p. 113).

Nessa perspectiva, a associação gerada pela força não tem legitimidade, pois o indivíduo constrangido pela força tem razões suficientes para se rebelar contra seu opressor, bem como detém o direito de escolher entre a morte ou a submissão (Cf. **De Cive**, 2004, p. 18; 26-27; **Do Cidadão**, 2002, p. 35; 49), restaurando o estado de guerra.

Quanto ao caráter da renúncia ao direito ilimitado enfatiza-se que ela pode suceder de duas maneiras, a saber: a) como abandono, visto que não se diz ou se indica, explicitamente, quem deve ser o detentor do direito daquele momento em diante; b) como transferência de direito, na qual se expressa a “to that other, that he is willing it should be unlawfull for him to resiste him, in going about to do somewhat in the performance where he might before” (**De Cive**, 2004, p. 21-22) ¹⁸.

De um modo ou de outro, a renúncia expressa de direito a tudo constitui, dentro do contrato proposto por Hobbes, em razão suficiente para que seu emissor cumpra sua palavra, pois ela é efeito da deliberação do indivíduo motivado pelo desejo de conservação de si. Em outros termos, é sinal de compromisso ou promessa voluntária de realizar algo.

¹⁷ “[...] porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza: mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros” (**Leviatã**, 1999: 114).

¹⁸ “outro que é sua vontade que se torne ilícito ele resistir-lhe, naquilo em que antes poderia resistir” (**Do Cidadão**; 2002: 39).
Cf. também **Leviathan**, 2008: 90; **Leviatã**, 1999: 114.

Por isso, o Estado surge como instrumento para obrigar os indivíduos a seguirem os ditames da razão a partir da regulação positiva, superando as regras de prudência que determinam o estado natural.

Mas a que fatores o consentimento está vinculado? O que o consentimento estabelece, na visão de Hobbes?

Como não há sociabilidade política natural, como pensava Aristóteles, salienta-se que a sociedade deve ser produto da liberdade e vontade do indivíduo que reconhece a determinação da lei natural como necessária, procurando viver em paz com os demais. E, segundo Hobbes, o medo de morte que predomina no estado de guerra é a motivação básica que inclina os indivíduos a renunciar o direito natural a tudo e seguir os ditames da lei natural, constituindo o Estado.

Entende-se que o indivíduo concorda em abdicar de seu direito a tudo motivado também pela esperança de que a associação política gere segurança e da paz. Por isso Hobbes afirma: “all Society therefore is either for Gain, or for Glory; (i.e.) not so much for love of our Fellowes, as for love of our Selves (De Cive, 2004, p. 14-15) ¹⁹”.

Hobbes postula que a mera associação de indivíduos não é condição suficiente para garantir a paz e a segurança entre os mesmos, pois prevalece entre eles a igualdade. Desta maneira, entende-se que se faz necessário criar um poder soberano, isto é, um poder supremo que não esteja submetido a qualquer tipo de restrição ou neutralização. Tal poder deveria ser estabelecido por meio do consentimento dos indivíduos que abdicam do seu direito ilimitado a favor de um juiz imparcial, capaz de administrar e regular as relações humanas.

Essa concordância em transferir os direitos naturais para terceiros tem como consequência o estabelecimento da hierarquia entre os indivíduos, de modo que a maioria dos indivíduos se torna súdita e uma pessoa ou grupo de pessoas ganham *status* de soberanos.

Por essa razão, mais uma vez a tradição aristotélica é rejeitada, visto que a separação entre senhores e servos não é produto da natureza e sim do artifício humano (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 105-106; **Leviatã**, 1999, p. 129) que estabelece convenções e contratos, segundo seus interesses em algo permanente e

¹⁹ “[...] toda associação, portanto, ou é para o ganho ou para a glória – isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos. (Do Cidadão; 2002: 28).

estável em suas vidas, (Cf. **De Cive**, 2004, p. 24-25; 50-51; **Do Cidadão**, 2002, p. 62; 94-95).

Já que ninguém, individualmente, atua e julga a favor de terceiros (**Leviatã**, 1999, p. 142), Hobbes compreende que o Estado e a hierarquia social se fazem necessários para interceder e julgar os comportamentos de modo imparcial, garantindo que os acordos sejam cumpridos e as regras seguidas (Cf. **De Cive**, 2004, p. 48-49; **Do Cidadão**, 2002, p. 91-92), nem que seja pela imposição de sanções e do medo, no sentido de garantir a paz e segurança na sociedade. Neste sentido, HECK afirma que:

[...] O estado natural fornece os elementos que justificam a necessidade do contrato como instrumento de transição do estado natural para o estado civil organizado, constituindo um modelo programático para, com base nele e a partir dele, fundamentar o convívio ordenado em sociedade (HECK, 2003, p.47).

Em outros termos, Hobbes procura demonstrar que além do contrato de fundação da sociedade civil, aquela concordância individual tende a criar um poder comum, capaz de reunir os poderes individuais. Tal poder comum, criado pela vontade de muitos indivíduos, constitui uma só vontade – soberana -, a quem cabe realizar a defesa e a paz, conformando os indivíduos e suas vontades individuais àquela pela coerção e pelo medo (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 118-119; **Leviatã**, 1999, p. 143-144).

A partir do consentimento voluntário dos vários indivíduos, o Estado é estabelecido como um novo corpo dotado de vida própria, pois: “Now union thus made is called a City, or civil society, and a also civill Person, for when there is one will off all men, it is to be esteemed for one Person, and by the word (one) it is to be knowne, and distinguished from all particular men, as having it own Rights and properties” (**De Cive**, 2004, p. 51-52)²⁰. Como decorrência desses argumentos, Hobbes afirma no **Leviathan** que todos os indivíduos unidos no Estado constituem uma unidade indissociável entre eles e o seu soberano, de modo que também são

²⁰ “[...] a união assim feita diz-se uma cidade, ou uma sociedade civil, ou ainda uma pessoa civil: pois quando de todos os homens há uma só vontade, esta deve ser conhecida e diferenciada de todos os particulares, por ter ela seus próprios direitos e propriedades” (**Do Cidadão**; 2002: 97).

responsáveis pelo que o soberano praticar e avaliar como correto (Cf. **Leviathan**; 2008, p. 120; **Leviatã**, 1999, p. 145).

1.2 – O consentimento na filosofia política de Locke

Quatro décadas após a publicação das obras políticas de Hobbes – **Do Cidadão** e **Leviatã** - voltadas à análise das fontes e justificativas para se estabelecer e se submeter ao governo -, Locke toma partido no debate político vigente e apresenta suas contribuições, posicionando-se contra as doutrinas com cunho tipicamente aristotélicos e religiosos de Filmer e as teses absolutistas de Hobbes.

Neste debate acerca dos fundamentos da sociedade política, a filosofia política de Locke é chamada de liberal por fundamentar as teses do partido *Whig* (Cf. LASLETT, 2003, p. 261) ou até mesmo concebida por CHEVALLIER como cartilha panfletária a serviço do mesmo (1999, p. 106-107), ao defender a manutenção dos direitos naturais na sociedade política, em especial do direito à liberdade e de insurreição contra o governante que viesse a desrespeitar aqueles direitos inalienáveis dos indivíduos.

Ainda que Locke tenha visão clara em relação aos problemas políticos da Inglaterra de sua época, sendo favorável aos princípios do partido *Whig*, isso não significa que seu trabalho tenha exclusivamente a função pragmática de fundamentar e justificar as práticas e os princípios de algum partido. Mesmo que seus correligionários tenham utilizado de suas idéias para contrapor ao absolutismo.

Não se nega a relevância da contextualização do pensamento do filósofo no tempo e no espaço. Todavia, também é preciso atentar-se para o fato de que a filosofia não tem um papel explícita e estritamente pragmático. Isto é, não lhe compete resolver um ou outro problema de uma época ou lugar, tendo-se em vista que ela se propõe promover o debate de ideias a partir de um mínimo de abstração em relação à realidade. Logo, é necessário distinguir, de um lado, a reflexão sobre o poder político e, de outro, o exercício concreto desse poder, de maneira que a primeira sirva de orientação para a prática.

Neste sentido, no que se refere ao debate com Sir Robert Filmer, Locke questiona: a sociedade e autoridade política é extensão da família e do poder dos pais sobre os filhos? O poder paterno de Adão, enquanto primogênito de Deus, possui extensão e força para sustentar a autoridade política da atualidade? A submissão aos governantes sustenta-se em fundamentos religiosos?

Em primeiro lugar, Locke entende que, para Filmer, a fonte de qualquer tipo de governo e de sua autoridade advém de Deus, visto que o poder político teria sido dado por Deus a Adão, o seu primeiro filho, com a prerrogativa de governar o mundo e todas as coisas.

Filmer também teria associado, na visão de Locke, a tese religiosa acima com a doutrina política aristotélica, para defender que a família é a forma primeira e natural de associação humana. Nela o pai detém, naturalmente, poder e autoridade para governar e submeter os filhos e a casa sem qualquer tipo de consentimento da parte daqueles, pois, em primeiro lugar, a autoridade paterna tem seu fundamento na doação de Deus e, em segundo, pelo fato de que a natureza delimitou uma hierarquia necessária entre os diversos seres.

Por essas razões, Filmer teria sido levado a crer que a sociedade política é uma continuidade da sociedade familiar que se amplia e se torna complexa pela agregação de outras famílias, formando um clã e posteriormente uma cidade em torno do poder, autoridade e governo de uma só pessoa, ou seja, do pai que atua como monarca.

A partir dessas considerações, Locke percebe que a autoridade e o domínio dos pais sobre os filhos e sobre o mundo não poderiam ser exercidos e muito menos transmitidos a outras gerações. Para tanto, ele argumenta que Deus não fixou quem são de fato os herdeiros desse poder, assim como não há meios de se determinar qual é a linhagem mais antiga que detenha o direito de herdar tal poder e autoridade na atualidade (Cf. LOCKE, 1960, p. 285-286; LOCKE, 1983, p. 33).

Ora, sendo fato que muitas vezes uma única pessoa exerce governo e autoridade sobre a família e sobre outros tipos de instituições e associações, isso não significa, para Locke, que a últimas sejam extensões da primeira, pois é preciso distinguir a sociedade política de outras formas de associação humana. Acerca disso ele afirma:

To this purpose, I think it may not be amiss, to set down what I take to be Political Power. That the Power a of *Magistrate* over a Subject, may be distinguished from that of a *Father* over his *Children*, a *Master* over his *Servant*, a *Husband* over his *Wife*, and a *Lord* over his *Slave*. All which distinct Powers happening sometimes together in the same Man, if he be considered under these different Relations, it may help us to distinguish these Powers one from another, an shew the difference betwixt a Ruler of a Common-wealth, a Father of a Family, and a Captain of a Galley (LOCKE, 1960, p. 286)²¹.

Ao discutir os limites e da extensão do poder paterno, bem como dos fundamentos da sociedade política no estado natural, compreende-se que um dos principais legados da filosofia política de Locke está na clara distinção das diversas sociedades, dos tipos de governos e da autoridade que atuam em cada uma delas.

Para realizar esse empreendimento, Locke se coloca em diálogo com os pensadores que o precederam na questão política. Ele concorda com Hobbes que é necessário, em primeiro lugar, distinguir estado natural do político por meio de uma investigação antropológica que permita compreender as características naturais da espécie humana, assim como, possibilite verificar como as associações humanas foram estabelecidas, atentando-se especialmente para organização dos indivíduos na sociedade política.

Nesse sentido, a teoria política de Locke concebe que o governo tem origem e legitimidade na liberdade e no consentimento popular expresso em contrato, funcionando explicitamente como instrumento para se garantir os direitos naturais do indivíduo, de maneira que o mesmo direito que possibilita estabelecer a sociedade política também garante, por cláusulas contratuais, o direito de insurreição contra o governo.

Pode-se então, compreender que a caracterização de um estado natural serviu tanto a Hobbes como a Locke, e tantos outros pensadores, como premissa para demonstrar a necessidade do estado político, bem como para lhe justificar a existência. Em outros termos, compreende-se que a proposição de um

²¹ Para esse objetivo, penso não seja fora de propósito fixar o que julgo ser poder político, que o poder de um magistrado sobre um súdito pode distinguir-se do pátrio poder sobre os filhos, do senhor sobre os fâmulos, do marido sobre a mulher, e do nobre sobre o escravo. Como todos esses poderes diversos se encontram por vezes reunidos na mesma pessoa, se a considerarmos sob estas relações diferentes, pode ser-nos útil distinguir tais poderes uns dos outros, mostrando a diferença entre um governante de comunidade, um pai de família e um comandante de galera (LOCKE, 1983: 33).

modelo de Estado e de submissão aos governantes depende da peculiaridade especulativa do estado natural que cada um dos filósofos apresenta ²².

Por essa via de pensamento, o retrato da natureza humana proposto por Hobbes reconstitui hipoteticamente a condição geral da humanidade antes da criação do Estado, justificando-se, assim, a proposição de um modelo de governo absolutista responsável por restringir e tornar os desejos mais dóceis (Cf. MONZANI, 1995, p. 91).

Por outro lado, ao negar que o estado natural e a sociedade política não são dicotômicos como pensou Hobbes, Locke apresenta outra visão da condição primitiva do ser humano, descrevendo-a como mais amistosa e menos egoísta, compreendendo tais características como condições contínuas e reais da natureza humana em todas as épocas e lugares ²³.

Locke não concebe que o estado natural seja suplantado pela sociedade política, visto que os princípios que movem os indivíduos podem ser observados em qualquer tempo e lugar, ou seja, ainda que se estabeleça o Estado, os indivíduos continuam a viver e agir sob a determinação da lei e do direito natural. Por conseguinte, a sociedade política não pode constituir-se em instrumento para, exclusivamente, civilizar o ser humano primitivo, pois, os indivíduos já experimentam e reconhecem a vida social nas suas variadas vertentes como necessária para a satisfação de seus interesses ²⁴.

Por essa razão, KUNTZ salienta que o estado natural proposto por Locke permite-lhe estabelecer uma ordem para seus argumentos promovendo, para além da discussão sobre a passagem para o estado civil, uma análise da natureza e os limites do poder político (Cf. 1998, p. 93) a partir de um modelo de sociedade política com cunho mais liberal.

²² Neste sentido, PALÁCIOS afirma que a ideia de liberdade no estado natural, em especial da condição de guerra, torna-se instrumento para se propor modelos distintos de sociedade política em Hobbes e Locke (PALÁCIOS, 1997, p. 146).

²³ BOBBIO considera que no debate político acerca dos fundamentos das instituições “é menos importante do que para o estado de natureza a questão relativa da historicidade ou não do ato [...]” (1991: 64), visto que o centro da discussão está nos modos pela qual sucede a saída e a superação de tal condição primitiva.

²⁴ Neste sentido, para POLIN (c), a passagem do estado natural para o civil não ocorre por transmutação dos indivíduos que vivem no primeiro e sim por meio de um processo de fragmentação e concentração social da humanidade em corpos políticos distintos. Consequentemente, ele observa que, para se estabelecer a sociedade política, deve haver algum princípio de sociabilidade fundamentado nesse processo (Cf. 2003: 171-173).

Contra o egoísmo e o individualismo exagerado descrito pela filosofia de Hobbes, Locke afirma que a sociedade política só poderia ser estabelecida a partir dos seguintes elementos encontrados no estado natural: a) a preocupação natural dos indivíduos pela espécie humana, b) a predisposição dos indivíduos para a vida em sociedade desde a família e c) a experiência mínima de autoregulação dos comportamentos pela reta razão.

No que se refere aos itens “a” e “b”, Locke compreende que a primeira forma de sociedade humana é a familiar em que homem e mulher se unem um ao outro por meio de consentimento e pacto, motivados por i) necessidade; ii) conveniência; iii) inclinação.

Os motivos indicados para se estabelecer a sociedade familiar, na visão de Locke, inicialmente, podem parecer fruto de determinações divinas. Porém, essa tese não levaria em consideração as paixões e vontade humana. Por isso, Locke considera que Deus teria constatado a conveniência de que o homem não vivesse isolado, dando-lhe razão e linguagem para instituir comunidades e abandonar a condição de solitário. Acerca disso ele afirma:

GOD having made Man such a Creature, that, in his own Judgment, it was not good for him to be alone, put him under strong Obligations of Necessity, Convenience, and Inclination to drive him into *Society*, as well as fitted him with Understanding and Language to continue and enjoy it [...] (LOCKE, 1960, p. 336-337)²⁵.

i) O caráter necessário da sociedade familiar: a associação familiar é necessária para os indivíduos, visto que na medida em que eles procriam, a lei natural determina que sustentem seus filhos. Assim, sua função estaria ligada à procriação e à manutenção da espécie humana e sua duração limitada ao período de dependência de sua descendência (Cf. LOCKE, 1960, p. 322-323; 1983, p. 56).

Diferente das outras espécies, a humanidade dedica maiores cuidados para com os seus filhos, já que eles precisam de manutenção por longo período de tempo. Aliado a essa situação natural está o fato de que outros descendentes são

²⁵ Tendo Deus feito o homem criatura tal que, conforme julgava, não seria conveniente para o próprio homem ficar só, colocou-o sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para arrastá-lo à sociedade, provendo-o igualmente de entendimento e linguagem para que continuasse a gozá-la (LOCKE, 1983: 64).

gerados antes que o primeiro filho se torne adulto e tenha condições racionais e físicas para se preservar sem o auxílio dos pais. Por isso, Locke concebe que, ao contrário de outros animais, a sociedade familiar tem sua duração estendida não por fatores estabelecidos pela natureza e sim por razões de necessidade encontradas pelos próprios indivíduos.

Consequentemente, a necessidade da sociedade familiar é inferida racionalmente e não uma determinação da natureza. E isto significa que Locke também discorda do pensamento tradicional - fundado em Aristóteles - segundo o qual o humano é um animal naturalmente social, ou seja, tenha uma essência social determinada *a priori* pela natureza.

ii) A conveniência da sociedade familiar: decorrente da experiência de vida na sociedade familiar, a conveniência da família está na percepção de que em seu seio se encontra os melhores e as mais fáceis condições de preservação da vida. Nela os indivíduos podem contar com a ajuda mútua na manutenção e sustento dos filhos até que eles se tornem maiores, ou seja, adquiram liberdade e condições de responder pelos seus atos e cuidar de si mesmos (Cf. LOCKE, 1960, p. 326-329; 1983, p. 58-59).

iii) A inclinação para a vida em família: embora Locke não aprofunde a abordagem acerca do caráter da inclinação para a vida em sociedade, nota-se que devido à perenidade da família, os indivíduos tornam-se inclinados para aquele tipo de associação. E a motivação para isso pode ser reconhecida nos benefícios que ela proporciona no que se refere aos meios para prover e acumular bens, bem como em relação à regulação dos interesses dos seus membros (Cf. LOCKE, 1960, p. 336-339; 1983, p. 64-65).

No que se refere ao requisito “c” para a constituição da associação política, Locke considera que além da convivência social harmoniosa e pacífica nas sociedades naturais, observa-se a determinação da ação humana por uma lei natural definida como preceito estabelecido pela razão capaz de regular o comportamento, estabelecer as posses, assegurar a liberdade e a igualdade dos indivíduos. Neste sentido, Locke define o estado natural regulado pela lei natural da seguinte maneira:

[...] we must consider what State all Men are naturally in, and that is, a State of perfect Freedom to order their Actions, and dispose of their Possessions, and Persons as they think fit, within the bounds of the Law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man (Cf. LOCKE, 1960, p. 287) ²⁶.

Locke concorda com Hobbes que o estado natural é determinado pela lei de natureza que ordena aos indivíduos buscar a preservação da vida.

Porém, se a lei natural proposta por Hobbes enfatiza o ordenamento para a autoconservação, a legislação natural proposta por Locke destaca que os indivíduos não devem apenas buscar a sua própria satisfação por qualquer meio. Afirma-se que também é um dever natural, reconhecido pela razão, não promover qualquer tipo de prejuízo contra as outras pessoas, visto que qualquer ofensa aos direitos de qualquer indivíduo torna-se um dano contra toda a humanidade. Em suas palavras:

[...] The State of Nature has a Law of Nature to govern it, which obliges every one: and Reason, which is that Law, teaches all Mankind, Who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions [...] (LOCKE, 1960, p. 289) ²⁷.

No que se refere ao direito natural, YOLTON interpreta que Locke não desenvolveu um exame minucioso e claro dessa ideia, de maneira que ela encontrasse dissolvida em sua obra (Cf. YOLTON, 1996, p. 82). O que permite deduzir e compreender que o conceito de direito natural é subordinando-o a lei natural que estabelece limites para ação humana, ou seja, a lei natural enquanto legislação fixada pela razão prescreve à humanidade aquilo que é ou não legítimo realizar. Dentre os diversos direitos naturais, destacam-se: a) liberdade, b) igualdade; c)

²⁶ “[...] devemos considerar em estado os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem” (LOCKE, 1983, p. 35).

²⁷ “[...] O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa mesma lei, ensina que todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses [...]” (LOCKE, 1983, p. 36).

propriedade ou preservação da posse dos bens que a natureza disponibiliza de forma comum para todos.

a) A liberdade no estado natural: já se salientou que no estado natural não há poder superior e nem lei positiva que submeta os indivíduos de forma comum. Desta maneira, por liberdade entende-se a condição pela qual o indivíduo age sem restrições para manter-se vivo e garantir as posses que adquire pelo exercício do seu trabalho (Cf. LOCKE, 1960, p. 287; 1983: 35).

Porém, a ausência daquele poder comum não significa que exista um direito ilimitado, uma licenciosidade que venha afetar e prejudicar o direito natural alheio (Cf. LOCKE, 1960, p. 288; 1983, p. 36). No estado natural, a lei natural proíbe, enquanto regra natural posta pela razão, que o indivíduo promova sua própria destruição e muito menos venha prejudicar a vida, saúde e propriedade alheia, salientando também que não é admissível a submissão e o extermínio de outra pessoa, visto que, frente à ameaça à liberdade e aos meios de preservação de si e de outrem, qualquer indivíduo possui o direito à resistência contra quem lhe ataca, assim como de julgar e punir quem transgride as leis naturais (Cf. LOCKE, 1960, p. 287-288; 301-302; 1983, p. 35-36; 43).

b) A igualdade no estado natural: as teses de Filmer, seguindo a tradição aristotélica, afirmavam que a existência de uma hierarquia natural entre os seres, e como consequência desse ordenamento da natureza, uns devem se submeter a outros pela condição de desigualdade natural entre eles.

Contra essa tese, Locke argumenta que a igualdade humana é fator que possibilita o estabelecimento de uma obrigação natural de amor entre os indivíduos, bem como a geração de deveres recíprocos de justiça. Amar o próximo e a si mesmo favorece a noção de justiça de maneira que se evita causar danos a outrem. Nessa condição natural de igualdade, compreende-se que somente pela concessão ou consentimento de cada indivíduo é possível estabelecer, artificialmente, a submissão a terceiros e criar uma hierarquia entre os seres humanos (Cf. LOCKE, 1960, p. 287-288; 1983, p. 35).

c) O direito de propriedade ou de preservação pelo acesso a tudo que é disponibilizado pela natureza para todos – além do direito natural à liberdade e à igualdade, Locke apresenta o direito de preservação. Viver e se manter vivo é uma necessidade reconhecida como direito natural que é satisfeito pela própria natureza que disponibiliza e favorece o acesso a bens essenciais a todos os

indivíduos, isto é, a totalidade dos recursos para se viver estão à disposição de todos de forma comum.

Como Deus concedeu tudo para o conjunto da humanidade, todas as pessoas têm direito a tudo que a natureza oferece, de maneira que a propriedade privada – enquanto mecanismo de preservação da humanidade - encontra seus fundamentos no estado de natureza

Embora tudo possa ser apropriado para a preservação de si, a lei natural proíbe que o direito de conservação seja lesado. Consequentemente, no processo de geração da propriedade privada, explicita-se que o outro indivíduo também possui o direito a se beneficiar dos recursos disponibilizados pela natureza de forma livre e igualitária, valendo-se de seu esforço e trabalho.

Respeitadas as determinações da lei e do direito natural, a consequência imediata é a vivência pacífica entre os indivíduos, de maneira que são essas experiências morais e comunitárias que fundamentam a possibilidade de se estabelecer associações políticas a partir da adesão e consentimento dos indivíduos, firmando-se contratos neste sentido.

A ideia de lei e direito natural proposta por Locke aponta os limites da visão teórica de Hobbes que enfatiza um estado natural sem obrigações e sem uma determinação forte dos indivíduos pela razão. Assim como ela condena o egoísmo exagerado dos indivíduos na busca da autoconservação, pois ainda que não exista um poder comum que execute a lei de natureza, isso não implica na ausência de obrigações e licenciosidade (Cf. LOCKE, 1960, p. 288-289; 1983, p. 36).

Neste sentido, KUNTZ (Cf. 1998, p. 96) considera que, no pensamento de Locke, a lei natural tem tanto poder quanto a lei positiva. Assim, o que as distingue é apenas a segurança de execução da lei positiva ²⁸.

Todavia, cabe questionar: se a lei natural extrapola a dimensão de determinação de foro íntimo e possui poder suficiente para determinar a conduta dos indivíduos, se os seres humanos são dotados de qualidades tão positivas e favoráveis à convivência mútua, por que se faz necessário estabelecer leis positivas

²⁸ Para KUNTZ, na filosofia de Hobbes a lei natural não tem esse sentido forte de lei encontrado em Locke, enquanto uma determinação imperativa e eficaz. Principiando dessa perspectiva toda diferenciação entre as suas teorias. O que parece equivocado, tendo-se em vista que Hobbes enfatiza a lei natural como uma determinação que gera obrigações (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 89; **Leviatã**, 1999, p. 113).

que regulamentem o comportamento humano e constituir governos para fazer cumpri-las?

Como o estado natural lockeano é caracterizado pela sociabilidade voluntária dos indivíduos e seja mais otimista que aquele descrito por Hobbes, a sociedade política se faz necessária pelo fato de que nas relações sociais mais complexas não há um poder superior e comum que julgue imparcialmente os conflitos, puna os transgressores e garanta a igualdade entre os indivíduos.

Mesmo vivendo em sociedade no estado natural e a lei natural determine a ação dos indivíduos, Locke diagnostica a presença forte e determinante de um tipo específico de paixões²⁹ que os desviam do seguimento e execução daquele ditame da razão. Inclinados pelo desejo descontrolado de ampliação das posses, os indivíduos desrespeitam o direito alheio, principalmente do direito à propriedade e ao acesso aquilo que a natureza disponibiliza para todos. A consequência imediata da falta de análise racional dos meios e efeitos das paixões³⁰ é o estabelecimento do estado de guerra entre os indivíduos.

Se a consequência do desrespeito a propriedade privada é o surgimento do estado de guerra e este justifica a criação da sociedade política como instrumento de mediação dos conflitos, em que medida o estado de guerra apresentado por Locke não é semelhante ao estado de guerra hobbesiano? A guerra não é em ambos casos a condição necessária para se fundar o Estado?

Já se demonstrou que Locke concorda com Hobbes que é preciso distinguir estado natural do estado político. Contudo, para Locke, também é necessário diferenciar estado natural de estado de guerra, visto que não seria possível estabelecer qualquer tipo de associação entre os indivíduos quando eles estão dispostos apenas a satisfazerem a si mesmos e a se destruírem mutuamente. Nesse sentido, ele critica e refuta Hobbes ao considerar que no estado natural, os indivíduos experimentam tanto a vida pacífica como a sociabilidade. Por isso ele afirma que:

²⁹ A abordagem das paixões na filosofia de Locke neste trabalho é limitada, devendo ser analisada com maior cuidado em outro momento.

³⁰ Segundo JORGE FILHO, há na filosofia de Locke três tipos de desejos: a) os chamados naturais, que determinam a ação no sentido de se promover a conservação e a manutenção da vida; b) aqueles denominados fantásticos, fundamentados na opinião comum e que geram agitação da mente na busca da honra e do poder; e c) os desejos racionais que determinam a vontade e a ação pelo cálculo racional que avalia os meios e as condições de satisfação dos outros desejos, contrariando-os (JORGE FILHO, 1992, p. 40-53)

And here we have the plain *difference between the State of Nature, and the State of War*, which however some Men have confounded, are as far distant, as a State of Peace, Good Will, Mutual Assistance, and Preservation, and a State of Enmity, Malice, Violence, and Mutual Destruction are one from another. Men living together according to reason, without a common Superior on Earth, with Authority to judge between them, is *properly the State of Nature*. But force, or a declared design of force upon the Person of another, where there is no common Superior on Earth to appeal to for relief, *is the State of War*. And 'tis the want of such an appeal gives a Man the Right of War even against an aggressor, though he be in Society and a fellow Subject [...] (LOCKE, 1960, p. 298)³¹.

Na visão de Locke, o estado de guerra é apenas uma exceção dentro do estado natural, de modo que não é constante e nem generalizado a toda humanidade. Ele decorre da falta do bom uso da racionalidade no sentido de observar a lei de natureza que guia a ação humana em direção à vivência harmoniosa na sociedade e da ausência de um poder comum e superior que julgue os conflitos. Por isso, a falta de uma análise mais acurada dos interesses e da ação humana gera dois motivos para se estabelecer o estado de guerra: a) a submissão de um indivíduo por outro sem consentimento; b) as disputas pela acumulação de bens.

a) No que tange a submissão de outrem sem seu consentimento, Locke recorre à lei natural para afirmar que a liberdade é direito inviolável, já que no estado natural não há um poder superior que fixe a submissão de um indivíduo a outro (Cf. LOCKE, 1960, p. 300; 1983, p. 42). A partir desse ordenamento, o uso da força e da violência para submeter a outrem e a falta de seu consentimento em tal aspecto, fere o direito natural à liberdade.

Fiel à perspectiva de fundamentar a ação humana na lei natural, Locke postula que a resistência é um direito fundamentado na liberdade quando o indivíduo é submetido ao poder de terceiros ou tem sua vida e bens atacados por outrem.

³¹ E nisto temos a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora certas pessoas tenham confundido, estão distantes um do outro como um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua. Quando os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza. Todavia, a força, ou um desígnio declarado de força, contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a Terra para quem apelar, constitui o estado de guerra; e é a falta de tal apelo que dá ao homem o direito e guerra mesmo contra um agressor, embora esteja sem sociedade e seja igualmente súdito (LOCKE, 1983: 41).

Na visão de Locke, a submissão de terceiros, sem seu consentimento, implica que: “[...] that He Who attempts to get another Man into his Absolute Power, does thereby put himself into a State of War with him [...]” (LOCKE, 1960, p. 297) ³², pois quem foi submetido valerá de todas suas forças para sair dessa condição, de modo que ambas as vidas são expostas ao poder e ameaça mútuos.

b) as disputas pela acumulação de bens: A segunda motivação para se declarar estado de guerra está na questão da propriedade, ou seja, no fato de que o acesso aos bens disponibilizados pela natureza para uso comum se tornar, pelo trabalho, propriedade privada de alguns, além de estar submetida a possíveis ataques de terceiros.

Neste sentido, Locke faz do trabalho um instrumento para estabelecer e justificar a propriedade privada como direito natural, tendo em vista que aquilo que a natureza disponibiliza como bem comunitário, torna-se algo próprio do indivíduo, incorporado ao seu ser e existência ³³ como posse particular ³⁴.

Na visão de Locke, o desrespeito à propriedade privada, configurado pela tentativa de tomar pela força, para si, o que pertence a outrem é um dos motivos para se estabelecer o estado de guerra, visto que quem se dispõe a atacar a propriedade alheia está também inclinado a tirar a liberdade do outro (Cf. LOCKE, 1960, p. 296-297; 1983, p. 40-41).

Pode-se perceber, então, que outro argumento dessa discussão de Locke sobre o estado de guerra está focado na questão da propriedade por dois fatores. Primeiro compreende-se que pelo trabalho e pela criação da moeda os indivíduos puderam acumular bens para além daquilo que é necessário para a manutenção da vida. Em segundo lugar, a ambição humana faz com que eles deixem de compartilhar comunitariamente aquilo que a natureza oferece para todas as pessoas. Por conseguinte, tais práticas privam o direito das outras pessoas acessarem aqueles benefícios comuns (Cf. LOCKE, 1960, p. 312-313; 1983, p. 49), desmantelando a convivência harmoniosa do estado natural.

³² “[...] que aquele que tenta colocar a outrem sob poder absoluto põe-se em estado de guerra com ele” (LOCKE, 1983:40),

³³ A este respeito, LASLETT esclarece que a propriedade é em si algo distinto do indivíduo, ou seja, não está é próprio do ser humano. Contudo, pelo trabalho, ela se torna parte do indivíduo, podendo ser, ao contrário do indivíduo, alienada (Cf. 2003: 257).

³⁴ Aos olhos de Hume, a idéia de trabalho não é suficiente para confere propriedade de um bem, pois se requer um princípio imaginativo que promova a associação entre o produto do trabalho e o indivíduo que trabalha.

A situação é agravada porque não há no estado natural e nas condições de guerra entre os indivíduos um juiz imparcial dotado de autoridade para julgar os conflitos gerados pelo desrespeito ao direito de propriedade, permitindo-se que cada indivíduo, no uso de seu direito natural, puna os transgressores da propriedade privada.

Associado a isso, Locke lembra que o crescimento social e o surgimento das cidades levaram os indivíduos não só acumularem bens, mas também delimitarem territórios (Cf. LOCKE, 1960, p. 312-315; 1983, p. 49-50).

O desrespeito pela propriedade privada fere a lei natural ao gerar injustiça e romper com os laços de igualdade e com a possibilidade de manutenção da vida. A justificativa para tal comportamento estaria na situação de que somente algumas pessoas podem desfrutar dos bens disponibilizados para todos. O que, conseqüentemente, fortalece a tendência dos indivíduos atacarem a propriedade privada alheia, estabelecendo-se o estado de guerra.

Ora, se o estado de guerra não é generalizado e constante, surgindo do desrespeito à lei natural por alguns indivíduos que se aproveitam dos demais, despojando-os e submetendo os outros. Assim como é direito natural dos indivíduos resistirem ao poder do mais forte e imporem castigo aos infratores. Cabe questionar: por que adotar um recurso tão radical como a sociedade política como poder político responsável por realizar a lei e o direito natural? A motivação para a criação da sociedade política está na resolução do problema da propriedade privada, atendendo as demandas de todos os indivíduos, ou pretende resolver o problema de uma minoria que conseguiu acumular riquezas, legitimando essa propriedade? E ainda, essa descrição de Locke sobre o estado de guerra e suas causas não constitui a afirmação de certo egoísmo e individualismo tanto quanto aquele observado por Hobbes, justificando que o próprio interesse – preservar a riqueza acumulada - motiva a criação do estado?

Embora KUNTZ interprete que a propriedade privada seja constituída e legitimada pela lei natural que fixa os meios e limites do uso dos bens que a natureza disponibiliza, bem como possibilita o acúmulo dos bens pelo artifício da moeda (Cf. KUNTZ, 1998, p. 115), isso não exime a crítica a Locke no que tange a legalização da mesma pelo Estado. O problema político da propriedade privada não remete à sua origem, mas sim à sua justificação e legalização pela sociedade política, pois o Estado tem função instrumental, ou seja, é depositário da confiança

dos indivíduos para manter e assegurar a lei e todo direito natural, inclusive o de propriedade.

Por isso, mais uma vez é pertinente questionar mais uma vez se essa perspectiva de Locke não constitui na demonstração do interesse individual na defesa dos chamados direitos naturais dos indivíduos.

OLIVEIRA observa que o individualismo de Locke guarda diferenças consideráveis em relação ao hobbesiano, tendo-se em vista que os indivíduos não se preocupam apenas com a autopreservação como pensou Hobbes. Para a intérprete, o individualismo lockeano caracteriza-se pela independência que os humanos guardam entre si no estado natural, de maneira que a sociabilidade derivada do arbítrio e liberdade de cada indivíduo instaura um novo estágio humano (Cf. OLIVEIRA, 2006, p. 63-64).

Nesse mesmo sentido, LASLETT (Cf. 2003, p. 245-246) e POLIN (c) (Cf. 2003, p. 159-162) afirmam que pela independência natural uns dos outros, os indivíduos tornam-se seres livres e iguais, senhores de si e de seu corpo, de maneira que a hierarquia e diferenciação entre os indivíduos só pode ocorrer como decorrência de suas deliberações e vontade.

Para KUNTZ, outro diferencial do indivíduo no estado natural lockeano caracteriza-se por negar que o ser humano seja determinado apenas por paixões violentas e cálculos voltados para a satisfação das mesmas (Cf. 1998, p. 96), ou que ele viva de forma isolada, em constante competição e guerra com os demais da espécie. Para a intérprete, há um conjunto de valores que permeia a vida comunitária e pessoal dos indivíduos - principalmente a “percepção do outro como um semelhante” (Cf. 1998, p. 111). O que favorece uma passagem mais suave do estado natural para a sociedade política.

Nesse sentido, OLIVEIRA analisa o sentido do bem público na filosofia de Locke, afirmando que, diferentemente da tradição aristotélica que o concebia como o bem de todos, em Locke, o poder público adquire a conotação de defesa dos indivíduos no todo da sociedade, desde que isso não gere prejuízo para o conjunto da coletividade. Para tanto, todos os indivíduos da comunidade devem seguir as normas estabelecidas para todas as pessoas, seguindo a lei natural (Cf. 2006, p. 70)

Ora, fazer da idéia de bem público instrumento para a defesa dos indivíduos na sociedade política, e não do todo, não implica a admissão de que o Estado é meio para a satisfação dos interesses dos indivíduos?

Inicialmente, Locke dá a entender que o Estado surge com um objetivo público: ser juiz imparcial na aplicação da lei natural, gerando o bem comum. Aparentemente, essa parece ser a motivação inicial dos indivíduos para se estabelecer a sociedade. Muito embora, a observação atenta possibilite perceber que os motivos reais e mais profundos para estabelecer a sociedade política estão fundamentados nos interesses individuais, na regulação da posse dos bens, justificando legalmente a propriedade privada. Se fosse diferente disso, haveria a renúncia de todos os direitos naturais em favor do Estado para que ele os administrasse.

Independente do individualismo, Locke sugere que, frente a possibilidade de guerras, a solução para os inconvenientes do desrespeito a lei natural está na renúncia do poder de punir as transgressões a um poder comum. Isto é, capaz de estabelecer leis positivas e de juízes dotados de poder suficiente para promover justiça e apaziguar as relações entre os indivíduos.

POLIN (c) compreende que o papel da sociedade política não se restringe a promover a passagem do estado natural, marcado pela brutalidade, para uma condição de sociabilidade. Em sua visão, o ser humano se reconhece como membro de uma sociedade natural e da espécie humana, de maneira que esta condição exige dele a observância dos ditames da razão e a superação da parcialidade de seus julgamentos (Cf. 2003, p. 169).

Neste sentido, compreende-se que, no pensamento de Locke o estabelecimento dessa nova natureza, seja ela chamada de cultura ou civilização, não implica em domesticação do ser humano selvagem, como pensou Hobbes.

Mas, quais são as motivações para os indivíduos maiores concordarem com a criação de um poder comum e se submeterem à autoridade alheia? Quais as razões para manterem a sociedade política em períodos posteriores ao contrato original?

Em primeiro lugar, Locke considera que o medo não é a razão que leva os indivíduos a consentirem em criar e manter a sociedade política. Para ele, as instituições políticas são produtos do interesse dos indivíduos em restringirem os seus julgamentos parciais acerca do direito natural à propriedade. Daí a

necessidade de se limitar os poderes individuais e de se estabelecer artifícios que possibilitem aos indivíduos viver de forma segura, confortável e pacífica na sociedade.

Neste sentido, ele se depara com o problema acerca da passagem do estado natural para o Estado, respeitando os preceitos da lei natural, e de modo especial, o direito à liberdade e à propriedade dos indivíduos.

Locke procura elaborar uma solução coerente com a sua tese do direito natural ao sustentar que a sociedade e a obediência política só podem decorrer da liberdade dos indivíduos, ou seja, da deliberação voluntária e do consentimento dos indivíduos em confiar a terceiros o direito e o poder de julgar os conflitos.

Salienta-se que só, e somente só, o interesse em conservar os direitos naturais – vida, liberdade e posses – proporciona o consentimento dos indivíduos em estabelecer e legitimar os governos ao longo do tempo, atribuindo-lhes o caráter de poder comum e superior, responsável por estabelecer de leis fixas, julgar imparcialmente os conflitos entre os indivíduos, obrigando-os a obedecerem as leis positivas estabelecidas.

Compreende-se que a concordância e a decisão de estabelecer a sociedade é o interesse dos indivíduos pelo que lhes gera maior benefício e “utilidade”. Logo, a renúncia do direito de julgar individualmente os conflitos no estado natural a favor de outras condições de vida e organização social é avaliada como melhor que a manutenção das condições de insegurança presentes naquele estágio natural.

Por essa razão, os indivíduos decidem renunciar a favor da sociedade política ou de um poder comum - mediante contratos - o direito natural de julgar as contendas ³⁵, compreendendo que tal instituição “[...] nor subsist without having in it

³⁵ OLIVEIRA considera que a confiança é a base que permite aos indivíduos concordarem em estabelecer o Estado, delegando-lhe o direito de julgar os conflitos e punir os crimes (Cf. 2006: 71). Entretanto, é preciso questionar a necessidade de se estabelecer cláusula contratual assegurando o direito de resistência ao governo se há essa confiança ou esperança dos indivíduos de que o Estado se constitua em juiz imparcial dos conflitos.

Da mesma maneira, é questionável a interpretação de POLIN (c), segundo a qual o contrato não é o princípio da sociedade política e sim a decisão dos indivíduos em constituir e compor uma comunidade reguladora das relações individuais (Cf. 2003: 172). É evidente, na teoria de Locke, que só a decisão expressa funda as instituições políticas. Entretanto, ainda assim, o contrato é uma necessidade nessa filosofia, como mecanismo de posituação e consolidação das decisões.

self the Power to preserve the Property, and in order thereunto punish the Offences of all those of that Society [...]” (LOCKE, 1960, p. 342) ³⁶.

Logo, percebe-se que, tal como em Hobbes, os direitos naturais funcionam na filosofia política como parâmetro de análise racional dos comportamentos a serem adotados e dos benefícios possíveis da criação da sociedade política (Cf. ULHOA, 1996, p. 119), gerando o interesse por eles e a consequente renúncia do direito de julgar e impor penas contra quem fere seus direitos (Cf. LOCKE, 1960, p. 342; 1983, p. 67).

No entanto, tais interesses e a ideia de consentimento propostos por Locke não se resumem a elementos condicionais para o estabelecimento da sociedade política no estado natural, pois, uma vez que o Estado foi criado, ele também precisa ser legitimado pelo consentimento de cada indivíduo que se adquire maioria nas gerações posteriores.

Como os filhos de uma família abandonam naturalmente a condição de dependência em relação aos pais ao atingirem maturidade física e racional, Locke pondera que o poder político não pode se constituir uma extensão do governo dos pais sobre os filhos, visto que este é restrito ao período da infância humana (Cf. LOCKE, 1960, p. 326-329; 1983, p. 58-59).

Neste sentido, a conquista da maioria pelos seres humanos é representada para Locke, tanto no estado natural como no Estado, como o momento em que as pessoas desenvolvem a racionalidade, tornando-se indivíduo, isto é, como pessoas que desenvolveram a sua capacidade de pensar e refletir ³⁷; reconhecendo-se como seres livres ou independentes em relação aos pais e outras pessoas, bem como senhores de si e de seus corpos ³⁸.

Porém, a ideia de maioria no estado natural não tem apenas papel de demonstrar a diferença entre a sociedade familiar e a sociedade política. Dentro da perspectiva da lei e do direito natural defendidos por Locke, ela tem função dupla: a) demonstrar que o Estado só pode ser legitimado e justificado pelo consentimento expresso de indivíduos com uma racionalidade desenvolvida; b) defender que a

³⁶ “[...] não pode existir nem subsistir sem ter em si, o poder de preservar a propriedade e, para isso, castigar as ofensas de todos os membros dessa sociedade” (LOCKE, 1983: 67).

³⁷ Para LASLETT, no pensamento de Locke, a razão é soberana e o princípio que move os seres humanos para a cooperação mútua, diferenciando e elevando-os acima dos outros animais (Cf. 2003: 247-249).

³⁸ Acerca dessas idéias, conferir POLIN (c), 2003: 159-166.

sociedade política torna-se uma instituição estável, durável e legítima, ao longo do tempo, a partir do consentimento dos indivíduos de cada geração.

Locke reconhece que o estado natural é condição comum dos seres humanos, assim, ele não pode ser suprimido pela sociedade política. Os indivíduos que nascem no Estado derivado do contrato original, vivendo sob a tutela do poder dos pais, são detentores dos mesmos direitos que os indivíduos do estado natural primitivo.

A consequência da manutenção dessa prerrogativa do direito natural é a necessidade de que cada geração legitime e mantenha a sociedade política no momento em que cada ser humano torne-se maior.

Nesse aspecto, em relação ao pensamento de Hobbes, a teoria de Locke avança na discussão sobre a legitimação do Estado ao longo do tempo, rejeitando a tese de que as gerações posteriores ao contrato original estejam vinculadas aos acordos e promessas feitas pelos seus ancestrais.

Por essa via, Locke preserva o direito natural à liberdade dos indivíduos, requerendo que cada geração se pronuncie sobre a manutenção do governo.

Muito embora, a legitimação do Estado nos períodos posteriores ao contrato original não dependa exclusivamente da vontade dos indivíduos de gerações posteriores, visto que numa mesma sociedade é possível encontrar pessoas de gerações distintas com posicionamentos diferentes no que tange a manutenção ou não da sociedade política ou de um governante, estabelecendo conflitos políticos no seio da sociedade.

2 – HUME E O CONSENTIMENTO POLÍTICO

No capítulo anterior verificou-se como a ideia de estado de natureza e de direito natural possibilitam aos contratualistas - Hobbes e Locke - argumentos racionais para se justificar a instituição do Estado, a quem compete mediar os conflitos entre os indivíduos e garantir aquele dito direito.

Também se compreendeu que a passagem do estado natural para o civil e a legitimidade das instituições depende do desenvolvimento de um tipo de racionalidade e de paixões que conduzem os indivíduos a se submeterem ao governo segundo o consentimento expresso e voluntário. Para tanto, o egoísmo exagerado sofre modificações para que se estabeleça condições seguras e estáveis de conservação dos indivíduos. Em resumo, a legitimidade do governo está subordinada às ideias de consentimento e de contrato firmados como meios para se promover a mediação dos interesses individuais, bem como para regulamentar a vida e os comportamentos das pessoas na sociedade política.

Neste capítulo, por meio da análise da crítica e refutação de Hume ao contratualismo, será verificada a concepção humeana de consentimento político a partir dos seguintes aspectos: a) a perspectiva humeana de investigação política; b) o papel da razão na análise humeana da natureza humana e o estado natural; c) os princípios mentais geradores e legitimadores das instituições.

Embora, para Hume, **An enquiry concerning the principles of morals** seja a sua obra mais refinada, não se pode desconsiderar que o **Treatise of human nature** é o livro em que o filósofo escocês apresenta as idéias básicas de sua filosofia moral e política com maior minúcia, demarcando toda sua obra posterior. Dentre tais traços elementares, destacam-se a adoção do método experimental para a análise dos assuntos morais e, como consequência dela, a tese de que a razão não é ativa e suficiente para determinar a vontade e a ação das pessoas. Por isso, uma análise mais atenta do **THN** favorece a compreensão dos princípios mentais que influenciam a vontade das pessoas para o estabelecimento das instituições e para a delimitação da agência moral e política na filosofia de Hume.

Em primeiro lugar, um dos motivos para Hume adotar o método experimental para análise e compreensão dos assuntos humanos sucede da avaliação dos resultados das investigações que a metafísica racionalista promoveu e das suas consequências.

Nessa perspectiva, compreende-se que a metafísica racionalista não conquistou certezas e progressos satisfatórios nas suas análises. O que leva Hume a afirmar que ela não proporcionou o pleno desenvolvimento da razão e da filosofia. Isso se reflete na forma eloquente e na tagarelice que cada pesquisador expõe seus pontos de vista (Cf. **THN**, 1978, p. xiii-xv; **TNH**, 2001, p. 19-20), estabelecendo debates desnecessários e uma gama de conflitos insolúveis que, na visão de Hume, geram o ceticismo, o tédio e a morosidade.

Em segundo lugar, manifestam-se também preocupações com os destinos da sociedade humana, visto que a apresentação de certas teses políticas de cunho demonstrativo e religioso, bem como a defesa fanática e entusiasmada delas pode colocar em risco o ordenamento, a paz e estabilidade social.

Por isso, se para BOBBIO, Hobbes adota um modelo de explicação racionalista que considera estado natural e estado civil contraditórios, e na qual o último vem para corrigir o primeiro, contrariando a tendência de investigação de sua época que valorizava aspectos evolutivos e históricos das instituições (1991, p. 36-39). Os intérpretes da filosofia política de Hume tendem, de forma comum, a considerar que este realiza uma discussão política imparcial e secular, valendo-se da observação da realidade inglesa e não de ficções da razão (Cf. CHARRON, 1995, p. 171-172; BAGOLINI, 1947, p. 4-7; RODRÍGUEZ, 2000, p. 250-254; GOYARD-FABRE, 1988, p. 339-342).

Nesse mesmo sentido, HAAKONSSSEN (Cf. 1994, p. xvii-xviii) detalha que essa realidade inglesa, investigada e analisada por Hume, traz como característica central a disputa pelo trono inglês, fundamentada em teorias e guerras empreendidas pelos adeptos dos partidos *Tory* e *Whig*. Daí a importância que Hume dá para uma análise histórica e observacional da política que re-estabeleça a ordem e a paz na sociedade inglesa.

Também é possível perceber que embora Hume veja as teses religiosas como perniciosas, ele não se preocupa em refutá-las de forma detalhada como o faz com as ideias contratualistas, tendo em vista que os princípios da primeira são totalmente distantes e inacessíveis ao entendimento humano.

Frente a esse quadro, Hume entende que a filosofia deve abandonar os gabinetes de pesquisa e a cadeia de raciocínios abstratos e obscuros para se inserir no mundo, ou seja, voltar-se para o cotidiano da vida humana (Cf. **THN**, 1978, III; I; I; **TNH**, 2001, p. 495-496), com o intuito de fazer com que as conclusões das investigações estejam mais próximas da realidade histórica e da experiência.

Segundo essa perspectiva de investigação política, pode-se compreender que ela favorece a Hume um instrumento forte e plausível para a contestação das filosofias de Hobbes e Locke que fundamentaram a legitimidade das instituições no consentimento dos indivíduos em contratos.

Como o contratualismo de Hobbes promove a reconstituição do estado natural destacando a ausência de obrigações e de poder comum anterior à sociedade política, assim como, demonstrando o caráter necessário do Estado, Hume questiona a possibilidade concreta de se estabelecer e de se operacionalizar tal instituição e um conjunto de regras capazes de atuarem como mecanismo de regulação das relações humanas.

E será neste sentido, que ao se distanciar da observação da vida comum e da história que o contratualismo será tratado por Hume como expressão da especulação metafísica que explica e justifica as instituições políticas a partir de deduções e demonstrações geométricas.

Neste sentido metodológico contratualista, a sociedade política seria fundamentada na lei natural, ou seja, naquilo que a razão reconhece como preceito ou obrigação específica de fazer ou não fazer algo, bem como no direito natural ou na liberdade dos indivíduos agirem conforme suas vontades. Razões pelas quais, o Estado só seria considerado legítimo se derivado do livre e expresso consentimento dos indivíduos e sustentado no contrato firmado entre as partes no sentido de garantir os outros direitos naturais.

A partir da afirmação contratualista de que o Estado deveria originar, fundamentar e justificar-se por meio do livre consentimento dos indivíduos e do contrato firmado entre eles neste sentido, Hume compreende que tal tese é uma proposição que não se fundamenta na observação dos fatos e na história, tornando-se a fonte de disputas filosóficas e de conflito político que colocam em risco a manutenção da sociedade e a vida humana.

Ora, se a sociedade política não tem fundamento e justificação no consentimento dos indivíduos e nos pactos firmados entre eles e Hume veja

dificuldades em reconhecer no estado natural contratualista o fundamento do Estado, qual é a solução que Hume aponta para a esse problema político posto pelos contratualistas?

Hume não nega a importância de se investigar a natureza humana e de se constituir uma antropologia apontando-a como fundamento das instituições, tal como Hobbes e Locke haviam apontado.

Mas, embora exista essa concordância quanto a necessidade de elaboração de uma antropologia, a forma de abordagem da mesma são distintas entre os pensadores.

Se Hobbes encontrava-se admirado com os progressos conquistados pelas ciências naturais a partir da geometria de Euclides, Hume se espantava com os mesmos resultados gerados especialmente pela Física de Newton e pela adoção do método experimental. E essas admirações irão influenciar diretamente a metodologia adotada por cada um dos pensadores na abordagem do problema político moderno.

Hume, neste sentido, pretendendo aplicar a metodologia adotada pelas ciências naturais nos assuntos humanos, compreende que a solução para o problema moral e político acima descrito - bem como para de outras ciências - está na ciência do ser humano, visto que somente o ser humano é a fonte unificadora e criadora das diversas ciências.

Daí a importância que Hume confere para as investigações empíricas da natureza humana, visto que a compreensão dos poderes e faculdades mentais dos seres humanos e de seus limites deve anteceder qualquer outra forma de explicação da origem, fundamentos e legitimidade das instituições morais e políticas, conferindo-lhe o caminho seguro e sólido de ciência.

Em termos políticos, o caminho de pesquisa proposto por Hume pode ser entendido da seguinte forma: embora Hobbes e Locke procurassem fundamentar o governo sob o prisma da vontade e do consentimento dos indivíduos, estes princípios estão atrelados aos ditames *a priori* da lei natural que determina a obrigação de buscar a paz e de cumprir os pactos e contratos. Neste sentido, suas filosofias ressaltam que os contratos e as instituições não são, em sentido estrito, produtos da experiência, aprendizado e aperfeiçoamento humano ao longo do tempo. Elas são resultados da determinação da lei natural, ou seja, determinadas

pelos desejos e paixões e reconhecidas pelo cálculo racional dos indivíduos, assim como pela liberdade dos mesmos em relação às instituições.

Neste sentido, o artifício do contrato político constitui, em si mesmo, a realização daquilo que a lei natural determina e do direito natural dos indivíduos, regulando toda ação social e política e proporcionando a passagem do estado natural para o civil ³⁹.

Para Hume, a abordagem do problema político sob a perspectiva de um caminho dedutivo-demonstrativo não corresponde à realidade observada e à história, pois não compreende que o ser humano só pode ser determinado por aquilo que ele percebe a partir de sua experiência no mundo. Logo, presumir a existência da lei e do direito natural e fazer derivar de seus preceitos a necessidade do Estado, implica no reconhecimento de que os seres humanos são determinados por certas regras *a priori* e na rejeição da hipótese de que as instituições são artifícios gerados segundo os princípios experimentais da natureza humana. Assim, se existe alguma lei e direito natural, eles também devem fundamentar-se na natureza humana, segundo a experiência e a história. Daí a necessidade de se extrapolar a tese contratualista em busca dos fundamentos da sociedade política na experiência humana. Nas palavras de Hume:

Here then is the only expedient, from which we can hope for success in our philosophical researches, to leave the tedious lingering method, which we have hitherto followed, and instead of taking now and then a castle or village on the frontier, to march up directly to the capital or center of these sciences, to human nature itself; which being once masters of, we may every where else hope for an easy victory. From this station we may extend our

³⁹ A esse tipo de abordagem do problema moral e político Hume denomina filosofia demonstrativa, a qual ele procura contestar de forma veemente ao afirmar: “[...] As the operations of human understanding divide themselves into two kinds, the comparing of ideas, and the inferring of matter of fact; were virtue discover’d by the understanding; it must be an object of one of these operations, nor is there any third operation of the understanding, which can discover it. There has been an opinion very industriously propagated by certain philosophers, that morality is susceptible of demonstration; and tho’ no one has ever been able to advance a single step in those demonstrations; yet ’tis taken for granted, that this science may be brought to an equal certainty with geometry or algebra [...]” (TNH, 1978, III, I, I).

[...] como as operações do entendimento humano se dividem em dois tipos, a comparação de idéias e a inferência de questões de fato, se a virtude fosse descoberta pelo entendimento, teria de ser objeto de uma dessas operações, pois não há um terceiro tipo de operação do entendimento capaz de descobri-la. Certos filósofos propagaram persistentemente a opinião de que a moralidade é passível de demonstração. E, embora ninguém jamais tenha sido capaz de dar um único passo nessas demonstrações, dá-se por suposto que essa ciência pode alcançar uma certeza igual à da geometria ou da álgebra.” (TNH, 2001: 503).

conquests over all those sciences, which more intimately concern human life, and may afterwards proceed at leisure to discover more fully those, which are the objects of pure curiosity. There is no question of importance, whose decision is not compriz'd in the science of man; and there is none, which can be decided with any certainty, before we become acquainted with that science. In the pretending therefore to explain the principles of human nature, we in effect propose a compleat system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security (THN, 1978, xvi)⁴⁰.

Nessa tentativa de fundamentar a pesquisa filosófica dos assuntos humanos em princípios experimentais, Hume salienta que é importante ir ao centro de toda produção de conhecimento que é a natureza humana, visto que, por meio da ciência do ser humano, favorece-se a compreensão segura das outras formas de ciências, já que todas as questões importantes destas estão compreendidas na primeira.

Ao aplicar a citação na discussão política, pode-se perceber que, para Hume, ainda que Hobbes e Locke tenham se esforçado em especular e demonstrar as características do estado natural, não é suficiente abordá-los como meio para demonstrar a necessidade imediata do Estado naquela situação e para justificá-lo. Como todas as outras ciências fundamentam-se na ciência da natureza humana, primeiro é preciso analisar os princípios mentais das pessoas em cada estágio da organização humana na história, fazendo com que o caráter das instituições corresponda ao tipo de racionalidade humana de cada época.

Ao rejeitar o caminho demonstrativo adotado por Hobbes e Locke na abordagem da natureza humana como princípio explicativo e normativo das instituições, Hume considera que os meios pelos quais se processa a passagem do estado natural para o civil não podem ser determinados *a priori* pela lei natural. E tal tese justifica-se pelo fato de Hume conceber, com base na observação dos eventos

⁴⁰ Eis, pois, o único recurso capaz de conduzir nossas investigações filosóficas ao sucesso: abandonar o método moroso e entediante que seguimos até agora e, ao invés de tomar, vez por outra, um castelo ou aldeia na fronteira, marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana; estando nós de posse desta, podemos esperar uma vitória fácil em todos os outros terrenos. Partindo de tal posição, poderemos estender nossas conquistas a todas as ciências que concernem de perto à vida humana [lógica, moral, crítica e política], e então proceder calmamente à investigação mais completa daquelas que são objeto da pura curiosidade. Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança (TNH, 2001: 21-22).

humanos, que as instituições sociais e políticas são relativas à experiência histórica das comunidades.

Ele salienta que as instituições são reflexos ou efeitos das paixões e da racionalidade humana, sendo marcadas pelas circunstâncias e pela exigência de aperfeiçoamento em cada momento histórico, conforme as exigências dos princípios da natureza humana e da condição humana que atuam como sua causa mais simples (Cf. **THN**, 1978, xvi-xvii; **TNH**, 2001, p. 23).

Essa postura investigativa aponta para a necessidade de se analisar, para além da determinação da lei natural, portanto, sob o prisma da história e da experiência, quais são os princípios e operações mentais ou psicológicas que permitem as pessoas produzirem ciência, viverem em sociedade e a estabelecerem as mais variadas formas de instituições sociais e políticas. Segundo Hume, compreende-se que “[...] The sole end of logic is to explain the principles and operations of our reasoning faculty, and the nature of our ideas: morals and criticism regard our tastes and sentiments, and politics consider men as united in society, and dependent on each [...]”⁴¹ (**THN**, 1978, xv)⁴².

Frente às incertezas provocadas pela razão demonstrativa e à aplicação da perspectiva experimental nas investigações, Hume se propõe a analisar o papel da razão nas ciências e na determinação da vontade e ação humana.

⁴¹ Nas **EHU**, Hume mantém esse propósito esboçado no **THN** ao propor a pesquisa da “[...] nature of human understanding, and show, from an exact analysis of its powers and capacity [...]” (**EHU**, 1975, I, 7).

“[...] natureza do entendimento humano e mostrar, mediante uma análise exata de seus poderes e capacidade [...]” (1980: 138)

Da mesma forma, nas **EPM**, ele busca delimitar o papel da razão e do sentimento para compreender a origem e os fundamentos da moral, com base na experiência, “[...] and deducing general maxims from a comparison of particular instances[...]” (**EPM**, 1975, I, 138).

“[...] dedução de máximas gerais a partir de casos particulares [...]” (1995: 25-26).

⁴² “[...] a única finalidade da lógica é explicar os princípios e operações de nossas faculdades de raciocínio e a natureza de nossas idéias; a moral e a crítica tratam de nossos gostos e sentimentos; e a política considera os homens enquanto unidos em sociedade e dependentes uns dos outros”⁴² (**TNH**, 2001: 21).

2.1 – Razão e paixão na natureza humana

Segundo MONZANI (Cf. 1995, p. 65-66), a concepção tradicional de mundo físico fundamentava-se na defesa da existência de um cosmos ordenado e hierarquizado, da mesma maneira que o mundo ético seria determinado por valores objetivos hierarquizados, de modo especial pelo BEM que deveria ser conhecido, buscado e amado pelos indivíduos. Nesta hierarquia de valores que determinam as ações dos sujeitos, considera-se que o “amor ao Bem é que deverá guiar toda a dinâmica das suas paixões. O fim de todas as suas ações deve para aí tender” (MONZANI, 1995, p. 66).

Ainda para o interprete, o pensamento elaborado na Modernidade proporcionou a mudança radical nessa concepção tradicional de mundo físico e ético hierarquizado, rompendo com a subordinação dos indivíduos ao ordenamento e finalidade natural e objetiva até então vigentes. Para tanto, filósofos de variadas correntes de pensamento procuraram constituir uma nova antropologia sustentada no amplo debate de teorias acerca da organização, combinação e papel das paixões na natureza humana e suas influências sobre ação das pessoas (Cf. MONZANI, 1995, p. 65-67).

Neste sentido, ao percorrer um fio condutor das mudanças conceituais promovidas nos séculos XVII e XVIII, MONZANI considera que a discussão setecentista sobre o luxo, bem as idéias formuladas pela filosofia sistemática e o geometrismo dedutivo de Hobbes e suas decorrências, abalaram os fundamentos da tradição filosófica no que tange a soberania da razão na determinação da ação humana (Cf. MONZANI, 1995, p. 68-69).

Atento ao debate estabelecido entre os defensores acerca dessa nova concepção de mundo e de ética com a tradição filosófica, Hume também oferece sua contribuição para o debate acerca do papel da razão e das paixões na natureza humana ⁴³, afirmando de modo radical e cético no **THN** ⁴⁴, que a razão não exerce

⁴³ A partir da retomada do fio condutor das mudanças conceituais geradas na Modernidade realizada por MONZANI, percebe-se que a teoria das paixões de Hume é original, visto que, como bem afirma FIESER, tratados sobre paixões eram comuns desde a Renascença (Cf. FIESER, 1992, p. 1-3). Muito embora, ao aderir ao debate sobre a organização das paixões, Hume considere que dor e prazer sejam a causa primeira de todas as paixões.

⁴⁴ Acerca dessa discussão sobre o papel da razão e dos sentimentos nos assuntos morais e políticos, Hume mantém nas **EPM** o caráter elucidativo da razão, porém, acrescentando que: “[...] The only

papel ativo na determinação da vontade e ação das pessoas, já que ela: “[...] is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them” (THN, 1978, II, III, III) ⁴⁵.

Como a filosofia tradicional defende que a razão é superior as paixões e a primeira deve reprimir os impulsos da segunda, de modo que a vontade e ação humana sejam determinadas apenas e, exclusivamente, por princípios racionais, pode parecer que Hume pretenda inverter essa concepção ao afirmar que a razão é impotente em mover a vontade e conduta das pessoas. O que reforçaria as interpretações de que não há no pensamento de Hume espaço para a racionalidade.

Dizer que a razão não tem papel ativo na determinação da vontade é diferente de afirmar que ela não tenha papel algum nas questões práticas. E a perspectiva filosófica de Hume não está relacionada à ausência da razão, e sim no seu caráter limitado na determinação da vontade.

Por isso, a atenta observação leva a concluir que as paixões e a razão possuem outra conotação na filosofia de Hume ⁴⁶, já que os sentimentos são indispensáveis para a convivência humana, assim como são conciliáveis com os esclarecimentos feitos pela razão.

Neste sentido, Margarita COSTA interpreta que os conhecimentos não movem a ação, apenas geram a crença nos objetos da paixão e direciona a ação para um fim, ou seja, a razão tem papel de produzir esclarecimentos necessários para a ação, calculando fins e meios ⁴⁷, sem nunca a determinar (Cf. 1993/1994, p. 121-122).

object of reasoning is to discover the circumstances on both sides, which are common to these qualities; to observe that particular in which the estimable qualities agree on the one hand, and the blameable on the other; and thence to reach the foundation of ethics, and find those universal principles, from which all censure or approbation is ultimately derived [...]” (EPM, 1975, I, 138). O que lhe permitirá delimitar a natureza humana ou aquelas qualidades que os contratualistas chamavam naturais no primeiro estado humano.

“[...] a única tarefa do raciocínio é discernir as circunstâncias comuns, em cada um dos lados, a essas qualidades; observar aquelas características particulares em que concordam, de um lado, as qualidades estimáveis, e, de outro, as censuráveis; e a partir daí atingir o fundamento da ética e descobrir aqueles princípios universais dos quais se deriva, em última instância, toda censura ou aprovação [...]” (IPM, 1995: 25-26)

⁴⁵ “[...] é, e deve ser, apenas escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (TNH, 2001: 451).

⁴⁶ Neste trabalho não se pretende aprofundar a reflexão acerca da relação entre paixão e razão na filosofia de Hume, o que por si só já seria um tema para um trabalho de doutoramento. Todavia, essa abordagem mínima é importante para a compreensão dos elementos a que Hume recorre para refutar o contratualismo.

⁴⁷ Neste sentido, Hume se aproxima de Hobbes e Locke ao apontar que toda ação depende do cálculo racional. Muito embora o móbil para a ação seja a paixão.

Em primeiro lugar, em consonância com Hobbes, no **THN** Hume concebe que a vontade e todas as ações são determinadas pelos impulsos das paixões, de modo que a razão não tem capacidade e força suficiente para contrapô-las. Acerca disso ele nos diz:

[...] Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse; and if this contrary impulse ever arises from the reason, that latter faculty must have an original influence on the will, and must be able to cause, as well as hinder any act of volition. But if reason has no original influence, 'tis impossible it can withstand any principle, which has such an efficacy, or ever keep the mind in suspence a moment [...] (**THN**, 1978, II, III, III) ⁴⁸.

Como os contratualistas consideram que a marca essencial do estado natural é a determinação dos indivíduos pelo interesse próprio e pela parcialidade, enfim pela instabilidade das paixões, e, para Hume, uma paixão não pode ser contraposta pela razão, surge, então, um dilema: como é possível criar instituições refinadas do ponto de vista racional e com capacidade de controle social e político? Como promover a passagem do estado natural, predominantemente passional e instável, para a estabilidade das instituições? Se o Estado moderno é modelo de refinamento da razão humana, como ele poderia ser pensado nas condições de predominância das paixões mais violentas?

Essas questões são centrais na discussão política moderna, suscitadas e analisadas por diversos filósofos de correntes diversas. Como se demonstrou até aqui, a passagem do estado natural para o civil foi explicada a partir da análise dos princípios da natureza humana.

Hume seguirá o mesmo caminho inicialmente elaborado por Hobbes quanto aos princípios da vida social e política ao valorizar as paixões como centro intermediador da mudança de condição de vida humana, visto que a razão não tem

⁴⁸ [...] nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-lo, senão um impulso contrário; e para esse impulso contrário pudesse alguma vez resultar da razão, esta última faculdade teria de exercer uma influência original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como de impedir, qualquer ato volitivo. Mas se a razão não possui uma influência original, é impossível que possa fazer frente a um princípio com essa eficácia, ou que possa manter a mente em suspenso por um instante sequer [...] (**TNH**, 2001: 450-451).

nenhum poder ativo para conduzir as pessoas ao estabelecimento de qualquer tipo de instituição, nem para motivar a adesão a ela.

Por isso, ele considera que a expectativa da tradição filosófica de que os interesses dos indivíduos sejam modificados apenas por meio da determinação da vontade por preceitos derivados da razão é equivocada. Dito de outra maneira, ele compreende que a razão não pode modificar ou opor sozinha à natureza humana passional. A razão possui papel meramente elucidativo dos fatos ou de determinação de causas e efeitos que permitam calcular os meios para a efetivação de uma ação (Cf. **THN**, 1978, II; III; III; **TNH**, 2001, p. 452-453).

Ora, se a razão não é capaz de promover oposição às paixões e o estado natural humano é determinado pelas últimas, Hume entende que o conflito entre paixão e razão é apenas ilusório. E essa ilusão sucede pela não percepção de que uma paixão só pode ser oposta por outra paixão que venha redirecionar os interesses das pessoas de forma calma, ou seja, sem “[...] no disorder in the soul [...]”⁴⁹ (**THN**, 1978, II; III; III; **TNH**, 2001, p. 453).

À paixão que se contrapõe os impulsos violentos de outras paixões, Hume denomina de paixão calma, tais “[...] such as benevolence and resentment, the love of life, and kindness to children; or general appetite to good, and version to evil, consider’d merely as such [...]”⁵⁰ (**THN**, 1978, II; III; III). Como essas paixões são “serenas”, tais como as características frias da razão, elas são constantemente confundidas ou tratadas como se fossem apenas determinações da última.

Ao aperfeiçoar as idéias traçadas no **THN**, Hume mantém nas **EHU** a concepção de que a ação é movida por paixões calmas e violentas e que a razão apenas esclarece os objetos e os meios para a satisfação delas. Nesse sentido, ele acrescenta que, ao observar as operações da mente humana e a história, conclui-se que as inclinações que tendem a determinar a ação das pessoas de forma regular, constante e uniforme são as mesmas. Nos termos de Hume:

⁴⁹ Essa concepção será devidamente tratada mais adiante na abordagem das questões relativas à natureza humana e à necessidade de redirecionamento das paixões. “[...] nenhuma desordem na [...]” (**TNH**, 2001: 453).

⁵⁰ “[...] como a benevolência e o ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças; ou então são o apetite geral pelo bem e a aversão ao mal, considerados meramente enquanto tais” (**TNH**, 2001: 453).

It is universally acknowledged that there is a great uniformity among the actions of men, in all nations and ages, and that human nature remains still the same, in its principles and operations. The same motives always produce the same actions. The same events follow from the same causes. Ambition, avarice, self-love, vanity, friendship, generosity, public spirit: these passions, mixed in various degrees, and distributed through society, have been, from the beginning of the world, and still are, the source of all the actions and enterprises, which have ever been observed among mankind. Would you know the sentiments, inclinations, and course of life of the Greeks and Romans? Study well the temper and actions of the French and English: You cannot be much mistaken in transferring to the former *most* of the observations which you have made with regard to the latter. Mankind are so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in this particular (EHU, 1975, p. VIII, 65)⁵¹.

Embora seja amplamente concebido que as paixões possuem caráter volátil e inconstante, bem como se reconheça que elas movem os seres humanos em diversas direções - gerando contradições e conflitos -, para Hume, a observação da história permite concluir e crer que o comportamento humano manifesta-se de modo regular e uniforme. Isto é, há poucas variações tanto na maneira de pensar como no modo de agir dos seres humanos.

A regularidade e constância na conduta das pessoas possibilitam ao filósofo conhecer a natureza humana e a induzir que, necessariamente, as causas dos comportamentos são as mesmas em todas as épocas e localidades, que são as mesmas paixões que determinam as escolhas e as ações.

Nesse aspecto, a teoria das ideias e das paixões e a teoria moral e política de Hume tornam-se confluentes, pois se considera que as operações mentais humanas são as mesmas tanto para a compreensão dos fatos naturais quanto do comportamento humano.

Por essa via, com base na experiência e observação e no hábito de associar atos com inclinações, conclui-se que as qualidades gerais da espécie

⁵¹ Admite-se universalmente que existe uma uniformidade entre as ações dos homens em todas as nações e idades, e que a natureza humana permanece sempre a mesma em seus princípios e operações. Os mesmos motivos sempre produzem as mesmas ações. Os mesmos acontecimentos seguem-se às mesmas causas. A ambição, avareza, o amor próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público: estas paixões, misturadas em vários graus e distribuídas através da sociedade, têm sido desde o começo do mundo e continuam a ser a origem de todas as ações e empreendimentos que já foram observados entre os homens. Quereis conhecer os sentimentos, inclinações e gênero de vida dos gregos e romanos? Estudai bem a índole e as ações dos franceses e ingleses: não podereis enganar-vos muito se transferirdes para os primeiros a maioria das observações que tiverdes feito sobre os segundos. A humanidade é mais ou menos a mesma em todas as épocas e lugares, de tal sorte que a História nada tem de novo ou de estranho para nos contar sob este aspecto (IEH, 1980: 169).

humana são regulares e uniformes. Conseqüentemente, como necessidade inferida, a experiência passada favorece a crença e a expectativa de que das mesmas causas advenham os mesmos efeitos e das mesmas motivações ou paixões sejam empreendidas as mesmas ações já experimentadas (Cf. **THN**, 1978, II; III; I; **TNH**, 2001, p. 439-445; **EHU**, 1975, p. VIII, 63-70; **IEH**, 1980, p. 168-171).

Contudo, essa é uma tese que coloca em questão a possibilidade de transformação nos rumos da história e da própria humanidade e que MONTEIRO considera importante esclarecer, visto que é preciso distinguir os princípios da natureza humana com a natureza humana em si, até porque constante e uniforme são os princípios e não a outra. Nas suas palavras:

[...] A 'uniformidade' é a marca dos princípios da natureza humana – a associação de idéias, o hábito, as paixões [...]. O que a teoria política nos vai mostrar é que esses princípios, conforme as circunstâncias exteriores encontradas pelo homem em sua vida concreta, podem dar origem a um desenvolvimento maior ou menor de tendências e características humanas diferentes, e por vezes até opostas (MONTEIRO, 1975, p. 35).

Atento aos limites do entendimento humano, o filósofo escocês compreende que não compete ao filósofo especular racionalmente um estado natural fictício ou muito menos buscar em fatos distantes e remotos as causas dos problemas morais e políticos e as suas soluções. A partir do método experimental, basta que se observe os princípios da ação das pessoas ou da natureza humana ao longo da história.

Por isso, a história e o historiador têm como papel “[...] to discover the constant and universal principles of human nature, by showing men in all varieties of circumstances and situations, and furnishing us with materials from which we may form our observations and become acquainted with the regular springs of human action and behaviour [...]”⁵² (; **EHU**, 1975, p. VIII, 65)⁵³.

⁵² “[...] principal utilidade descobrir os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens em todas as variedades de circunstâncias e situações e fornecendo-nos materiais para nossas observações sobre os móveis habituais da ação e conduta humana” (**IEH**, 1980: 169).

⁵³ Nas **EPM**, Hume procura seguir o mesmo caminho investigativo para estabelecer os princípios da moral ao afirmar que “[...] In order to attain this purpose, we shall endeavour to follow a very simple method: we shall analyse that complication of mental qualities, which form what, in common life, we call Personal Merit: we shall consider every attribute of the mind, which renders a man an object either

Como o filósofo historiador possui essa função de averiguar os caracteres constantes e gerais da humanidade, constatando sua constituição ou natureza, de certo modo esse diagnóstico assemelha-se à pesquisa dos contratualistas que procuraram investigar um estado natural da humanidade antes da sociedade política. Porém, com a especificidade da caracterização humeana da humanidade não se valer de caminho da demonstração geométrica, e sim de uma constatação fundada na observação e na experiência histórica.

Assim, ao utilizar o método experimental nos assuntos humanos, Hume pode inferir que:

[...] Ambition, avarice, self-love, vanity, friendship, generosity, public spirit: these passions, mixed in various degrees, and distributed through society, have been, from the beginning of the world, and still are, the source of all the actions and enterprises, which have ever been observed among mankind [...] (EHU, 1975, p. VIII, 65)⁵⁴.

Mais interessado em encontrar os traços comuns da humanidade pela observação da conduta das pessoas ao longo da história e a experiência, Hume descarta a especulação acerca de um estado natural anterior à vida social.

Mas até que ponto a pesquisa de Hume acerca da natureza humana não tem o mesmo caráter de investigação do estado natural dos contratualistas?

No que se refere à diferença de Hume em relação ao estado natural de Hobbes e de Locke nota-se, em primeiro lugar, que Hume não especula

of esteem and affection, or of hatred and contempt; every habit or sentiment or faculty, which, if ascribed to any person, implies either praise or blame, and may enter into any panegyric or satire of his character and manners [...]” (EPM, 1975, I, 138). No caso da EPM, Hume esquematiza um quadro que exprime o conjunto de paixões que movem as pessoas. Contempladas por um observador externo, tais inclinações ou qualidades de um agente são avaliadas e organizadas por Hume da seguinte forma: a) qualidades úteis a nós mesmos; b) qualidades imediatamente agradáveis a nós mesmos; c) qualidades imediatamente agradáveis aos outros.

“[...] Para alcançar esse objetivo, esforçar-nos-emos para seguir um método bastante simples: vamos analisar o complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana chamamos de *mérito pessoal*; vamos considerar que todos os atributos do espírito que fazem de alguém um objeto seja de estima e afeição, seja de ódio de desprezo; todos os hábitos, sentimentos ou faculdades que, atribuídos a uma pessoa qualquer implicam ou louvor ou censura, e poderiam figurar em algum panegírico ou sátira de seu caráter e maneiras” (IPM, 1995: 25).

⁵⁴ [...] ambição, avareza, o amor próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público: estas paixões, misturadas em vários graus e distribuídas através da sociedade, têm sido desde o começo do mundo e continuam a ser a origem de todas as ações e empreendimentos que já foram observados entre os homens (IEH, 1980: 169).

racionalmente o estado primitivo e nem formula uma hipótese *a priori* acerca de como seria o mesmo, muito menos procura a essência do ser primitivo, projetando-a como característica universal dos indivíduos em todas as épocas e lugares, como fizera Locke.

A perspectiva humeana de investigação da natureza humana parte da observação da conduta do ser humano ao longo da história, procurando verificar o que há de constante e uniforme na mesma. Por essa via, ele compreende que o ser humano agiu e age segundo as mesmas motivações em todas as épocas e lugares. Neste sentido, ele infere o seguinte retrato da natureza humana:

a) Egoísmo e parcialidade humana: Como se tem reforçado, tanto para os contratualistas como para Hume, a ação humana é determinada pelas paixões. Desse modo, a ambição, a avareza, o amor próprio são motivações fortes e inegáveis para as ações humanas em todas as épocas e lugares. Disso é possível inferir, pela experiência e observação, que elas são características próprias da natureza humana, assim como o egoísmo. Mas qual é a essência desse egoísmo e parcialidade das pessoas? Elas são as motivações primeiras da ação humana como pensaram Hobbes e Locke?

Vê-se que, para Hobbes, o egoísmo é móbil fundamental da ação dos indivíduos seja no estado natural ou na sociedade política, visto que a renúncia dos direitos naturais a favor de um juiz imparcial decorre da análise dos benefícios e garantias de satisfação dos interesses particulares. O que na visão de MONZANI, demonstra “a capacidade do egoísmo se metamorfosear, de se disfarçar, inclusive no seu oposto” (MONZANI, 1995, p. 95), possibilita encontrar na filosofia de Hobbes dois tipos de egoísmo, a saber: a) pleno; b) mitigado (MONZANI, 1995, p. 95).

GREENLEAF considera que uma interpretação tradicional da filosofia de Hobbes aponta que o individualismo descrito no estado natural consolida-se em empecilho para passagem do estado natural para o civil, justificando que falta ao indivíduo hobbesiano um fundamento ético que lhe permita criar o Estado para além dos seus interesses egoístas. Assim o Estado é tratado como meio para a satisfação dos indivíduos.

Contra a interpretação tradicional, o intérprete compreende que há na teoria de Hobbes um conjunto de regras de prudência, ditadas pela lei natural, que possibilitam o estabelecimento do Estado, sem que ele seja necessariamente meio

absoluto para a satisfação dos interesses egoístas dos indivíduos (Cf. GREENLEAF, 2003, p. 60).

Tais afirmações permitem questionar: por acaso, o egoísmo deixa de ser egoísmo pelo fato de se tornar mitigado? Se ele sofre mutações e se torna menos violento ou exagerado isso implicaria na sua transformação em sentimentos humanitários e em paixões naturais a favor de outras pessoas?

A resposta parece ser negativa, pois ainda que os indivíduos do estado natural tenham procurado viver em paz a partir do seguimento dos ditames da lei natural, eles continuam sem conhecer qualquer experiência de colaboração desinteressada e humanitária que fundamenta qualquer tipo de associação. Logo, a motivação para o estabelecimento da sociedade política continua sendo o desejo de preservação de si mesmos.

Embora Hobbes reconheça que o ser humano é dotado de pensamento e com capacidade de avaliação das paixões e de agir com prudência, não é possível negar, como bem afirma FERREJOHN (Cf. 2001), que a humanidade é caracterizada como individualista e violenta, de maneira que uma pessoa é vista como um lobo ou um deus.

Por isso, OLIVEIRA considera que a perspectiva de aplicação da metodologia científica natural na análise política conduz Hobbes a buscar e reconhecer no indivíduo a base do ordenamento político, rompendo com a interpretação religiosa da política (Cf. 2006, p. 43).

Logo, compreende-se que a recorrência ao individualismo constituiria recurso metodológico para demonstrar que o desordenamento da vida no estado natural deve ser superado pelo ordenamento racional estabelecido pelo artifício humano no sentido de proporcionar a vida segura e pacífica no Estado. Consequentemente, do ponto de vista científico, a sociedade política seria semelhante aos outros engenhos criados pelas ciências naturais (Cf. OLIVEIRA, 2006, p. 43).

POLIN (b) também entende que o individualismo possui caráter metodológico no pensamento de Hobbes, voltando-se para uma análise da ação política (Cf. 2003, p. 134). Isto é, como meio e alicerce para a construção do Estado e não mero instrumento para assegurar ou positivar direitos naturais, visto que pela desconfiança e ataques mútuos entre os indivíduos, ninguém pode se considerar detentor de direitos de fato. Logo, eles não passam de pseudodireitos.

Para além do debate atual sobre a negatividade ou positividade dessa caracterização hobbesiana da natureza humana, é preciso ter claro que esse retrato chamou a atenção de Hume, levando-o a uma crítica radical ao pensamento de Hobbes.

Hume considera que estado natural descrito por Hobbes é extremamente negativo, na medida em que representa os indivíduos vivendo em um estado em que os indivíduos são determinados pelo desejo de satisfação de si mesmos, pela disputa e pela guerra constante entre eles. Em outros termos, numa condição miserável de desconfiança e temor que impossibilita que algo de constante e seguro seja erigido e que se possa viver em paz e segurança.

Hume concorda com Hobbes que uma paixão sofre variações e mutações. Muito embora, Hume discorde que o egoísmo seja o móbil principal e absoluto da ação da humana, assim como não admite que outras paixões calmas sejam confundidas ou tratadas como egoísmo disfarçado ⁵⁵.

Como, para Hume, essa visão acerca dos princípios da natureza humana apontada por Hobbes e outros pensadores da posteridade não possui referência na realidade humana observada, Hume torna a questão do egoísmo um tema recorrente em seus escritos morais e políticos, afirmando que:

[...] I am sensible, that, generally speaking, the representations of this quality have been carried much too far; and that the descriptions, which certain philosophers delight so much to form of mankind in this particular, are as wide of nature as any accounts of monsters, which we meet with in fables and romances [...] (THN, 1978, III; II; II) ⁵⁶.

Seja contra o egoísmo exagerado ou contra o egoísmo mitigado (Cf. MONZANI, 1995, p. 91), Hume defende a existência de outro tipo de paixão que influencia a conduta humana de forma mais constante e uniforme para além do desejo de preservação de si. Para ele, essa motivação manifesta como parcialidade

⁵⁵ Sobre o amor a si mesmo ou egoísmo disfarçado, Hume dedica o Apêndice II da EPM à refutação dessa tese, apresentando, dentre outros argumentos, a contrariedade da mesma ao sentimento comum da humanidade (Cf. EPM, Appendix II, 247-254; IPM, 1995, 187-196).

⁵⁶ [...] estou consciente de que, falando de maneira geral, tem havido muito exagero na representação dessa qualidade; alguns filósofos se deleitam em fornecer sobre esse aspecto da humanidade descrições tão afastadas da natureza quanto às narrativas sobre monstros que encontramos em fábulas e romances [...] (Cf. TNH, 2001: 527).

gradativa, pois primeiro procura-se satisfazer a si e aos parentes mais próximos, em segundo lugar os amigos e, em último lugar, as pessoas desconhecidas.

Nesse sentido, Hume reforça no **THN** que a parcialidade é a grande vilã na convivência humana ⁵⁷, na medida em que ela desvia as pessoas dos interesses mais gerais e sociais, fazendo com elas optem pela satisfação das inclinações mais imediatas, atentando-se primeiro para si e os mais próximos e em último lugar para as outras pessoas, gerando prejuízos a terceiros. Sobre essas idéias ele nos afirma:

[...] Now it appears, that in the original frame of our mind, our strongest attention is confin'd to ourselves; our next is extended to our relations and acquaintance; and 'tis only the weakest which reaches to strangers and indifferent persons. This partiality, then, and unequal affection, must not only have any influence on our behaviour and conduct in society, but even on our ideas of vice and virtue; so as to make us regard any remarkable transgression of such a degree of partiality, either by too great an enlargement, or contraction of the affections, as vicious and immoral [...]. (**THN**, 1978, III; II; II) ⁵⁸.

Na continuidade das suas investigações acerca dos princípios mentais do ser humano, Hume reflete acerca das causas dessa parcialidade humana. Disso, ele conclui que a imaginação aguça o desejo pelos objetos por meio de ideias vívidas e pela proximidade deles, ou seja, uma vez dotado de certo interesse por algo, a força da ideia do objeto, associada com a sua proximidade no tempo e no espaço, confere-lhe um reforço adicional na determinação da vontade. Por essa via, os objetos da paixão que oferecem vantagens mais plausíveis de serem realizadas exercem maior influência sobre as paixões e vontade, determinando a ação. Sobre isso ele nos diz:

⁵⁷ Essa concepção de que o problema da convivência humana é parcialidade aproxima Hume em relação a teoria de Locke. Muito embora, Hume seja mais minucioso que Locke, apontando como sucede essa parcialidade. Neste sentido, Locke apenas enfatiza apenas que o indivíduo não julga os conflitos em torno do direito natural de forma racional e imparcial. Consequentemente, seus julgamentos são feitos do ponto de vista do direito do próprio indivíduo, sem considerar os outros indivíduos que convivem com ele.

⁵⁸ Ora, é manifesto que, na estrutura original da nossa mente, nosso maior grau de atenção se dirige a nós mesmos; logo abaixo, está a atenção que dirigimos aos nossos parentes e amigos; e só o mais leve grau se volta para estranhos e as pessoas que nos são indiferentes. Essa parcialidade, portanto, e essa afeição desigual têm de influenciar não somente nosso comportamento e conduta social, mas também nossas idéias e vício e virtude, para nos fazer considerar como viciosa e imoral qualquer transgressão significativa desses graus de parcialidade, seja por uma intensificação exagerada, seja por uma restrição de afeição (**TNH**, 2001: 529).

It has been observ'd, in treating of the passions, that men are mightily govern'd by the imagination, and proportion their affections more to the light, under which any object appears to them, than to its real an intrinsic value. What strikes upon them with a strong an lively idea commonly prevails above what lies in a more obscure light; and it must be a great superiority of value, that is able to compensate this advantage. Now as every thing, that is contiguous to us, either in space or time, strikes upon us with such an idea, it has a proportional effect on the will and passions, and commonly operates with more force than any object, that lies in a more distant and obscure light. Tho' we may be fully convinc'd, that the latter object excels the former, we are not able to regulate our actions by this judgment; but yield to the solicitations of our passions, which always plead in favour of whatever is near and contiguous (THN, 1978, III; II; VII)⁵⁹.

Em segundo lugar, a teoria das paixões de Hume compreende que a natureza humana tende a preferir o objeto imediato sem avaliar as condições que o envolvem (THN, 1978, III; II; VII TNH, 2001, p. 575), ou seja, segue-se uma tendência passional sem que se promova a análise minuciosa do mesmo. Assim, os objetos mais distantes são preteridos, pois suas qualidades também não são consideradas.

Visto que na filosofia das paixões proposta por Hume os sentimentos e as paixões são intensificados conforme a aproximação ou distanciamento dos seus objetos, ele infere que a tendência humana em promover o benefício das pessoas mais próximas é mais forte do que a inclinação pela promoção do bem de estranhos. E para tanto, ele justifica que elas guardam relações mais íntimas com o sujeito da paixão.

Mas, até que ponto esse argumento humeano não é apenas um subterfúgio para o seu individualismo? A defesa de que há níveis de parcialidade e de egoísmo não redundaria no reconhecimento de que as pessoas são individualistas?

Para resolver essas questões é preciso reconhecer que a perspectiva cética de Hume não lhe permite reconhecer a existência de uma necessidade absoluta seja nos fenômenos naturais como nos humanos.

⁵⁹ Quando tratamos das paixões, observamos que os homens são poderosamente governados pela imaginação e proporcionam seus afetos mais à perspectiva pela qual um objeto aparece que a seu valor real e intrínseco. Aquilo que lhes toca com uma idéia forte e vívida comumente prevalece sobre o que é obscuro, sendo preciso ter um valor muito superior para compensar essa desvantagem. Ora, como todo objeto que nos é contíguo, no tempo e no espaço, toca-nos com uma idéia desse tipo, ele exerce um efeito proporcional sobre a vontade e as paixões e comumente atua com mais força que qualquer objeto mais distante e obscuro. Mesmo que estejamos plenamente convencidos de que este último objeto supera o primeiro, não somos capazes de regular nossas ações por esse juízo; cedemos às solicitações de nossas paixões, que sempre intercedem em favor de tudo que é próximo e contíguo (TNH, 2001: 574).

Segundo o princípio mental humano apontado por Hume, entende-se que as características da natureza humana são inferidas da observação das qualidades comuns e regulares dos indivíduos, as quais podem ser modificadas pelas circunstâncias de cada realidade ⁶⁰. Por conseguinte, não se pode conceber que as inferências sobre a natureza humana sejam determinante e absolutamente necessárias, isto é, que o ser humano seja sempre determinado pela parcialidade para consigo mesmo ou aja sempre motivado exclusivamente por inclinações egoístas, como Locke e Hobbes deduziram racionalmente ⁶¹.

Se há algum tipo de individualismo na filosofia de Hume, ele não constitui característica primeira do ser humano, ou seja, não se revela como essência imutável do ser humano e sim uma motivação despertada pelas circunstâncias em que as pessoas se encontram e pela falta de uma avaliação dos sentimentos.

Porém, mesmo afirmando que existem níveis de parcialidade, esse argumento de Hume não é suficiente para negar que o individualismo é um problema para a filosofia e para a discussão política, assim como Hobbes e Locke já haviam apontado. Pois, do contrário, qual seria o objetivo dela senão encontrar meios para resolver aquilo que eles denominam de mal incurável da natureza humana.

Neste sentido, Hume concorda com Hobbes e Locke na tese de que o individualismo e a parcialidade só podem ser remediados a partir de uma modificação ou redirecionamento dos próprios interesses dos indivíduos que possibilitem estabelecer as regras de justiça e a sociedade política ⁶².

⁶⁰ MALHERBE entende que as circunstâncias são, na filosofia de Hume, elementos importantes para a contraposição dos nexos causais estabelecidos pela mente humana segundo a tutela do que é regular e constante. Ele insiste em esclarecer que os nexos necessários estabelecidos entre os movimentos da matéria e humanos referem-se apenas ao regularmente vivenciado; portanto, não podem — em última instância — determinar o futuro, pois toda noção que adquirimos depende da manifestação regular e constante dos eventos e do abandono de circunstâncias menos usuais. Por conseguinte, as contribuições do intérprete francês favorecem a visão de que os produtos das associações mentais não implicam numa determinação absoluta, já que todo curso imputado à natureza pode ser desestruturado pelos casos irregulares ou influenciados por circunstâncias alheias àquelas verificadas em certos momentos (Cf. MALHERBE, 1983, p. 135-137).

⁶¹ Sobre a compatibilidade entre necessidade e liberdade, GUIMARÃES considera que a determinação do comportamento humano só pode ser entendida como fraca, visto que a necessidade é mentalmente inferida e submetida a diversas variáveis que podem modificar o curso dos fatos, em especial da conduta humana (Cf. GUIMARÃES, 1999, p. 215-217)

⁶² Nesse sentido, Hume não concebe que o Estado seja criado com a função de realizar direitos naturais e sim para fazer com que as pessoas respeitem as regras de justiça. O que será analisado noutro capítulo.

Contudo, essa modificação ou redirecionamento de paixões não seria possível se as pessoas já não tivessem experimentado outros sentimentos em relação aos seus semelhantes, ainda que seja, em primeiro lugar, pelas pessoas mais próximas. Assim como já se observou anteriormente, Hume rejeita a tese segundo todo o redirecionamento de paixões, constitua apenas um mecanismo de modificação do egoísmo.

b) Benevolência humana - com uma visão ampla acerca das paixões, Hume compreende que os seres humanos também são inclinados para a realização do bem comum (Cf. **EPM**, 1975, p. Apêndice II, 250-251; **IPM**, 1995, p. 191).

Aliada com os caracteres negativos, a natureza humana apresenta seu lado humanitário, social e moral através de qualidades sociais naturais, tais como a benevolência, a generosidade, a amizade e o espírito público. Nesse sentido ele afirma que:

[...] It is sufficient for our present purpose, if it be allowed, what surely, without the greatest absurdity cannot be disputed, that there is some benevolence, however small, infused into our bosom; some spark of friendship for human kind; some particle of the dove kneaded into our frame, along with the elements of the wolf and serpent [...] (**EPM**, 1975, p. IX, 220)

Para Hume, pode-se observar na conduta das pessoas a presença de um sentimento humanitário caracterizado pela tendência de sacrifício de interesses particulares em favor de outras pessoas.

Além disso, verifica-se uma benevolência ⁶⁴ que, enquanto uma disposição natural para a promoção do bem alheio, inclina as pessoas à ternura e zelo pela prole, tristeza pela morte de um amigo, gratidão, generosidade e tantas outras qualidades nobres. Qualidades decorrentes: “[...] from a tender sympathy with others, and a generous concern for our kind and species [...]” (**EPM**, 1975, p. II, 140)

⁶³ Basta para nossos presentes propósitos que se admita – que com certeza não poderá ser posto em dúvida sem incorrer em grande absurdo – que há uma benevolência, por pequena que seja, infundida em nosso coração, algum lampejo de afeição do gênero humano, alguma parcela de pomba entrelaçada, em nossa constituição, a elementos de lobo e serpente (**IPM**, 1995: 155).

⁶⁴ Hume divide a benevolência em geral e particular. A primeira é aquela na qual não há vínculos entre as pessoas e se sente uma compaixão pela condição em que algumas delas se encontram, seja de penúria ou satisfação. A outra diz respeito aos benefícios que uma pessoa recebe de outra de forma particular (Cf. **EPM**, 1975, Apêndice II, Footnote 1; **IPM**, 1995, p. 190 - 191, nota de rodapé 60).

⁶⁵, e que também possibilitam a reorientação de outras tendências e interesses imediatos e privados, tornando as pessoas mais propensas a gerar o bem para o grupo em que se vive.

Embora essas qualidades não sejam constantes na vida e não se possa esperar muito das pessoas a favor de estranhos e pela espécie em geral (Cf. **THN**, 1978, III; III; III; **TNH**, 2001, p. 642), essa motivação benevolente para ação humana, quando praticada gera inúmeros benefícios sociais, felicidade e satisfação, bem como proporciona boas expectativas para o grupo e a espécie. Quem a pratica naquelas condições de parcialidade, conseqüentemente, recebe a simpatia e o aplauso das outras pessoas e de certo modo divinizado (Cf. **EPM**, 1975, p. II, 139; **IPM**, 1995, p. 27).

c) Simpatia: para Hume, não há indiferença humana em relação àquilo que se observa e experimenta. Conseqüentemente, toda ação contemplada tende a causar em quem a observa sensações de dor ou prazer. A análise das causas desses sentimentos torna-se instrumento para se aprovar tudo que gera prazer e para reprovar aquilo que produz sofrimento (Cf. **THN**, 1978, III; III; I; **TNH**, 2001, p. 613-614).

Na sua visão, essa consideração das causas e efeitos das ações tende tornar as pessoas sensíveis ao prazer ou sofrimento alheio, pelo benefício ou prejuízo que alguém possa vir a ter com alguma atitude (Cf. **THN**, 1978, III; III; I; **TNH**, 2001, p. 615).

A simpatia proporciona uma comunicação de sentimentos de maneira que se é levado a abandonar a individualidade e os interesses mais particulares. Assim, ao contemplar um gesto de benevolência e os benefícios que ele gera para o grupo social, o observador sente a mesma satisfação que a pessoa que recebe os efeitos daquela atitude.

Pela simpatia, adquire-se um sentimento de moralidade, pois leva as pessoas a pensar na forma que a sociedade poderia ter se todas as ações fossem semelhantes àquela do agente benevolente, visto que elas não guardam traços de parcialidade e sim de benefício social (Cf. **THN**, 1978, III; III; I; **TNH**, 2001, p. 617-618). Conseqüentemente, ao pensar na utilidade que esse tipo de comportamento

⁶⁵ “[...] de uma terna simpatia pelos demais e de uma generosa preocupação pelo nosso grupo e espécie [...]” (**IPM**, 1995: 29).

tem para a vivência comunitária as pessoas tornam-se inclinadas a querer tais comportamentos e a agir de acordo com essa motivação.

d) Ponto de vista geral: embora se afirme a existência de sentimentos humanitários, benevolência e simpatia pela condição de sofrimento ou satisfação alheia, Hume verifica que esses sentimentos ou inclinações são muito tênues e tendenciosos às pessoas mais próximas e com graus variados.

Todavia, esse mal pode ser corrigido pelo ponto de vista geral. Este se caracteriza pela avaliação imparcial dos fatos, pois as qualidades virtuosas de uma pessoa, seja ela quem for e onde quer que esteja, tendem sempre a afetar e a ganhar aprovação das pessoas que as observa, bem como favorecem o aprimoramento das decisões mais gerais e a correção dos sentimentos (Cf. **THN**, 1978, III; III; I; **TNH**, 2001, p. 621-622).

Por isso, quando se afirma que o ser humano pode agir tanto determinado por interesses particulares, por parcialidade, como também por inclinações mais refinadas e sociais, Hume não pretende focar a discussão ou promover a defesa de uma ou outra motivação. Na verdade ele mantém seu propósito investigativo acerca dos princípios da moral e os fundamentos das instituições políticas através da distinção das qualidades mentais ou psicológicas do ser humano, atentando-se para o papel de cada uma delas na vida das pessoas.

Entende-se que, ao estender seu olhar sobre outras qualidades humanas, extrapolando o individualismo, Hume encontra meios para fundamentar e justificar a existência de certa sociabilidade, assim como para demonstrar que essas experiências sustentam a expectativa ou esperança das pessoas de viver em uma sociedade ordenada e pacífica, muito embora, sua abordagem acerca da origem da sociedade seja pequena, dissolvida e superficial.

Neste sentido, MONTEIRO afirma que talvez isso suceda pela sua perspectiva investigativa que não pretende buscar causas muito longínquas que não possam ser verificadas (1975, p. 37).

Por outro lado, pode-se também pensar que Hume seja tão presunçoso com seus escritos sociais e políticos e pense que a simples menção de certos termos remeta o leitor, por contiguidade no tempo e no espaço, a uma interpretação deles em cada contexto, como ocorre com os termos “necessidade”, “hábito” e “inclinação”.

e) Sociabilidade humana: como a humanidade vive no meio-termo entre o interesse particular e o interesse geral, essa situação tende a tornar as pessoas parciais nos julgamentos de forma mais contundente, favorecendo primeiro a si mesmos e aos parentes, depois aos amigos e muito raramente aos estranhos. Consequentemente, Isso promove a oposição e o conflito entre as pessoas na busca de meios para manter bens materiais e a vida (Cf. **EPM**, 1975, III, p. 149-150; **IPM**, 1995, p. 42).

Contrário a tradição, Hume afirma que não há contradição entre as paixões e a vida social. Ele sustenta que a necessidade e o interesse pela sociedade são originados da totalidade das qualidades dos seres humanos, visto que eles não podem ser reduzidos a apenas uma ou outra qualidade, seja ela a racionalidade, as paixões ou a prática humana (Cf. **EHU**, 1975, I, p. 4; **IEH**, 1980, p. 136).

Dentre as diversas qualidades apresentadas, Hume considera que as pessoas são também seres sociais e que a sociabilidade sucede de quatro fatores, a saber: 1) apetite sexual; 2) necessidade, 3) inclinação e 4) hábito.

Neste aspecto Hume concorda com Locke que a sociedade surge por necessidade, conveniência e inclinação, consolidando a tese moderna de que as pessoas se tornam sociáveis a partir da deliberação individual e da sua convivência com os demais. Cabe ainda salientar que no **THN**, Hume acrescenta o apetite sexual como fator favorecedor da união natural dos sexos opostos, gerando a sociedade familiar.

O caráter de naturalidade da sociedade não é dado por um ordenamento da natureza, e sim por fatores de ordem biológica e psicológica do ser humano que antecedem até mesmo o cuidado para com os filhos, como Locke havia apontado.

1) Apetite sexual - nas **IPM** Hume salienta que “[...] Men are necessarily born in a family-society [...]”⁶⁶ (**EPM**, 1975, p. III, 151). Lugar privilegiado onde se estabelece os primeiros rudimentos da divisão do trabalho, da regulação dos comportamentos e de certo tipo de autoridade.

Para Hume, o apetite sexual é fator preponderante na instituição da sociedade familiar, pois nos primórdios da humanidade seria impossível haver um

⁶⁶ “[...] os seres humanos nascem necessariamente em uma sociedade familiar [...]” (**IPM**, 1995: 44-45). Conferir também o ensaio **TOG**, 1987, I, V, 1; **OG**, 2004, p. 135.

raciocínio tão acurado que levasse os seus membros a perceberem a necessidade e as vantagens de se viver ligado à sociedade. Deste modo, ao contrário das outras necessidades humanas, o apetite sexual pode ser satisfeito de forma mais rápida e clara, tornando-se “[...] the first and original principle of human society [...]” (THN, 1978, III; II; II)⁶⁷.

A partir de uma cadeia causal, percebe-se que além da satisfação dos desejos de conjunção carnal entre pessoas de sexos diferentes, o apetite sexual proporciona a união das pessoas e o surgimento da sociedade, e naturalmente, essa associação é ampliada pelo nascimento dos filhos.

Esse evento demarca o estabelecimento de novas relações entre as pessoas, visto que a geração de filhos tem como consequência a constante preocupação humana no sentido de sustentar e educá-los em diversos sentidos, bem como a atenção e cuidado na manutenção coesa da associação familiar.

Por isso, deve-se entender o equívoco histórico de Locke relativo à tese de que, no estado natural, há uma preocupação dos indivíduos com a espécie humana, pois, não seria possível aos indivíduos do estado natural presumir a existência do gênero humano sem que tivessem experimentado, conhecido e gozado dos benefícios da vida em grupo familiar.

Consequentemente, a experiência da vida familiar torna-se circunstância fundamental para que as pessoas sejam parciais, favorecendo a si mesmas em primeiro lugar, e em seguida, às pessoas mais próximas. Uma condição de vida que necessita, muito cedo, do estabelecimento de regras e de autoridade que a regule.

A família, nesse sentido, torna-se uma instituição histórica e humana rudimentar que se aperfeiçoa de acordo com as circunstâncias e novas necessidades que a ela se impõe, obrigando as pessoas a perceberem que ela é indispensável e vantajosa para o conjunto dos seres humanos (Cf. THN, 1978, III; II; II; TNH, 2001, p. 526-527).

Como já se apontou, a preocupação familiar para com a prole e a coesão da sociedade familiar demonstra que é possível agir determinado por outros tipos de paixões, sem que isso constitua sempre e necessariamente em interesse próprio ou em egoísmo exagerado.

⁶⁷ “[...] princípio primeiro e original da sociedade humana [...]” (TNH, 2001: 526).

2) A necessidade da sociedade: Locke condicionou e resumiu a origem, função e duração da sociedade familiar no estado natural, à necessidade de cuidado dos filhos menores e ao pacto firmado entre as pessoas de sexos distintos.

Porém, na visão de Hume, a sociedade familiar é necessária e um evento natural da vida e da história humana, não sendo subordinado a qualquer ordem de interesse individualista das pessoas, e muito menos a qualquer tipo de contrato firmado entre homens e mulheres.

No **THN**, o caráter social natural da humanidade é ressaltado ao se afirmar que, ao comparar os humanos com os outros animais, parece que os primeiros são os menos beneficiados pela natureza em recursos para se manterem vivos. Logo, a sociedade torna-se uma exigência ou necessidade posta pela própria natureza (Cf. **THN**, 1978, III; II; II; **TNH**, 2001, p. 525).

Porém, esse caráter necessário da sociedade não significa que ela seja um mero reflexo do ordenamento da natureza, como pensavam os aristotélicos, a exemplo de Filmer.

Da mesma forma que Hobbes e Locke, Hume entende que associada a essa determinação da natureza deve estar o reconhecimento de que a sociedade é necessária e isso só pode ocorrer na medida em que a vontade humana é influenciada pela força das paixões e pelo raciocínio. (Cf. **THN**, 1978, III; II; II; **TNH**, 2001, p. 526). Assim, pela associação de sentimentos e idéias distintas entre si gera-se a consciência das condições de vida em que os indivíduos se encontram e compreende-se a necessidade e as vantagens de se viver em grupo. Por isso, Hume declara que:

`Tis by society alone he is able to supply his defects, and raise himself up to an equality with his fellow-creatures, and even acquire a superiority above them. By society all his infirmities are compensated; and tho' in that situation his wants multiply every moment upon him, yet his abilities are still more augmented, and leave him in every respect more satisfied an happy, than 'tis possible for him, in his savage and solitary condition, ever to become (**THN**, 1978, III; II; II)⁶⁸.

⁶⁸ Somente pela sociedade ele é capaz de suprir suas deficiências, igualando-se às demais criaturas, e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas. Pela sociedade, todas as suas debilidades são compensadas; embora, nessa situação, suas necessidades se multipliquem a cada instante, suas capacidades se ampliam ainda mais, deixando-o, em todos os aspectos, mais satisfeito e feliz do que jamais poderia se tornar em sua condição selvagem e solitária (**TNH**, 2001: 526).

E acerca dessas vantagens da sociedade, ele acrescenta um pouco mais adiante que “[...] By the conjunction of forces, our power is augmented: By the partition of employments, our ability encreases: And by mutual succour we are less expos’d to fortune and accidents. ’Tis by additional *force*, *ability* and *security*, that society becomes advantageous⁶⁹ (THN, 1978, III; II; II)⁷⁰.

3) A inclinação para a vida social – embora seja uma necessidade, a vida social não é tratada por Hume como determinação externa absoluta e imediata, ou seja, não é suficiente que haja a união entre os sexos ou que se tenha que cuidar dos filhos gerados para que a sociedade seja formada. É preciso que as pessoas percebam as suas vantagens na superação das dificuldades naturais da vida cotidiana – a exemplo da divisão do trabalho -, tornando-se interessadas e inclinadas ao seu desenvolvimento, aperfeiçoamento e manutenção.

Razão pela qual MONTEIRO considera que a sociabilidade é produto de “[...] processo gradual, desenrolando-se no tempo, processo onde se assiste à tomada de consciência, por parte dos membros da família, das vantagens que poderão vir a tirar da sociedade, e à neutralização dos aspectos da natureza do sujeito contrários à sociabilidade [...]” (MONTEIRO, 1975, p. 40).

4) A força do hábito na orientação para a vida em sociedade – MONTEIRO alerta que, na obra de Hume, a abordagem do termo hábito sofre variações. Por isso é preciso separar os sentidos do termo atentamente, pois na sua perspectiva epistemológica, o hábito é elemento central para a produção do conhecimento e influenciar a ação humana (Cf. MONTEIRO, 1975, p. 44-45).

O hábito pode ser entendido como mecanismo de reforço da convivência social em dois sentidos. Em primeiro, ele pode ser analisado como reiteração de um conjunto de atitudes mantidas pelas sociedades no sentido de mantê-las em ordem e em segurança, o que não é descartado por Hume, pois entende, por exemplo, que é função da família educar constantemente os filhos para aquele fim.

⁶⁹ Para Hume, a vida familiar na infância da humanidade já implica para Hume progresso humano, possibilitando, por exemplo, a modificação da conduta dos indivíduos com certas regras de justiça e educação, assim como estabelecer outros artifícios e engenhos que facilitam a vida e convivência humana.

⁷⁰ “[...] a conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão do trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa *força*, *capacidade* e *segurança* adicionais que a sociedade se torna vantajosa (TNH, 2001: 526).

Por outro lado, como apontado por MONTEIRO, compreende-se o hábito como guia da vida humana, pois é um princípio mental que permite gerar a crença e a expectativa em relação ao futuro com base na experiência passada. Consequentemente, a crença de que o futuro será igual às experiências anteriores, permite um reforço na percepção das vantagens da vida em sociedade e nas inclinações para sua manutenção.

O hábito influencia a vivência comunitária enquanto prática cotidiana de certos comportamentos, gerando cultura, um modo de viver e de ser. Enquanto princípio mental, o hábito é o meio pelo qual as pessoas verificam como a vida social pode promover a superação daquelas debilidades naturais e outras dificuldades e assim se tornarem inclinadas pela sua manutenção.

2.2 – As paixões e os fundamentos do artifício humano

Para a tradição filosófica, a paixão é empecilho para a constituição e estabilidade da vida social, e só a razão tem papel ativo e determinante sobre a vontade e o comportamento humano, proporcionando a criação das instituições.

Por outro lado, para Hume, não é possível desconsiderar o papel positivo das paixões no estudo da história humana, pois elas se fazem presente e motivam toda ação humana, inclusive favorecendo a instituição da sociedade e o fortalecimento da convivência entre as pessoas.

Como a natureza humana é marcada tanto por traços de humanitarismo, benevolência e simpatia como por egoísmo e parcialidade, compreende-se que a prevalência de uma ou outra dessas paixões não permitiria o estabelecimento de qualquer tipo de regulação do comportamento das pessoas.

Se as pessoas fossem inclinadas a agir apenas por aqueles sentimentos a que se costuma chamar virtuosos, e guardassem uma terna preocupação para com toda a espécie humana, seria desnecessário fixar mecanismos externos de controle e preservação social ⁷¹. Por outro lado, a

⁷¹ CARRIVE entende que Hume é profundo crítico da redução da natureza humana a um ou outro princípio. Para a intérprete, as paixões possuem natureza contraditória consigo mesmas, pois podem ser móbil ou obstáculo para o estabelecimento de uma vida social ordenada. Desta maneira, é

predominância de um egoísmo exagerado ou de parcialidade para com parentes e amigos e a ausência de um mínimo das primeiras tendências na vida humana não possibilitariam a vivência das pessoas dentro da sociedade familiar e muito menos a geração da sociedade política.

Hume discorda de Hobbes que o desejo de conservação de si seja a primeira e fundamental motivação para a ação dos indivíduos, pois compreende que a natureza humana é composta por uma miscelânea de qualidades humanitárias tais como: benevolência, parcialidade, egoísmo, dentre outras.

Ora, se Hobbes procurou retroceder analiticamente ao estado natural, caracterizando-o como espaço para o desenvolvimento descontrolado de paixões, e, a partir dele, verificar especificamente os fundamentos da sociedade política, por outro lado, Hume, parte da tese de que a sociedade política depende da análise de outros tipos de sociedade. Daí a necessidade de se aprofundar as investigações para se verificar as causas dos problemas cotidianos da vida social, bem como os modos pelos quais os seres humanos providenciam as soluções para eles, valendo-se dos seus sentimentos, paixões e interesses.

Entende-se que as instituições morais e políticas surgiram nas circunstâncias em que as pessoas se tornam mais tendenciosas a satisfazerem a si próprias, fazendo-se necessário estabelecer certas regras de justiça e organismos que reequilibrem as relações humanas. Logo, rejeita-se a tese da lei e do direito natural porque não é suficiente que as regras de justiça, direitos e deveres sejam determinadas pela razão (Cf. **THN**, 1978, III; II; VI; **TNH**, 2001, p. 565). O estabelecimento do que é dever ou direito de alguém deriva das condições nas quais as pessoas vivem e da reflexão dessas circunstâncias. Portanto, eles são artifícios humanos, criados a partir de interesses comuns dos indivíduos e das experiências coletivas.

Nesse sentido, há um intenso debate entre os intérpretes da filosofia de Hume acerca desses aspectos relativos às motivações para se estabelecer as instituições.

De um lado, HAAKONSSSEN (Cf. 1993, p. 186-188), GOYARD-FABRE (Cf. 1988, p. 343-347), CARRIVE (1969, p. 379-381), VLACHOS (Cf. 1955, p. 30-34;

preciso que elas sejam satisfeitas pela limitação que elas colocam a si mesmas e pelo artifício que as reorientam (Cf. CARRIVE, 1969: 371-374).

40-45) e BAILLIE (Cf. 2000, p. 146-151) entendem que simpatia, benevolência, sentimento humanitário e/ou ponto de vista geral são as inclinações que podem opor ou modificar a parcialidade e o individualismo das pessoas. Logo, tais paixões são princípios mentais que movem as pessoas para a vida regulada nas instituições.

Por outro lado, MONTEIRO (Cf. 1975, p. 62-64) afirma que é o interesse individual que as proporciona, tendo em vista que para Hume a sociedade não é fim e sim meio para satisfação daqueles interesses.

CHARRON (Cf. 1995, p. 182-183) apresenta outra perspectiva de análise, ao sustentar que as instituições não dependem tanto do interesse e do desejo dos indivíduos, ou seja, não estão condicionadas à deliberação e escolha das pessoas, pois são reflexos da necessidade inferida e não do interesse pelo equilíbrio social.

Entretanto, parece equivocado interpretar que exista na filosofia de Hume a defesa de uma necessidade absoluta e externa aos princípios mentais humanos, o que implicaria na manutenção da concepção aristotélica de uma sociabilidade humana determinada pela natureza e de uma finalidade última para todos os fenômenos. A necessidade que Hume reconhece é aquela derivada do hábito mental de observar fatos constantes e uniformes e de associá-los um na sequência do outro, passível de alterações por diversas circunstâncias.

E ainda, é preciso acrescentar que o fato do interesse pelas instituições seja determinado pela necessidade inferida não diminui o seu caráter de interesse, muito menos implica em negação de um agente capaz de inferir o que é realmente indispensável na vida comunitária a partir da associação de ideias e sentimentos.

Como, de modo geral, as pessoas são parciais em seus julgamentos, privilegiando a si mesmas e aos mais próximos, assim como há uma tendência em preferir os benefícios imediatos aos longínquos - pela influência que os objetos mais próximos exercem sobre as paixões e a vontade -, o interesse pela sociedade torna-se frágil e submetido a diversos riscos.

Em termos lógicos, o interesse pela sociedade é apenas fragilizado frente à força de outras paixões, pois, caso ele fosse eliminado, Hume crê que não seria possível resolver o conflito de interesses pelo redirecionamento das paixões, muito menos fundar qualquer instituição a partir das paixões. Daí a necessidade de se estabelecer artifícios - regras e organismos - para fortalecer o interesse pela

sociedade, orientar as pessoas acerca de interesses mais gerais e para regular a convivência social.

Porém, ainda que as condições concretas de vida determinem a necessidade de se buscar soluções para os problemas que afligem a convivência, só é possível estabelecê-las quando as pessoas percebem e se conscientizam acerca dessa situação, o que deve torná-las motivadas e inclinadas para criar e sustentar instituições. Conseqüentemente, como a vida em sociedade é necessária para a manutenção da espécie, exige-se que cada indivíduo tenha consciência dessa dependência e venha ter sua conduta regulada por regras estáveis de justiça e se associar aos demais na sociedade política.

Segundo esse modo de entender as instituições sociais e políticas, são as circunstâncias em que vive cada grupo e os efeitos futuros das ações, em termos pessoais e coletivos, que determinarão o interesse comum das pessoas no estabelecimento de tais artifícios regulamentadores da vida social. Por isso Hume afirma nas **EPM**:

But suppose the conjunction of the sexes to be established in nature, a family immediately arises; and particular rules being found requisite for its subsistence, these are immediately embraced; though without comprehending the rest of mankind within their prescriptions. Suppose that several families unite together into one society, which is totally disjoined from all others, the rules, which preserve peace and order, enlarge themselves to the utmost extent of that society; but becoming then entirely useless, lose their force when carried one step farther. But again suppose, that several distinct societies maintain a kind of intercourse for mutual convenience and advantage, the boundaries of justice still grow larger, in proportion to the largeness of men's views, and the force of their mutual connexions. History, experience, reason sufficiently instruct us in this natural progress of human sentiments, and in the gradual enlargement of our regards to justice, in proportion as we become acquainted with the extensive utility of that virtue (**EPM**, 1975, III, 153)⁷².

⁷² Suponha-se porém que a natureza 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 convivência mútuas: as fronteiras da justiça se ampliarão ainda mais, em proporção à amplitude das perspectivas dos homens e à força de suas mútuas conexões. A história, a experiência e a razão nos instruem o suficiente sobre este progresso natural dos sentimentos humanos e sobre a gradual ampliação de nosso respeito pela justiça à medida que nos familiarizamos com a extensa utilidade dessa virtude (**IPM**, 1995: 47-48).

Ao observar a história, a experiência e a razão experimental, intensifica-se a certeza de que as instituições são produtos do artifício humano. Elas são respostas criativas, fundadas em princípios mentais – passionais e racionais -, para os desafios encontrados pelos seres humanos ao longo da história e devem ser condizentes com cada localidade e com as circunstâncias ali envolvidas. Por essa razão, Hume compreende que, como ocorre em muitas sociedades indígenas, o governo “[...] is not necessary in all circumstances, nor is it impossible for men to preserve society for some time, without having recourse to such an invention [...]” (THN, 1978, III; II; VIII) ⁷³.

Da mesma forma, ele reconhece que as regras de justiça são estabelecidas segundo “[...] statutes, customs, precedents, analogies, and a hundred other circumstances; some of which are constant and inflexible, some variable and arbitrary [...]” (EPM, 1975, p. III, 158) ⁷⁴ e que elas podem ter diversos fundamentos, de acordo com os modos de vida e julgamento de cada povo, já que “[...] the well-being of mankind and existence of society [...]” estão em jogo (EPM, 1975, p. III, 159) ⁷⁵.

Quanto a esse aspecto, BAIER considera que as instituições e artifícios criados pelos humanos podem sofrer variações conforme as circunstâncias e cultura de cada povo ou sociedade. Por outro lado, ainda que exista essa variação no modo de se organizarem e nas motivações, ela entende que a vida social é consolidada como finalidade para as pessoas, tornando-se princípio coordenador e redirecionador dos apetites humanos (Cf. BAIER, 1995, p. 79-80). O que choca diretamente com a proposição de MONTEIRO de que a sociedade é meio para satisfação de interesses individuais.

Nas EPM, Hume compreende que as circunstâncias que levam ao estabelecimento de regras de justiça e do estado político são conhecidas pelo seguinte processo: na proporção que a sociedade familiar se ampliou, outras formas de organização social foram estabelecidas pelo engenho humano, requerendo

⁷³ “[...] não é necessário em todas as circunstâncias; não é impossível preservar a sociedade durante algum tempo sem recorrer a essa invenção [...]” (TNH, 2001: 578-579).

⁷⁴ “[...] estatutos, costumes, precedentes, analogias e centenas de outras circunstâncias, algumas das quais são constantes e inflexíveis e, algumas variáveis e arbitrarias [...]” (IPM, 1995: 55).

⁷⁵ “[...] bem estar da humanidade e a existência da humanidade [...]” (IPM, 1995: 57).

também a adaptação das regras básicas às novas condições de vida, de modo a garantir o ordenamento, a paz e a segurança de seus membros.

Assim, compreende-se que quanto maior a complexidade de uma sociedade, maiores são as dificuldades de regulá-la e mantê-la coesa, pois as pessoas sentem menor inclinação pela preservação dos laços sociais quando a sociedade não oferece vantagens e não satisfaz os seus interesses individuais e coletivos.

Este é um aspecto importante na crítica às teses de Hobbes e Locke, visto que o contrato firmado em uma determinada época torna-se parâmetro para a regulação das relações sociais e políticas para a posteridade, sem levar em consideração as transformações sociais e políticas que os grupos humanos sofrem ao longo do tempo.

Percebe-se que Locke é quem mais se preocupa com essa questão ao afirmar que os indivíduos, ao atingirem a maioria, tenham que expressar sua anuência de ingresso e submissão à sociedade política. Muito embora, essa ideia não modifique os princípios do contrato original que vigora ao longo do tempo.

O problema social concreto que gera a necessidade e motiva o estabelecimento das regras de justiça e do governo é apresentado com maior clareza e objetividade por Hume em sua análise da questão da propriedade traçada no **THN**.

Nessa obra, ele salienta que a parcialidade se torna mais explícita e mais intensa no que diz respeito às condições de acesso aos recursos necessários para a manutenção da vida, bem como em relação à estabilidade dos bens que a pessoa pode adquirir.

Nas **EPM**, afirma-se que as circunstâncias ou situação de vida exercem grande influência no modo de ser e viver dos seres humanos, gerando parcialidade. Nesse sentido, ele entende que, nas situações de extrema abundância ou de carência de bens necessários para a manutenção da vida, as instituições não são necessárias – a exemplo da justiça -, pois no primeiro caso, o livre acesso aos bens faz cessar as disputas por qualquer tipo de posse, e no segundo, a escassez dos bens não é motivo para que as pessoas exerçam competição e entrem em contentas entre si pela fruição de um objeto (Cf. **EPM**, 1975, p. III, 145-151; **IPM**, 1995, p. 35-43).

Nesse sentido, Hume distingue os bens adquiridos pelo ser humano em dois grupos: a) bens espirituais e corpóreos; b) bens materiais adquiridos pelo meio do trabalho, considerando que os últimos são mais vulneráveis aos ataques de outras pessoas (Cf. **THN**, 1978, III; II; II; **TNH**, 2001, p. 528). Mas, por quais razões esse tipo de posse é exposta a assaltos e à insegurança?

As posses materiais não são estáveis e asseguradas por que “[...] there is not a sufficient quantity of them to supply every one’s desires and necessities. As the improvement, therefore, of these goods is the chief advantage of society, so the *instability* of their possession, along with their *scarcity*, is the chief impediment [...]” (**THN**, 1978, III; II; II)⁷⁶.

Na proporção que a sociedade se amplia pela união de diversas famílias, também aumentam os problemas sociais a serem resolvidos em relação ao acesso e estabilidade dos escassos bens materiais. Por isso, a segurança das posses é uma das questões que merecem a atenção de Hume, pois em seu entendimento, a estabilidade social está condicionada, necessariamente, à garantia da posse desses bens⁷⁷.

Se por um lado, Locke havia considerado que o estado de guerra era consequência do acúmulo dos bens comuns por alguns indivíduos, pela transformação deles em propriedade privada e pela delimitação de território (Cf. LOCKE, 1960, p. 312-316; 1983, p. 49-50), por outro, Hume entende que a instabilidade social tem como causa a insuficiência dos bens materiais para satisfazer a todas as pessoas e intensificado pelo acúmulo dos mesmos por poucas pessoas.

Para Hume, aqueles bens são limitados, ou seja, não estão disponíveis em quantidade suficiente para atender e satisfazer a todas as pessoas no que tange suas necessidades básicas⁷⁸, muito menos para realizar, integralmente, os desejos

⁷⁶ “[...] não existem em quantidade suficiente para suprir os desejos e as necessidades de todas as pessoas. Por isso, assim como o aperfeiçoamento desses bens é a principal vantagem da sociedade, assim também a instabilidade de sua posse, juntamente com sua escassez, é seu maior impedimento [...]” (**TNH**, 2001: 528).

⁷⁷ RODRÍGUEZ (Cf. 2000) oferece uma boa reflexão acerca da importância da ideia de estabilidade na filosofia de Hume, considerando que é a partir do jogo de equilíbrio entre liberdade e autoridade que se pode proporcionar estabilidade das posses e, conseqüentemente, da sociedade. O que de certo modo representa uma posição conservadora de Hume em questão política, sustentada no argumento de que há interesse pela preservação social.

⁷⁸ Esta é uma idéia comum na atualidade para justificar que apenas uma minoria tenha direito a propriedade ou o acesso dos diversos bens produzidos de forma ilimitada. O que é questionável e deve ser revisto, já que hoje se compreende que o planeta não tem condições e suporte para manter

e inclinações das pessoas pela ampliação das suas posses. Dessa tendência e preferência humana pelo que é imediato surge uma necessidade dupla de: a) estabilizar as posses segundo regras de justiça que determinem o que é de cada pessoa, b) administrar tais leis, por meio do governo.

Com relação a essa idéia pode-se perceber como Hume justifica o acesso e o gozo das posses de forma privilegiada por alguns indivíduos e não por todas as pessoas, com a afirmação de que os bens não são suficientes. O que é reforçado pela sua refutação do direito natural à igualdade entre as pessoas, considerando-a imperfeita e impraticável (Cf. **EPM**, 1975, p. III, 155; **IPM**, 1995, p. 50).

MONTEIRO considera que nessa questão Hume é um excelente retórico ao transformar o discurso teórico – explicação da origem da justiça – em discurso político de legitimação da propriedade privada a partir da necessidade de estabilidade das posses. Neste sentido ele compreende que:

A teoria estabeleceu a necessidade de estabilizar os bens, mas não a necessidade de fazê-lo em termos de posses. Admitir aquela necessidade não tem como corolário admitir também a inevitabilidade da propriedade privada. 'Estabilizar os bens materiais' não é sinônimo de 'garantir a cada um a posse do que já possui'.[...] Em vez de garantir a cada membro do corpo social a posse dos bens que ele próprio adquire (de que pessoalmente, individualmente, se apossa), a convenção poderia dar a cada um determinada quantidade de bens, a decidir segundo critérios distintos da apropriação individual – a propriedade igualitária, ou as necessidades de cada um, ou qualquer outro imaginável (MONTEIRO, 1975, p. 52-53).

Enquanto condição psicológica humana, o esquecimento das vantagens e benefícios da sociedade e dos objetivos mais gerais, bem como a parcialidade na realização dos próprios interesses e dos mais próximos, tem reflexos profundos na realidade social que se materializa no acúmulo de bens escassos por uma minoria.

Ao contrário de Hobbes e Locke que considerava a igualdade natural como parâmetro para as relações humanas e para a criação da sociedade política,

privilégios de uma minoria e muito menos de estender o padrão de vida vigente a toda população do mundo.

Hume não compreende que ela seja importante antes do Estado. Por isso, a ausência de uma noção prévia de igualdade entre as pessoas gera a exclusão da maioria delas no acesso aos bens materiais ⁷⁹, assim como promove a instabilidade e insegurança quanto às posses materiais que podem ser assaltadas a qualquer momento (THN, 1978, III; II; II; TNH, 2001, p. 539). As consequências concretas desses fatores mentais e comportamentais são a instabilidade e insegurança social causada pelo conflito e pela guerra entre indivíduos entre si e entre sociedades pela conquista ou manutenção daqueles bens.

Nessa situação, se faz necessário a criação de artifícios mentais capazes de orientar os indivíduos para objetivos gerais e sociais e com força suficiente para estabilizar paixões mais violentas, bem como com poder concreto e objetivo de assegurar as posses como propriedade privada, colocando fim aos conflitos e disputas por elas. Nesse sentido Hume nos assegura:

The remedy, then, is not deriv'd from nature, but from *artifice*; or more properly speaking, nature provides a remedy in the judgment and understanding, for what is irregular and incommodious in the affections. For when men, from their early education in society, have become sensible of the infinite advantages that result from it, and have besides acquir'd a new affection to company and conversation; and when they have observ'd, that the principal disturbance in society arises from those goods, which we call external, and from their looseness and easy transition from one person to another; they must seek for a remedy, by putting these goods, as far as possible, on the same footing with the fix'd and constant advantages of the mind and body. ⁸⁰ This can be done after no other manner, than by a convention enter'd into by all the members of the society to bestow stability on the possession of the those external goods, and leave every one in the peaceable enjoyment of what he may acquire by his fortune and industry. By this means, every one knows what he may safely possess; and the passions are restrain'd in their partial and contradictory motions [...] (THN, 1978, III; II; II) ⁸¹.

⁷⁹ Nesse sentido pode-se perceber outra grande diferença de Hume em relação a Hobbes e Locke, porque a justiça também será tratada como necessidade inferida das circunstâncias da vivência social e não como produto *a priori* da razão e nem de determinações naturais. Ela também é um artifício humano para solucionar seus conflitos.

⁸⁰ O trecho demonstra a contradição de Hume, pois ao usar a frase “todos gozem pacificamente” dos bens externos favorece o entendimento de que o acesso a eles deveria ser universal, quando, na realidade, o termo “todos” remete apenas a totalidade daqueles indivíduos que já possuem os “escassos” bens, inacessíveis ao conjunto das pessoas. Para MONTEIRO, Hume ignora outras possibilidades de solução para o problema das posses, já que ele considera que sociedades sem propriedade privada como ficção (Cf. 1975, 53).

⁸¹ O remédio, portanto, não vem da natureza, mas do artifício; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. Porque quando os homens, em sua primeira educação na sociedade, tornaram-se sensíveis às infinitas vantagens que dela resultam, e, além disso, adquiriram um novo gosto pelo convívio e pela conversação; e quando observaram que a principal perturbação da sociedade se deve

Compreendido quais fatores mentais e históricos que geram a necessidade de estabelecer artifícios que favoreçam a estabilidade das posses e, por conseguinte, a convivência pacífica dos seres humanos em sociedade, resta discutir quais os princípios que motivam as pessoas para instituírem as regras de justiça e a criarem instituições políticas.

Ainda que se observe que natureza humana é determinada pelas paixões e orientada pela razão nos objetivos postos pelas primeiras, compreende-se que a espécie humana é a fonte de artifícios para responder com grande criatividade aos problemas que a aflige.

Nesse sentido, tendo visto que as inclinações pelo benefício imediato e a parcialidade são princípios da natureza humana, compete ao filósofo analisar como é possível promover uma mudança no curso da conduta humana que permita a convivência pacífica e segura no seio da sociedade.

Hobbes centraliza a solução para o problema do egoísmo exagerado do estado natural a modificação das paixões humanas que permita a constituição de um juiz imparcial para julgar os conflitos. Para tanto seria necessário que os indivíduos fizessem contrato deles com o Estado, a expressão de renúncia dos seus direitos naturais e o consentimento de se submeterem ao poder daquele intermediante responsável por governá-los. Consequentemente, uma vez estabelecido o Estado, não seria possível voltar ao estado natural.

Tal perspectiva demonstra que os problemas relativos à convivência humana seriam amenizados pelo controle necessário e constante das relações dos indivíduos e a restrição das paixões por meio de leis estáveis.

Para Locke, como os indivíduos já vivem com certa harmonia na sociedade, o Estado é derivado do interesse dos indivíduos em ter os direitos naturais garantidos e administrados de forma imparcial pelo governante, de maneira que eles consentem expressamente em renunciar ao direito de julgar por si mesmos os conflitos.

a esses bens que denominamos externos, a sua mobilidade à facilidade com que se transmitem de uma pessoa a outra, então precisam buscar um remédio que ponha esses bens, tanto quanto possível, em pé de igualdade com as vantagens firmes e constantes da mente e do corpo. Ora, o único meio de realizar isso é por uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho e boa sorte. Desse modo, cada qual sabe aquilo que pode possuir com segurança; e as paixões têm restringidos seus movimentos parciais e contraditórios (TNH, 2001: 529-530).

Como já se salientou os contratos e o consentimento propostos por Hobbes e Locke são realizados a partir da determinação da lei de natureza estabelecida *a priori* pela razão. O que se torna princípio ou premissa para se afirmar que só o consentimento dos indivíduos garante a criação e a legitimidade das instituições.

Todavia, segundo a concepção histórica de Hume, tal concepção é absurda, pois o consentimento e o contrato não podem ser determinados pela lei natural, ou seja, de uma obrigação deduzida racionalmente pelo filósofo na análise das condições de vida no estado natural.

Segundo Hume, o consentimento deve derivar-se da experiência histórica dos indivíduos e das sociedades, ou seja, fundamentadas em algum princípio da natureza humana que motive as pessoas a criar o governo⁸². Logo, é preciso observar o comportamento humano e investigar na história a origem dos governos e os princípios que conduzem a pessoas a justificar e legitimá-los.

Se, como pensara Hobbes, prevalece um egoísmo exagerado ou o interesse pela autopreservação dos indivíduos, ou se, como ponderou Locke, existe um ordenamento pacífico na sociedade primitiva e um interesse social fraco, Hume questiona, a partir da sua teoria das paixões, como é possível modificar o curso das paixões humanas para se fundar qualquer tipo de instituição? Que outros sentimentos podem conduzir os seres humanos a submeterem a ordenamentos externos à sua interioridade?

Na visão de Hume, se não há regularidade e uniformidade nas inclinações e interesses das pessoas por objetivos mais duradouros e distantes. Tampouco será a idéia de restrição e de determinação externa que virá exercer qualquer influência sobre a vontade delas, visto que essa idéia não terá força suficiente para opor a parcialidade ou ao egoísmo humano, muito menos para fazê-las consentirem em criar, legitimar e se submeterem a essas instituições. Sobre isso nos diz Hume no **THN**:

This quality, therefore, of human nature, not only is very dangerous to society, but also seems, on a cursory view, to be incapable of any remedy. The remedy can only come from the consent of men; and if men be incapable of themselves to prefer remote to contiguous, they will never

⁸² Hobbes, Locke e Hume concordam que as instituições são artificios fundados na natureza humana. Porém, para Hume, a concepção de um direito natural e uma lei natural não podem ser anteriores e determinar as ações das pessoas antes que elas convencionem o que deve ou não ser realizado.

consent to any thing, which wou'd oblige them to such a choice, and contradict, in so sensible a manner, their natural principles and propensities. Whoever chuses the means, chuses also the end; and if it be impossible for us to prefer what is remote, 'tis equally impossible for us to submit to any necessity, which wou'd oblige us to such a method of acting (THN, 1978, III; II; VII)⁸³.

Como o trecho acima ressalta, uma análise apressada pode fazer parecer que a parcialidade humana não tem remédio ou que o consentimento seja a forma de contrapor aos interesses imediatos e propensões naturais dos indivíduos.

Contudo, mantendo sua visão de que uma paixão só pode ser redirecionada ou contraposta por outra paixão mais forte, Hume salienta que a solução para esse problema da natureza humana não se encontra imediatamente no consentimento, promessa ou contrato, visto que este é reflexo ou produto de paixões e da deliberação da vontade. Em resumo, a concordância de se contrapor aquelas inclinações naturais deve estar sustentada em uma paixão que a determine de forma intensa e forte.

Nesse sentido, a análise dos princípios mentais humanos leva Hume a perceber que, em termos históricos, as instituições são estabelecidas pelo consentimento das pessoas. Entretanto, com a ressalva de que o consentimento é uma forma de limitação que elas impõem a si mesmas, a partir do redirecionamento de seus interesses imediatos, e não a cessão ou alienação de direitos.

Esse redirecionamento de paixões sucede de uma atenta avaliação da importância da sociedade, pois, em primeiro lugar, compreende-se que a vivência nela é necessária. Em segundo lugar, se tem consciência, reforçada pelo hábito de se viver em comunidade, de que ela é uma forma vantajosa de enfrentar os desafios e problemas que afligem a existência e o cotidiano das pessoas.

A ciência dessas condições promove a percepção de como a manutenção da espécie humana está condicionada a preservação da sociedade em ordem e em paz e de que é preciso estabelecer artifícios que proporcionem orientação constante para as condutas, controle e resguardo social. Por isso, Hume

⁸³ Essa qualidade da natureza humana, portanto, não é apenas é muito perigosa para a sociedade, mas também parece, vista de maneira apressada, impossível de remediar. O remédio só pode vir do consentimento dos homens; e se os homens, por si mesmos, são incapazes de preferir o distante ao contíguo, nunca consentirão em nada que os obrigue a uma tal escolha e que contradiga de maneira tão sensível seus princípios e propensões naturais. Aquele que escolhe os meios, escolhe também os fins; e se nos é impossível preferir o distante, é-nos igualmente impossível nos submeter a qualquer necessidade que nos obrigue a um tal modo de agir (TNH, 2001: 575).

afirma no ensaio **TOG** que: “All men are sensible of the necessity of justice to maintain peace and order; and all men are sensible of the necessity of peace and order for the maintenance of society [...]”⁸⁴ (**TOG**, 1987, p. I, V, 2)⁸⁵.

Nessa perspectiva, a mudança nas inclinações advém da análise dos objetos e qualidades dos objetos mais distantes que foram desprezadas inicialmente em prol dos prazeres imediatos. Nesse momento, o agente político vale-se de vários mecanismos de reorientação dos sentimentos, analisando as circunstâncias envolvidas em cada caso por meio de conselhos, etc., de maneira que elas possam influenciar a ação de outra forma e em outras direções mais gerais e sociais.

Os efeitos dessa reconsideração é o desejo das pessoas em reverter àquelas opções tomadas segundo os impulsos das paixões imediatas, assim como a consciência de que é necessário estabelecer limites para elas mesmas, levando-as a concordar com o estabelecimento de artifícios que as mantenham constantemente interessadas pelos objetivos mais gerais (Cf. **THN**, 1978, III; II; VII; **TNH**, 2001, p. 575).

Todavia, o que se apresentou até aqui foi o aspecto teórico acerca desse redirecionamento das paixões. E em termos práticos, como ele funciona concretamente? Como se pode observar e experimentar esse redirecionamento de interesses particulares para um interesse geral?

Como já foi demonstrado, um dos elementos que tornam os indivíduos mais propensos a entrar em conflitos com os demais é relativo à instabilidade da posse de bens exteriores. Salientou-se que as causas dessa circunstância estão na ampliação da sociedade e a redução na quantidade desses bens.

⁸⁴ Nesse mesmo sentido, Hume afirma no **THN**: “After men have found by experience, that their selfishness and confin’d generosity, acting at their liberty, totally incapacitate them for society; and at the same time have observ’d, that society is necessary to the satisfaction of those very passions, they are naturally induc’d to lay themselves under the restraint of such rules, as may render their commerce more safe and commodious [...]” (**THN**, 1978, III, II, II).

“Quando os homens descobrem pela experiência que o livre exercício de seu egoísmo e da sua generosidade limitada os torna totalmente incapacitados para a sociedade; e, ao mesmo tempo, observam que a sociedade é necessária para a satisfação dessas próprias paixões, são naturalmente levados a se submeter à restrição de regras que possam tornar seu comércio mais seguro e cômodo (**TNH**, 2001: 539).

⁸⁵ “[...] todos os homens são sensíveis à necessidade de justiça para se manter a paz e a ordem, e todos os homens são sensíveis à necessidade de paz e de ordem para a manutenção da sociedade [...]” (OG, 2004: 135).

O outro fator desencadeador de conflitos entre as pessoas é de ordem psicológica, a saber: elas são parciais e tendem a favorecer a si mesmas e aos mais próximos de sua convivência.

No que tange a propriedade, percebe-se que pela parcialidade as pessoas tendem a privilegiar a si mesmas e aos mais próximos no acesso dos bens materiais. A predominância dessa inclinação acirra a disputa pelos escassos bens materiais, submetendo a sociedade ao desordenamento e a insegurança, e, conseqüentemente, coloca em risco a própria existência humana.

Nessa condição, o que prevalece é o interesse particular que precisa ser redirecionado para que a sociedade seja mantida em ordem e paz, por conseguinte, a espécie humana seja preservada.

Como os indivíduos compreendem, pela experiência e o hábito, que a sociedade é necessária e que ela deve estar em ordem e em paz, assim como tomam consciência de que a instabilidade dos bens externos a torna insegura, surge um interesse comum pela regulação das posses. Desta maneira, aquilo que se manifestava como interesse próprio e imediato é modificado pela análise das condições e circunstâncias, tornando-o um interesse geral e forte pela restrição daquelas, pelo que é mais longínquo e duradouro.

Por meio desse processo de redirecionamento dos interesses, os indivíduos se colocam em concordância, isto é, convenciam acerca da necessidade de se instituir mecanismos de delimitação de posses, regulação de condutas, administração imparcial de conflitos e de controle social, sem que isso implique oposição às paixões e sim numa orientação da vontade pelos interesses mais gerais (Cf. **THN**, 1978, III; II; VII; **TNH**, 2001, p. 576-577).

Neste sentido, HAAKONSSSEN (1981, p. 17-18) pondera que a convenção não se resume a um recurso teórico usado pelos contratualistas. Ela é, acima de tudo, atitude prática que funda instituições e regras comportamentais a partir da realidade e necessidade concreta e do interesse comum das pessoas pela sociedade ordenada e pacífica.

Cabe assim, retomar a discussão sobre o individualismo humeano a partir da seguinte questão: Hume defende a existência de uma motivação social, ou seja, uma preocupação e tendência social como princípio das instituições sociais ou ele é partidário da tese de que são os interesses particulares que determinam a criação delas?

CARRIVE e MONTEIRO tendem a considerar que o indivíduo procura apenas a satisfação de seus interesses e das pessoas mais próximas.

Todavia, compreende-se que o processo de redirecionamento das paixões torna os diversos interesses particulares conciliáveis entre si, tornando-os interesses comuns. Ainda que as pessoas sejam movidas pelo interesse de satisfazer a si próprias, é preciso compreender que, para Hume, as instituições são criadas para auxiliar, educar os seres humanos na conquista de interesse público.

Contudo, isso não ocorre pelo simples fato de estabelecer um contrato político, pois depende de vários fatores e circunstâncias que envolvem a vida da comunidade. Logo, a passagem da condição natural dos seres humanos para um estado civilizado depende do desenvolvimento do ser humano e das instituições ao longo da história. Razão pela qual Hume compreende que, em algumas comunidades, seja suficiente a constituição de regras para orientá-las em suas vidas, tornando o governo desnecessário. O que não significa Hume tenha feito uma maquiagem ou camuflagem do interesse particular ou amor-próprio.

O interesse geral, derivado da confluência do interesse próprio pela preservação da sociedade, implica a confiança de que, de forma recíproca, o outro indivíduo possui a mesma preocupação em regular as posses dos bens externos e em seguir tal regulamentação. Ou ainda, pela experiência e o hábito de se viver numa sociedade ordenada as pessoas mantêm a expectativa comum de que há um comprometimento recíproco em obedecer às instituições criadas, favorecendo a ordem e a paz social ⁸⁶ (Cf. **THN**, 1978, III; II; **TNH**, 2001, p. 529-530).

A convenção ⁸⁷, para Hume, não pode ser confundida com promessa ou com contrato expresso que são consequência daquela (Cf. **THN**, 1978, III; II; **TNH**, 2001, p. 530). A convenção é dada a partir das circunstâncias e os interesses particulares que conduzem as pessoas a perceberem objetivos e interesses comuns e a realizarem ações que os concretizem. E o exemplo utilizado por Hume para ilustrar essa noção é dos barqueiros que desejam dirigir-se a uma

⁸⁶ CHARRON apresenta uma síntese da idéia de convenção na filosofia política e moral de Hume, a saber: a) a convenção deve envolver duas ou mais pessoas interessadas em coordenar suas ações; b) o interesse comum pela coordenação da conduta surge da necessidade e das circunstâncias concretas da vida; c) as partes envolvidas na convenção, deste modo, estão cientes e conscientes de que as outras se interessam em ter seus atos coordenados, gerando benefício mútuo; d) essa ciência e consciência de interesse comum eliminam a necessidade de promessas explícitas; e) há completa ausência de coerção das partes para convencionarem e agirem de acordo com a coordenação da conduta; f) todos esses fatores promovem um senso de obrigação moral para com aquilo que foi convencionado.

⁸⁷ A idéia de convenção em Hume será tratada com maiores detalhes no capítulo 4.

localidade e, para isso, remam, conjuntamente, um bote sem estabelecerem entre si promessas ou contratos. Na compreensão de Hume:

It has been asserted by some, that justice arises from Human Conventions, and proceeds from the voluntary choice, consent, or combination of mankind. If by CONVENTION be here meant a PROMISE (which is the most usual sense of the word) nothing can be more absurd than this position. The observance of promises is itself one of the most considerable parts of justice, and we are not surely bound to keep our word because we have given our word to keep it. But if by convention be meant a sense of common interest, which sense each man feels in his own breast, which he remarks in his fellows, and which carries him, in concurrence with others, into a general plan or system of actions, which tends to public utility; it must be owned, that, in this sense, justice arises from human conventions [...] ⁸⁸ (EPM, 1975, Apêndice III, 200-201) ⁸⁹.

Em síntese, no que tange a participação popular no estabelecimento das instituições sociais e políticas, pode-se concluir que, em linhas gerais, Hobbes e Locke, Hume concordam entre si acerca dos seguintes elementos: a) a possibilidade de conciliação entre as determinações das paixões e os esclarecimentos da razão; b) que as instituições estão fundamentadas na natureza humana, ou seja, possuem alicerces nas paixões e desejos humanos.

Por outro lado, os pensadores divergem entre si no que tange ao caráter dessa racionalidade humana. Se por um lado, Hobbes defende uma racionalidade geométrica, por outro, Hume expõe as vantagens da razão experimental.

A partir dessa perspectiva de racionalidade experimental proposta por Hume, conclui-se que as instituições sociais e políticas sustentam-se: a) na natureza humana atenta e observadora das necessidades históricas e circunstanciais dos seres humanos, de maneira que não é possível concebê-las como reflexo do

⁸⁸ Conferir também **THN**, 1978, III, II, II; **TNH**, 2001, p. 530-531.

⁸⁹ Tem sido afirmado por alguns que a justiça nasce das convenções humanas e provém da escolha, consentimento ou acordo voluntários da humanidade. Se “convenção” significa aqui uma *promessa* (que é sentido mais usual da palavra), nada poderá ser mais absurdo do que essa posição. O cumprimento das promessas é, ele mesmo, um dos mais importantes elementos da justiça, e certamente não estamos obrigados a cumprir nossa palavra simplesmente por que demos nossa palavra de que iríamos cumpri-la. Mas se convenção quer dizer um sentimento comum, um sentimento que cada qual experimenta em seu próprio peito, que observa em seus companheiros e que o leva, em colaboração com outros, a estabelecer um plano ou sistema geral de ações que tende à utilidade pública, deve-se confessar que, neste sentido, a justiça surge de convenções humanas (**IPM**, 1995: 200-201).

egoísmo extremo ou mitigado, como defendem Hobbes e Locke, e muito menos do ordenamento da natureza, como sempre sustentou a tradição filosófica; b) que independente do tipo de motivação ou interesse individual, há uma agência política com capacidade de criar artifícios e de determinar os rumos da vida social com base na avaliação das circunstâncias, na correção de paixões e de sentimentos; c) tal agência fundamenta-se nos benefícios que a benevolência, a simpatia e o ponto de vista geral promovem, pois as pessoas podem ter a expectativa e crer na possibilidade de instituição de uma nova ordem social, interessando-se pelo bem comum e pela constituição de uma sociedade pacífica, ordenada e justa.

3 - A ORIGEM HISTÓRICA E A LEGITIMAÇÃO PSICOLÓGICA DO GOVERNO

A abordagem que se desenvolveu até aqui permite perceber que Hobbes, Locke e Hume, desenvolveram de forma distinta suas investigações acerca das origens e dos fundamentos do governo. Todavia, nota-se também que entre eles há elementos comuns, a exemplo da necessidade de empreender uma análise antropológica seja a partir de um estado natural – no caso de Hobbes e Locke - ou a partir da delimitação da natureza humana – perspectiva humeana - e das implicações dessas condições primitivas para a vida humana e para as instituições sociais e políticas.

Como o estado natural hobbesiano é determinado pela lei natural, de maneira que, pela guerra cada indivíduo procura a manutenção da própria vida e dos bens adquiridos, o medo de morte e o instinto de autopreservação levam os indivíduos a buscar alternativas para esse problema. Neste sentido, o Estado é estabelecido como instrumento ou artifício responsável por dar continuidade ao processo civilizatório e de amenização das paixões e desejos humanos⁹⁰.

O estabelecimento da sociedade civil e política e a sujeição dos indivíduos ao governo de terceiros, segundo cláusulas contratuais determinadas depende da superação de alguns inconvenientes do estado natural, de modo especial da metamorfose das paixões e inclinações egoístas dos indivíduos.

Para Hobbes, é por meio dessa modificação das paixões que decorre a renúncia consentida de direitos naturais a favor de terceiros, estabelece-se a hierarquia social e política que delimita a separação e distinção entre senhores e súditos, governantes e governados. Pelo consentimento contratual, os indivíduos confiam que o Estado é um poder estável, com força suficiente para promover o bem comum, gerar a defesa da paz e conformação das vontades individuais pelo terror, subsumindo as individualidades – multidão - e unificando-as em um só corpo político (Cf. **De Cive**, 2004, p. 48-53; **Do Cidadão**, 2002, p. 91-99; **Leviathan**, 2008, p. 113-114; **Leviatã**, 1999, p. 137).

⁹⁰ Com relação a essa idéia, conferir MONTEIRO, 1975, p. 116; MONZANI, 1995, p. 92.

Diferentemente, Locke aponta que o artifício do governo e do Estado constitui-se em um poder superior responsável por coordenar a vida social já existente (Cf. LOCKE, 1960, p. 368-371; 1983, p. 82-84).

No pensamento de Locke, a origem do governo também está fundamentada numa necessidade inferida pela razão a partir das condições de vida dos indivíduos no estado de natureza, de maneira que se compreende que, enquanto centro determinante de toda ação política, somente o consentimento popular pode instituí-lo por meio de contratos.

Todavia, enquanto peculiaridade do pensamento lockeano, o consentimento não implica na renúncia de todos direitos naturais a favor do Estado, pois lhe compete assegurar a posse dos direitos a vida e a propriedade. Por ele, os indivíduos renunciam apenas o direito de punir os transgressores da lei natural e o direito de julgar as controvérsias acerca da propriedade dos bens adquiridos pelo trabalho (Cf. LOCKE, 1960, p. 341-342; 1983, p. 67).

Como os indivíduos são parciais em seus julgamentos, o governo também é considerado uma necessidade nas condições hipotéticas do estado natural, a quem compete elaborar leis que gerem o bem público, regular e preservar a propriedade, bem como estabelecer a defesa social. Logo, o governo é um artifício com poder permanente e superior capaz de limitar outros poderes individuais.

A investigação do estado de natureza, anterior a vida em sociedade, levaram os contratualistas, de modo especial Hobbes, a apontarem a necessidade de regulação das relações humanas para que possa haver convivência pacífica e harmoniosa entre as pessoas.

Em ambas as filosofias, a aquiescência individual é a resposta concreta e prática da determinação da vontade pelo desejo de se criar instituições e submeter-se a um poder externo superior que impõe a ordem, segurança e paz, bem como a garantia dos chamados direitos naturais.

Como se pode notar, Hobbes e Locke enfatizam, a partir do hipotético estado natural, que o único modo de explicar a origem das instituições políticas e de sua legitimação está na idéia de consentimento e de contrato político fundamentados nos desejos de preservação individual ⁹¹, tendo em vista que os

⁹¹ No pensamento de ambos contratualistas, é possível que o governo tenha outras origens, tal como a usurpação e a conquista. Todavia, elas não são consideradas legítimas, tendo em vista que não se sustentam no consentimento expresso ou contratual dos indivíduos em estabelecê-los e de se submeterem a eles. Na visão deles, o governo usurpado ou conquistado justifica o reestabelecimento

indivíduos jamais abrirão mão de lutar pelos seus direitos naturais se eles não receberem benefícios em troca.

Ora, se o consentimento contratual, é simultaneamente, o princípio explicativo da origem da sociedade política e o fundamento da legitimação política da mesma, como é possível explicar a existência e legitimar governos originados da usurpação e da conquista?

A questão proposta suscita dois problemas distintos que Hume discute separadamente, a saber: a) a origem do governo e b) os princípios legitimadores da sociedade política e dos governos. Assim como, o questionamento acima demarca a clivagem que Hume traça em relação ao pensamento contratualista. Se há proximidades entre Hume e eles no que tange a visão de que as paixões movem os seres humanos, por outro lado, na discussão pontual sobre a origem do governo e da legitimação do mesmo Hume tende a aprofundar suas críticas à Hobbes e Locke.

No que se refere à legitimação da sociedade política e dos governos, Hume salienta que ela depende do assentimento popular, independente da forma pela qual o governo foi gerado. Isto significa que, de modo distinto de Hobbes e Locke, Hume não vincula a discussão acerca da legitimidade do governo aos modos pelas quais as sociedades políticas foram estabelecidas.

Neste sentido, BAGOLINI interpreta que o termo origem possui dois sentidos nas investigações de Hume acerca do governo. Por um lado, origem está relacionada ao princípio psicológico que permite legitimar os governos, ou seja, às motivações psicológicas que as pessoas possuem para estabelecê-lo, por outra via, origem está associada a estado ou situação primária do governo em termos histórico-cronológico (Cf. 1947, p. 87-89).

A partir dessa distinção, o presente capítulo pretende analisar quais são, para Hume, as origens históricas e os mecanismos de legitimação do governo. Aliada a essas noções preliminares, será possível investigar como tais explicações são compatibilizadas com os princípios mentais analisados anteriormente. Em outros termos, será analisado o sentido de consentimento político em cada circunstância histórica, verificando a possibilidade das pessoas constituírem-se em agentes políticos nessa perspectiva de análise humeana da política.

do estado de guerra ou a insurreição, tendo em vista que o direito natural estabelece que o uso da força contra algum indivíduo lhe confere o direito de resistência.

3.1 – Hume e a investigação histórica da origem do governo

Os intérpretes, dentre os quais estão DERATHÉ (1976, p. 97-98); HAAKONSSSEN (1994, p. xvii-xviii); BAGOLINI (1947, p. 3-7), MONTEIRO (1975, p. 107) e LE JALLÉ (1999, p. 68-69) consideram que Hume reflete sobre política a partir de dois pontos de vista, a saber, filosófico ou psicológico e histórico.

Por esse caminho investigativo, percebe-se que Hume se contrapõe à tendência comum de sua época de rejeitar a história como princípio explicativo acerca da origem do governo, atribuindo-lhe uma nova conotação e muitos atributos positivos, dentre os quais o de sustentar as outras ciências (Cf. **SH**, 1987, III, VI, 4-6; **EH**, 2004, p. 785) e de possibilitar a compreensão acerca do desenvolvimento humano e das instituições. Razão pela qual, dentre uma série de questionamentos acerca do estudo da história, destacam-se os seguintes:

In reality, what more agreeable entertainment to the mind, than to be transported into the remotest ages of the world, and to observe human society, in its infancy, making the first faint essays towards the arts and sciences: To see the policy of government, and the civility of conversation refining by degrees, and every thing which is ornamental to human life advancing towards its perfection (**SH**, 1987, III, VI, 4)⁹².

No que se refere à perspectiva histórica de análise humeana, HAAKONSSSEN (Cf. 1994, p. xi-xii; xvii-xviii), compreende que ela se sustenta em três gêneros políticos, a saber: filosofia política, observação política, história política, privilegiando-se este último, tendo em vista que as teorias sobre as instituições só podem ser estabelecidas *a posteriori*. Em outros termos, as instituições sociais e políticas são produtos práticos e históricos, antes de serem objetos de teorias (HAAKONSSSEN, 1993, p. 187-188).

⁹² Será que existe, a rigor, um entretenimento mais agradável ao espírito do que ser transportado às mais remotas épocas do mundo e observar a sociedade humana em sua infância, fazendo os primeiros e débeis ensaios em direção às artes e ciências? Do que ver a política dos governos, e a civilidade da conversação se refinarem pouco a pouco, e tudo o que é ornamental à vida humana avançar rumo à sua perfeição? (**EH**, 2004: 784).

O estudo da história não só permite que se percorra o tempo e o espaço, verificando as realizações e o desenvolvimento humano, como também possibilita constatar os limites do entendimento e paixões humanas, pela intimidade que ela gera para com os assuntos humanos (Cf. **SH**, 1987, III, VI, 6; **EH**, 2004, p. 785).

Como não se pode conhecer a natureza intrínseca dos fatos naturais e humanos (Cf. **THN**, 1978, xvii; II, III, I; **TNH**; 2001, p. 22; 436), a observação dos acontecimentos no tempo e no espaço torna a história um importante instrumento de conhecimento, permitindo perceber o caráter circunstancial e criativo das respostas que o ser humano encontra para os problemas que o aflige na vida comunitária.

A partir desse caráter circunstancial do pensamento e ação humana, o estudo da história permite extrapolar o caráter de especulação acerca dos fatos passados e a compreender que ela mesma constitui e se manifesta como espaço para a transformação e aperfeiçoamento humano.

No que se refere à política, Hume reconhece que a história lhe serve para elucidar os fatos e conceitos, evitando que calor e vigor do debate político moderno acerca dos fundamentos das instituições sociais e políticas colocassem em risco a convivência social ⁹³. Consequentemente, uma atenta avaliação dos benefícios e prejuízos que a defesa de certas idéias e práticas pode ocasionar para o conjunto da sociedade torna-se uma exigência da reflexão política.

Ao se considerar que um dos princípios da filosofia experimental de Hume consiste na verificação dos fundamentos empíricos de cada ideia, a história e a observação da conduta das pessoas tornam-se caminhos para que ele investigue a origem do governo e verifique os fundamentos das teses contratualistas neste sentido. Nas suas palavras:

⁹³ Nesse sentido, Hume chama atenção no **THN** quanto ao risco que a inserção e disputa de certas ideias causam para a segurança, ordem e paz social, em especial aquelas relativas à moral e à política. A esse respeito ele alerta: [...] Morality is a subject that interests us above all others: We fancy the peace of society to be at stake in every decision concerning it; and 'tis evident, that this concern must make our speculations appear more real and solid, than where the subject is, in a great measure, indifferent to us [...]" (**THN**, 1978, III, I, I).

"[...] A moral é um tema que nos interessa mais que qualquer outro. Imaginamos que a paz da sociedade está em jogo a cada decisão que tomamos a seu respeito; é evidente que essa preocupação deve fazer nossas especulações parecerem mais reais e sólidas que quando o assunto nos é, em boa parte, indiferente [...]" (**TNH**, 2001: 496).

[...] When we entertain, therefore, any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but enquire, *from what impression is that supposed idea derived?* And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion [...] (EHU, 1975, I, 71) ⁹⁴.

Por essa via, do ponto de vista epistemológico, o método experimental elimina a possibilidade de dúvidas acerca dos primórdios da organização social e política, já que é indispensável e necessário que a ideia governo sustente-se numa impressão.

Os reflexos dessa perspectiva investigativa incidem sobre a tese de que o governo tem origem e legitimidade a partir do consentimento expresso ou contratual dos indivíduos. A pergunta que Hume poderia fazer sobre essa ideia no **THN** e nos **Essays** é a mesma: “[...] *from what impression is that supposed idea derived?* [...]” (EHU, 1980, p. I, 17) ⁹⁵.

Todavia, ainda que, epistemologicamente, a busca dos fundamentos empíricos das idéias de contrato e de governo seja uma exigência da filosofia experimental de Hume, isso não significa que seja possível promover tal remissão de tais idéias à impressão que lhes deu origem, tendo em vista a complexidade das mesmas.

Neste sentido, Hume aponta as limitações da idéia de contrato frente uma investigação histórica, pois se observa que nem todo governo teve origem contratual e muito menos poderia ser legitimado pelo consentimento popular expresso.

Para Hume, as visões filosóficas dos contratualistas são questionáveis e seus argumentos fracos, frente aos princípios de investigação experimental aplicados aos assuntos humanos. Na sua interpretação, o governo é apenas um paliativo para os males incuráveis da natureza humana, de maneira que, mesmo com o artifício do governo, muitos devem ser os esforços no sentido de fazer as pessoas preferirem o bem mais duradouro e geral. Por isso ele afirma:

⁹⁴ [...] Quando suspeitarmos, portanto, que um termo filosófico seja empregado sem qualquer significação ou idéia (o que acontece com muita frequência), bastará perguntar: *De que impressão deriva essa suposta idéia?* E se for impossível casá-la com uma impressão qualquer, isso servirá para confirmar nossa suspeita [...] (IEH, 1980: 142).

⁹⁵ “[...] *De que impressão deriva essa suposta idéia?*” (IEH, 1980: 142).

The only difficulty, therefore, is to find out this expedient, by which men cure their natural weakness, and lay themselves under the necessity of observing the laws of justice and equity, notwithstanding their violent propension to prefer contiguous to remote. 'Tis evident such a remedy can never be effectual without correcting this propensity; and as 'tis impossible to change or correct any thing material in our nature, the utmost we can do is to change our circumstances and situation, and render the observance of the laws of justice our nearest interest, and their violation our most remote ⁹⁶. (THN, 1978, III, II, VII) ⁹⁷.

Como a natureza humana é determinada pelos impulsos das paixões e não lhe é facultado viver indiferente a eles, é impossível admitir que as regras de justiça e a sociedade política sejam resultados de uma mudança nos princípios da natureza humana. Todo e qualquer artifício no sentido de aperfeiçoar-lhes a natureza só pode ser estabelecido a partir de uma modificação nos princípios que movem suas paixões e vontade, ou seja, a partir de mudanças nos motivos que determinam a vontade e, por conseguinte, as ações das pessoas.

Isto quer dizer que o processo civilizatório ou de emancipação humana não depende exclusivamente dos artifícios instituídos, pois, como se verificou no capítulo anterior, se faz necessária a existência de motivações ou inclinações favoráveis a sua criação e à submissão a eles. Assim, como, após sua instauração, requer-se a interação constante entre governantes e súditos para que se possa viver em paz e segurança na sociedade, segundo as regras de justiça e os princípios da sociedade política.

Razão pela qual, Hume considera que sempre haverá disputas entre as pessoas e os governantes no que se refere à liberdade e à autoridade, reconhecendo que:

In all governments, there is a perpetual intestine struggle, open or secret, between AUTHORITY and LIBERTY; and neither of them can ever absolutely prevail in the contest. A great sacrifice of liberty must necessarily be made in every government; yet even the authority, which confines liberty,

⁹⁶ Conferir também o ensaio **TOG**, 1987, I, V, 2-4; **OG**, 2004, p.135-136.

⁹⁷ A única dificuldade, portanto, é descobrir esse expediente por meio do qual os homens curam sua fraqueza natural, submetendo-se à necessidade de observar as leis da justiça e da equidade, não obstante sua violenta propensão a preferir o que é contíguo ao que é remoto. É evidente que esse remédio nunca poderia ser eficaz sem corrigir essa propensão; e como é impossível mudar ou corrigir algo importante em nossa natureza, o máximo que podemos fazer é transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e sua violação, nosso interesse mais remoto (THN, 2001: 576)

can never, and perhaps ought never, in any constitution, to become quite entire and uncontrollable [...] (TOG, 1987, I,V,7)⁹⁸.

Nesse sentido, é importante analisar as observações de Hume quanto à origem do governo e de sua legitimação sob a perspectiva da observação do comportamento humano e da história. Para tanto, é necessário analisar os seguintes elementos presentes na teoria política de humeana: a) o caráter circunstancial do governo; b) as diversas origens históricas da sociedade política; c) os mecanismos de legitimação do governo, d) o processo de aperfeiçoamento e legitimação das instituições políticas.

3.2 – As origens históricas e circunstanciais do governo

Segundo a perspectiva de Hobbes, naquela condição de guerra generalizada do estado natural, o governo ou Estado é o meio pela qual se pode instituir a convivência harmoniosa entre os seres humanos e de promoção da civilidade dos indivíduos (Cf. **Leviatã**, 2008, p. 116-119; **Leviatã**, 1999, p. 141-144). Assim como compreende que essa instituição depende do reconhecimento da sua necessidade

Como se vive uma situação de guerra de todos contra todos pela sobrevivência e manutenção dos direitos naturais por si mesmos, os indivíduos criam o Estado determinados pelo desejo de se preservarem e pela compreensão que ele é necessário para assegurar, de modo imparcial e absoluto, os direitos naturais. Por isso, um problema extremo exige, necessariamente, uma solução radical e absoluta, ou noutros termos, a guerra generalizada e a falta de regras demandam a criação de um Estado absoluto com a responsabilidade de estabelecer a ordem social e promover a paz.

⁹⁸ Em todos os governos, existe uma perpétua luta intestina, aberta ou secreta entre AUTORIDADE e a LIBERDADE; e nenhuma das duas pode prevalecer de maneira absoluta nesse conflito. Um grande sacrifício da liberdade deve, necessariamente, ser feito em todos os governos; e, contudo, também a autoridade, que limita a liberdade, não de tornar-se jamais, em qualquer constituição, completa e incontrolável (OG, 2004: 139).

No caso de Locke, a falta de julgamento imparcial pelos indivíduos é premissa para se concluir que o Estado liberal, fundado pelo consentimento popular e em contratos, é a única e válida forma de organização política com eficácia em todas as épocas (Cf. LOCKE, 1960, p. 344; 402-423; 1983, p. 68; 104-117).

Nesse sentido, BOBBIO afirma que, do ponto de vista de análise contratualista – em especial o hobbesiano –, a formação da sociedade civil e política não têm fundamentos na realidade e na história. Conseqüentemente, enquanto produto de demonstrações e deduções racionais, não tem, em si, uma abordagem que considere a possibilidade de uma análise evolutiva das instituições humanas na história (Cf. 1991, p. 31-33; 37-38). O que se torna forte motivo para Hume a denominá-las como ficções.

Atento ao debate acerca das condições que levaram ao estabelecimento do Estado, Hume aponta os inconvenientes gerais daquelas doutrinas políticas com seguintes considerações:

But philosophers, who have embraced a party (if that be not a contradiction in terms) are not contented with these concessions. They assert, not only that government in its earliest infancy arose from consent or rather the voluntary acquiescence of the people; but also, that, even at present, when it has attained full maturity, it rests on no other foundation. They affirm, that all men are still born equal, and owe allegiance to no prince or government, unless bound by the obligation and sanction of a *promise* (OC, 1987, II, XII, 6)⁹⁹.

Hume reage a essa concepção apontando em primeiro lugar, que é um equívoco pensar que os princípios dos governos nos primórdios da humanidade sejam modelo ou fundamento para os governos atuais. Na visão histórica de Hume, se o governo teve gênese nos moldes contratualistas, a partir de um estado natural, isso implica o reconhecimento dessa origem como muito antiga e obliterada para explicar as instituições atuais.

⁹⁹ Mas aqueles filósofos que abraçaram um partido (caso isto não constitua uma contradição em termos) não ficam satisfeitos com essas concessões. Eles não se limitam a afirmar que, em sua infância primitiva, o governo teve origem no consentimento ou antes na aquiescência voluntária do povo; afirmam também que, mesmo hoje, quanto atingiu sua maturidade plena, o governo continua tendo esse fundamento único. Segundo eles, todos os homens continuam nascendo iguais e não devem fidelidade a nenhum príncipe ou governo, à qual só os prendem a obrigação e a sanção de uma promessa (CO 2004: 665-666).

Com essa clivagem histórica, Hume compreende que as instituições são passíveis de modificação e de aperfeiçoamento, de modo que o governo pode até ter surgido do consentimento popular expresso e de contratos, porém, é incoerente explicar as sociedades políticas atuais segundo os mesmos princípios. Nas palavras de Hume:

But the contract, on which government is founded, is said to be the *original contract*; and consequently may be supposed too old to fall under the knowledge of the present generation. If the agreement, by which savage men first associated and conjoined their force, be here meant, this is acknowledged to be real; but being so ancient, and being obliterated by a thousand changes of government and princes, it cannot now be supposed to retain any authority (OC, 1987, II, XII, 8)¹⁰⁰.

Neste sentido, VLACHOS interpreta que Hume estabelece um diferencial em relação às noções políticas dos contratualistas ao conceber que as sociedades políticas não surgiram ou foram legitimadas por meio de análises racionais, de teorias *a priori* e independentes da experiência e da história, ou seja, elas não são produtos de planejamento racional. Antes elas são instituições acidentais que se transformaram ao longo do tempo, segundo as circunstâncias que envolvia cada comunidade (Cf. VLACHOS, 1955, p. 64-65).

Nessa mesma perspectiva histórica, DELEUZE compreende que a observação da história leva Hume a concluir que, cronologicamente, primeiro surge a sociedade e só posteriormente são estabelecidas leis que regulam a convivência interna e a administração das relações humanas. Por isso ele afirma: “A sociedade é um conjunto de convenções fundadas na utilidade, não um conjunto de obrigações fundadas num contrato. Socialmente, portanto, a lei não é primeira [aqui se refere a lei natural]; supõe uma instituição que ela limita” (Cf. DELEUZE, 2004, p. 43).

Ainda que se reconheça na filosofia de Hume a defesa do caráter histórico das instituições sociais e políticas, VLACHOS (Cf. 1955, p. 66-69) interpreta

¹⁰⁰ Costuma-se afirmar que o contrato em que se funda o governo é o *contrato original* e portanto ele deve ser considerado antigo demais para ser reconhecido pela geração atual. Se isso faz referência ao acordo por meio do qual os selvagens se associaram pela primeira vez e conjugaram suas forças, ele deve ser admitido como verdadeiro; mas, sendo tão antigo, e estando já obliterado por mil mudanças de governo e de príncipe, não é lícito supor que ele ainda conserve alguma autoridade (CO, 2004: 667-668).

que ela apresenta traços contratualistas. Neste sentido, ele argumenta que a perspectiva de investigação histórica da origem do governo não é impedimento para aproximá-los, visto que o contratualismo humeano seria construído a partir da evolução social e no empirismo psicológico (Cf. VLACHOS, 1955, p. 70-81).

Segundo o intérprete, os primeiros esboços de governos apresentados por Hume tiveram origem contratual. O que foi possível graças a fatores econômicos sociais que proporcionaram um progresso e uma nova complexidade social, exigindo das pessoas uma solução harmônica para o conflito de interesses.

No que se refere às outras origens do governo, ele acrescenta a tese segundo a qual, nos **Essays**, Hume só evoca a violência e a força quando analisa os governos de sua época. Nestes, nenhum tipo de contrato poderia ser estabelecido, visto a impossibilidade de se harmonizar os interesses das pessoas e grupos, de modo que só aqueles expedientes poderiam estabelecer o Estado.

Entretanto, nem a tese nem tanto os argumentos de VLACHOS parecem adequados a proposta humeana de análise histórica da origem do governo.

Em primeiro lugar, não se pode deduzir que, por serem produzidas ao longo da história, as convenções equivalham a contratos. Estes dependem de convenções para serem estabelecidas e nem toda convenção necessita de contratos para serem efetivados.

A ideia de contrato implica legalidade no pensamento político contratualista, como expressão da própria lei natural objetivada pela convenção. O que Hume prontamente rejeita, pois para se estabelecer contratos se faz necessária e existência de um sentimento que os fundamente e motive as pessoas a torná-las regras de justiça.

Em segundo lugar, Hume questiona as possibilidades concretas das pessoas na infância da humanidade criar artifícios tão refinados como o contrato. Além de que contratos são estáticos e específicos, remetem a uma dada realidade, ou seja, ele é firmado e diz respeito às condições de vida e acordos feitos por pessoas de uma determinada época e lugar. Logo, não tem validade universal e nem pode pretender exercer influência sobre outras gerações de indivíduos.

Em terceiro lugar, é preciso levar em consideração que os debates acerca da origem do governo são distintos da discussão sobre os fundamentos da legitimidade do governo na sua origem e na atualidade. Muito embora, o

conhecimento das origens da sociedade política possa influenciar a vontade das pessoas em relação à legitimação das sociedades políticas atuais.

Finalmente, está a noção de que a observação e a história demonstram que o governo não é necessário em toda e qualquer situação e circunstância, de maneira que nenhum contrato precisa ser estabelecido em torno da instituição da sociedade política. No **THN** ele afirma que: “Though government be an invention very advantageous, and even in some circumstances absolutely necessary to mankind; it is not necessary in all circumstances, nor is it impossible for men to preserve society for some time, without having recourse to such an invention [...]” (**THN**, 1978, III, II, VIII) ¹⁰¹.

ALEXANDRE entende que, na discussão com Hobbes e Locke, Hume descarta a idéia de contrato tendo em vista que o ser humano é um ser social ¹⁰². O que tornaria a instituição imediata do governo desnecessária, bem como contingente (1990, p. 27).

Segundo BAGOLINI, a visão humeana traz a novidade da compatibilização dos indivíduos e a sociedade, de maneira que a última é tratada como produto ou reflexo da modificação do primeiro, dando às instituições o mesmo caráter de mobilidade e aperfeiçoamento encontrado na natureza humana. Ressalta-se ainda que, o indivíduo reconhece que a segurança dada pelo Estado contra as paixões mais violentas é a segurança de si mesmo, já que o corpo político dita comportamentos a partir do parâmetro da igualdade (Cf. BAGOLINI, 1947, p. 170-171).

Pode-se perceber que a crítica de Hume aos contratualistas não concerne apenas à ideia de que a origem dos governos esteja fundada no contrato e consentimento dos indivíduos em criá-los, mas também a afirmação de que todas as sociedades políticas surgiram e se mantêm, necessariamente, fundamentadas naquele princípio racional.

Em sua visão, é a intensidade das circunstâncias e dos problemas que uma sociedade vive que determinam a necessidade de se estabelecer o governo.

¹⁰¹ “[...] embora o governo seja uma invenção muito vantajosa, e mesmo, em algumas circunstâncias, absolutamente necessária para a humanidade, ele não é necessário em todas as circunstâncias; não é impossível preservar a sociedade durante algum tempo sem recorrer a essa invenção” [...] (**TNH**, 2001: 578).

¹⁰² Afirmar que o ser humano é um ser social não significa que não existam conflitos entre os interesses dos indivíduos e os interesses coletivos, pois as regras de justiça e a sociedade política são estabelecidas pela convenção como mecanismo paliativo de redirecionamento dos interesses individuais.

Deste modo, ele será dispensável em determinadas situações em que não há conflitos pela disputa de bens ou entre grupos sociais, e noutras condições adversas, seu estabelecimento é visto como extremamente necessário para solucionar os inconvenientes vigentes no seio da sociedade.

Salienta-se que o governo não é rigorosa e absolutamente necessário em todas comunidades, pois a história confirma que muitas delas são mantidas apenas pelas regras de justiça e em outros casos há grupos que sequer vieram a estabelecer algum tipo de associação política ¹⁰³. Nesse sentido, no **THN** ele continua seu raciocínio:

[...] Men, `tis true, are always much inclin'd to prefer present interest to distant and remote; nor is it easy for them to resist the temptation of any advantage, that lies at a distance from them: But still this weakness is less conspicuous, where the possessions, and the pleasures of life are few, and of little value, as they always are in the infancy of society (**THN**, 1978, III, II, VIII) ¹⁰⁴.

Destaca-se assim que o governo só se justifica nas condições em que as regras de justiça não são suficientes para regular a vida social, pois as pessoas tornam-se inclinadas a preferirem as vantagens imediatas em detrimento das mais distantes e duradouras. Nos casos em que os bens estavam disponíveis em número suficiente para todas as pessoas e conseqüentemente, não havia um interesse pela vantagem imediata e nem a disputa entre os indivíduos pelos bens materiais, a instituição da sociedade política é dispensável. Por conseguinte, o governo não poderia ser considerado como uma necessidade absoluta e generalizada, sendo que isso pode ser verificado historicamente pela análise dos primórdios da sociedade humana e pela observação do comportamento de pessoas das comunidades indígenas do século XVIII (Cf. **THN**, 1978, III, II, VIII; **TNH**, 2001, p. 578).

¹⁰³ ALMEIDA entende que necessário de fato é a vivência humana no seio da sociedade e que é essa experiência comunitária que determinará a necessidade ou não de se instituir governos (Cf. 2005: 66).

¹⁰⁴ [...] É verdade que os homens mostram-se sempre muito inclinados a preferir o interesse presente ao distante e remoto; não lhes é fácil resistir à tentação de uma vantagem da qual podem gozar imediatamente, pela apreensão de um mal que ainda está longe. Mas essa fraqueza é menos manifesta quando os bens e os prazeres da vida são poucos e de pouco valor, como sempre ocorre na infância da sociedade [...] (**TNH**, 2001: 578).

A condição que torna o governo necessário é o interesse fraco dos indivíduos pelos bens mais gerais e longínquos ¹⁰⁵. O que tem como efeito imediato o dano para a convivência social. Por tais razões, as pessoas sentem a necessidade de procurar meios para manter a sociedade e, conseqüentemente, a própria vida humana.

Com uma visão diferenciada dos contratualistas, Hume considera que, nos primórdios históricos da organização social e política, as causas ou motivações para o estabelecimento do governo, como será abordado adiante, não estavam nos problemas de ordem interna de uma sociedade. Essa tese justifica-se pelo fato de que a história e a observação confirmarem que as regras de justiça eram suficientes para resolver os conflitos internos das comunidades primitivas, sem que se fizesse necessário a intervenção do governo. Por tais razões ele afirma no **THN**:

But tho' it be possible for men to maintain a small uncultivated society without government, 'tis impossible they shou'd maintain a society of any kind without justice, and the observance of those three fundamental laws concerning the stability of possession, its translation by consent, and the performance of promises. These are, therefore, antecedent to government, and are suppos'd to impose an obligation before the duty of allegiance to civil magistrates has once been thought of (**THN**, 1978, III, II, VIII) ¹⁰⁶.

No capítulo anterior verificou-se que a espécie humana encontra meios de superar as debilidades naturais pela associação entre as pessoas. A partir dessa experiência e consciência das vantagens da vida em sociedade, surge o reconhecimento da necessidade e importância da comunidade em suas vidas. Também se salientou que a manutenção dela só é possível graças ao estabelecimento de regras de justiça que lhe confere estabilidade, segurança e paz e que os resultados disso refletem imediatamente na manutenção da própria humanidade. Em outros termos, manter a sociedade estável por meio da instituição

¹⁰⁵ O que aproxima Hume de Hobbes e Locke, visto que no pensamento dos contratualistas a necessidade do governo surge pelo fato dos indivíduos não se guiarem pelas determinações da lei natural.

¹⁰⁶ Entretanto, embora os homens possam manter uma sociedade pequena sem governo, não podem manter nenhum tipo de sociedade sem justiça, e sem observar aquelas três leis fundamentais concernentes à estabilidade da posse, à sua transferência por consentimento e ao cumprimento das promessas. Essas leis, portanto, são anteriores ao governo, e supõe-se que impõem uma obrigação antes mesmo que se tenha pensado pela primeira vez no dever de obediência aos magistrados civis (**TNH**, 2001: 580).

das regras de justiça é meio eficaz de garantir que os seres humanos possam viver de forma tranquila e segura, sem que haja necessidade imediata de se estabelecer o governo como mecanismo de controle externo da ação das pessoas (Cf. **TOG**, 1987, I, V, 1-2; **OG**, 2004, p. 135).

A instituição da justiça é elemento importante e primário para a manutenção de toda e qualquer sociedade, visto que por meio dela regula-se o acesso aos bens, conferindo estabilidade à sociedade.

As regras de justiça antecedem, assim, qualquer ideia de governo e requerem obediência por parte de quem as cria e adere, tendo-se em vista que o não cumprimento delas pode colocar a sociedade em risco e seus efeitos tornarem-se nulos em relação às expectativas geradas com seu estabelecimento.

Segundo essa linha de pensamento humeano, a instituição da justiça e do governo são artifícios humanos criados em momentos diferentes da história, bem como compreende que a sociedade política não é totalmente necessária em certas circunstâncias e condições ¹⁰⁷.

Logo, tal entendimento histórico das instituições desestrutura diretamente a idéia contratualista de Hobbes segundo a qual o contrato original estabelece tanto a vida social regulada pelas leis quanto a administração delas pelo governo.

Como nem toda sociedade precisa estabelecer a sociedade política, pois as regras de justiça são suficientes para regular as relações entre os indivíduos, é preciso analisar com maior atenção as condições que favoreceram o estabelecimento do Estado.

¹⁰⁷ Os intérpretes, dentre eles DELEUZE (Cf. 2001, p. 44-45) e LEMMENS (Cf. 1998, 7-8), tendem a considerar que as instituições são produtos de processo natural. Especificamente, HAAKONSEN (Cf. 1994, p. 186-192) pondera que elas são efeitos da prática humana, podendo surgir pelo acaso, pela previsão como pela imitação. Na mesma linha de pensamento, GOYARD-FABRE (Cf. 1988, p. 347-348) entende que são as necessidades vitais e os fatores mentais que possibilitam a sua constituição. Ainda na compreensão de ALEXANDRE, as instituições não são criadas ou efeito de qualquer tipo de cálculo utilitarista em que se avalia e tende a estabelecer meios em relação aos fins estabelecidos (Cf. 1990, p. 28).

3.3 – As diversas origens históricas da sociedade política e sua legitimação

Aliada a ideia de que as sociedades carecem em primeiro lugar de um conjunto de regras que direcionem a conduta das pessoas, Hume faz a seguinte observação no **THN**:

[...] And so far am I from thinking with some philosophers, that men are utterly incapable of society without government, that I assert the first rudiments of government to arise from quarrels, not among men of the same society, but among those different societies [...] (**THN**, 1978, III, II, VIII)¹⁰⁸.

Dois fatores podem ser enfatizados a partir da observação acima, a saber: a) Hume tem uma visão mais otimista acerca da natureza humana, de modo que essa perspectiva lhe permite concluir que as sociedades podem ser mantidas sem o artifício do governo; b) em segundo lugar, a noção de que os primeiros esboços de governo surgiram de conflitos entre sociedades distintas e não de contendas internas a elas. E como ficará mais explícito adiante, rejeita-se a ideia de o governo tenha origem e fundamentação em um sistema racional tão sofisticado como aquele apresentado e defendido por Hobbes e Locke (Cf. **OC**, 1987, II, XII, 8-9; **CO**, 2004, p. 666-667).

Segundo essa visão, a origem do governo deve ser explicitada e estar de acordo com a racionalidade experimental desenvolvida naquilo que ele chama de “infância da sociedade”, semelhante à ideia de estado natural ou primitivo descrito por Hobbes e Locke (**THN**, 1978, III, II, VIII; **TNH**, 2001, p.578). Muito embora, com o diferencial de estar fundado na observação das práticas humanas e na história.

Essa ideia é mais clara no ensaio **OC** em que a infância da sociedade humana é tratada como um tempo em que não havia escrita e qualquer outra forma de arte humana plenamente desenvolvida (Cf. **OC**, 1987, II, XII, 4-5; **CO**, 2004, p. 664). Logo, é um tempo em que se encontra apenas rudimentos das instituições

¹⁰⁸ [...] estou tão longe de concordar com certos filósofos que dizem que os homens são inteiramente incapazes de viver em uma sociedade sem governo, que afirmo que os primeiros rudimentos de governo surgem de disputas entre homens não da mesma sociedade, mas de sociedades diferentes (**TNH**, 2001: 579).

sociais e políticas que se aperfeiçoaram ao longo da história. Sob esse ponto de vista, tais esboços institucionais não podem explicar a origem, justificar e nem legitimar as formas de governo de qualquer outro período posterior e muito menos as do século XVIII, servindo-lhes apenas de inspiração ou modelo.

Nessa perspectiva, as contradições do sistema político contratualista são dadas pelo seu refinamento em relação às circunstâncias, condições de vida e racionalidade daquela infância social. Por isso, Hume entende que “[...] would these reasoners look abroad into the world, they would meet with nothing that, in the least, corresponds to their ideas, or can warrant so refined and philosophical a system [...]” (OC, 1987, II, XII, 7) ¹⁰⁹.

Ao continuar a análise da citação acima, entende-se que mais próxima da experiência e da observação histórica é a compreensão de que, em tempos remotos, o governo teve origem e motivação a partir dos conflitos estabelecidos entre sociedades distintas.

Por um lado, segundo as ideias defendidas no **THN**, entende-se que nem toda sociedade possui uma estrutura e organização mínima ou aprimorada. Consequentemente, nessa circunstância, o ataque externo e a guerra com outros grupos melhor ordenados podem ocasionar sérias consequências para os primeiros (Cf. MONTEIRO, 1975, p. 119).

Neste aspecto pode parecer que Hume é incoerente em afirmar que o governo surgiu de conflitos entre sociedades distintas e que as menos organizadas e sem governo são mais vulneráveis aos ataques daquelas que estão estruturadas.

Entretanto, é preciso lembrar que, segundo a observação e a experiência, não há origem única e absoluta do governo, pois há casos em que ele sequer se faz necessário. Hume salienta que a origem da sociedade política deve ser pensada a partir das circunstâncias em que cada grupo específico está submetido. Por conseguinte, o tipo de governo estará também condicionado à situação dos grupos, podendo variar de um para outro.

Neste sentido, quando há guerras entre grupos com organização diferenciada, a derrota e submissão dos grupos menos estruturados dão origem ao governo pela conquista, assim como, a união e organização das pessoas em seus

¹⁰⁹ “[...] se aqueles que defendem essa tese passassem o seu olhar pelo mundo, nada encontrariam que se aproximasse minimamente de suas idéias, ou que pudesse justificar seu sistema filosófico tão refinado” (CO 2004: 666).

grupos fazem surgir o governo pela ascensão de uma liderança. Da mesma forma que a extensão desse poder após os conflitos entre comunidades gera o governo pela usurpação.

Dentre os efeitos dos conflitos entre grupos distintos e com organizações e estruturas diferenciadas, aponta-se o aumento dos riscos de desmantelamento daquelas sociedades que não possuem um governo estabelecido. Tal fato sucede quando as regras de justiça são suprimidas, instaurando a guerra civil e a inconsequente disputa pelos bens disponíveis, em que cada indivíduo tenta se apropriar dos bens que lhe desperta o desejo de modo impensado em relação aos efeitos de seus atos (Cf. **THN**, 1978, III, II, VIII; **TNH**, 2001, p. 579).

Por outro lado, a luta entre comunidades distintas tem um aspecto positivo, pois se torna motivo forte para que se suceda a união entre as pessoas da sociedade no sentido de se promover a resistência ao ataque alheio, defender a vida e garantir a integridade do corpo. Essas ideias estão claras na citação que se segue:

[...] Men fear nothing from public war and violence but the resistance the meet with, which, because they share it in common, seems less terrible; and because it comes from strangers, seems less pernicious in its consequences, than when they are expos'd singly against one whose commerce is advantageous to them, and without whose society 'tis impossible they can subsist [...] (**THN**, 1978, III, II, VIII)¹¹⁰.

Para Hobbes, o medo de morte imposto pela guerra generalizada entre os indivíduos é a razão pela qual eles estabelecem sociedade civil e o Estado com o objetivo de colocar fim aquele estado natural (Cf. **De Cive**, 2004, p. 48-52; **Do Cidadão**, 2002, p. 91-99). A concepção hobbesiana compreende que o caráter necessário do governo se faz mais forte quando o egoísmo se torna extremo no estado natural, pois os indivíduos, ao buscarem a satisfação de seus próprios interesses, desencadeiam um conflito belicoso que pode ter como consequência

¹¹⁰ [...] A única coisa que os homens temem da guerra e da violência pública é a resistência que encontram, e neste caso, como a partilham com todos da mesma sociedade, essa resistência parece menos terrível; e, porque vem de pessoas estranhas, parece ter consequências menos nocivas que quando cada um está exposto sozinho a um outro cujo relacionamento lhe é vantajoso, e sem cuja companhia fica impossível sobreviver [...] (**TNH**, 2001: 579).

extrema a destruição da vida humana (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 84-88; 116-119; **Leviatã**, 1999, p. 107-111; 141-144).

Em resumo, Hobbes apresenta-nos a origem do governo a partir de uma perspectiva individualista em que o interesse próprio de preservação é mais forte e determinante, sem considerar a existência de laços sociais entre as pessoas.

Por outro lado, Hume compreende que o conflito extremo não sucede entre indivíduos e sim entre grupos sociais, já que a relação entre os primeiros é caracterizada pela convivência e ajuda mútua e pela regulação das relações entre as pessoas pelas regras de justiça vigentes em cada associação ¹¹¹. O que favorece inclusive a união para combater o inimigo comum.

Como as pessoas vivem em sociedade, essa experiência é tratada por Hume como meio pela qual as pessoas podem observar e perceber que uma melhor organização social pode favorecer meios de resistência para a violência que outros grupos venham empreender contra o seu. Assim, pela organização social as pessoas se sentem protegidas e menos temerosas quanto às ameaças externas. O que favorece o reconhecimento das vantagens que esse tipo de vida confere à coletividade e aos indivíduos, bem como a percepção de que é necessário aperfeiçoá-la com outras estruturas e instituições frente aos ataques de outras associações.

Observa-se que, para a filosofia política de Hume, a origem do governo não se sustenta unicamente no consentimento expresso e contratual dos indivíduos. Se há um consentimento nos primórdios da humanidade, o mesmo sucede de forma tácita ou implícita e forjada pelas circunstâncias que cada sociedade vive.

O consentimento é, assim, produto dos conflitos que certo grupo experimenta na relação que mantém com outras sociedades, exigindo-lhe uma nova forma de organização social e política. Razões pelas quais, Hume afirma que a sociedade política “commences more casually and more imperfectly” (**TOG**, 1987, I, V, 6) ¹¹² como resposta ou artifício para solucionar os problemas presentes naquele momento histórico primitivo.

¹¹¹ BAGOLINI (Cf. 1947, p. 166-171), assim como DELEUZE (Cf. 2001, p. 42-44), salientam que a experiência política é derivada da experiência jurídica, ou seja, que é em função das regras de justiça que sustentam a sociedade e da reorientação de interesses que o governo é estabelecido.

¹¹² “[...] começa de uma forma mais acidental e imperfeita” (**OG**, 2004: 138)

A partir da consideração dessas ideias acerca das circunstâncias de guerra entre grupos pode-se interpretar que o governo pode originar-se de dois modos, a saber: a) como produto dos conflitos internos da comunidade naquela situação, por meio da **ascensão** ou da **usurpação**; b) como efeito da intervenção e uso da força externa de um grupo sobre o outro e que se manifesta como **conquista**.

a) A origem do governo pela ascensão: embora Hume conclua, com base na observação e na história, que os governos podem ter origens diferenciadas, de acordo com as circunstâncias e condições sociais de cada grupo, ele não oferece uma análise histórica pormenorizada de cada dessas possíveis origens do governo, apenas apontando que as formas mais comuns são a usurpação e a conquista.

No caso da ascensão, percebe-se que a sociedade desprovida de uma organização e sem liderança que a conduza e governe é vista como mais vulnerável e passível de desmantelamento que outras melhor estruturadas. O que pode decorrer tanto pelos ataques externos de outros grupos, quanto pelos conflitos internos – guerra civil - que ela experimenta durante a guerra contra aqueles.

Desta maneira, embora Hume reforce no **THN** e nos **Essays** a tese de que os primeiros governos tiveram gênese na conquista e na usurpação, pela violência e a força, destaca-se que eles também podem ser gerados pela ascensão de alguma liderança comunitária. Assim como, não nega a possibilidade de algumas sociedades política terem se originado de contratos, as quais ele chama de acordo.

Contudo, isso não implica que sua teoria seja explicitamente contratualista, sendo necessário verificar o sentido e a extensão que essa admissão do contrato encontra no pensamento de Hume.

Neste sentido, basta lembrar que Hume mantém-se fiel as proposições de seu ceticismo epistemológico em que as crenças são sustentadas nas observações de fatos uniformes, constantes e regulares. O que lhe permite sustentar que na maioria dos casos, os governos tiveram origem regular na usurpação e na conquista. Assim como, reconhecer, segundo a premissa de que “[...] *That the sun will not rise to-morrow* is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction than the affirmation, *that it will rise* [...]” (Cf. **EHU**, 1975, IV, 21) ¹¹³, que

¹¹³ “[...] *que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível e não implica mais contradição do que a assertiva contrária, de que o sol nascerá [...]” (Cf. **IEH**, 1980: 144).

algumas sociedades políticas tiveram origem pela ascensão de alguma liderança e inclusive por contratos.

No **THN** (Cf. 1978, III, II, VIII; **TNH**, 2001, p. 579-580), conclui-se, pela observação do comportamento das comunidades indígenas da América ¹¹⁴, que a submissão de seus membros à alguma liderança sucede apenas em tempos de guerra, ou seja, quando aquela pessoa adquire uma autoridade muito tênue e limitada, especificamente voltada para administração da guerra externa e resolução dos conflitos internos gerados pelas disputas pelos bens conquistados pela pilhagem.

Este argumento humeano demonstra que nesse período os conflitos entre as pessoas são intensificados como efeito do esquecimento da importância da paz e justiça para a vida social, implicando a necessidade do governo para restabelecer a ordem na comunidade. Deste modo, tão logo seja reconquistada a paz interna e reatado os laços de amizade a outra comunidade, aquela liderança retoma à mesma posição que ocupava antes de ser elevado à condição de governante, assim como a associação militar (Cf. **TOG**, 1987, I, V, 6; **OG**, 2004, p. 138).

Embora essa experiência de organização humana primitiva seja limitada e rudimentar, ela consolida-se como impressão forte na vida da sociedade, de modo que é suficiente para que seus membros reconheçam as vantagens de sua implementação ¹¹⁵, recorrendo, noutras oportunidades, aquele primeiro governante para resolver as contendas relativas às questões das posses, julgar os comportamentos que colocam em risco a paz na sociedade e fazer cumprir as determinações das regras de justiça (Cf. **THN**, 1978, III, II, VIII; **TNH**, 2001, p. 579-580).

Nesse mesmo sentido, ao aprofundar sua reflexão acerca da origem do governo pela ascensão, no ensaio **TOG** ele afirma:

¹¹⁴ Embora Hume apresente um retrato positivo das comunidades indígenas da América, essa ilustração não deixa de ser preconceituosa. Ela as considera como retrato objetivo de povo não civilizado e que não atingiu o pleno desenvolvimento da razão e do sentimento esclarecido como o do povo europeu, servindo-lhe como meio para confirmar empiricamente sua tese de uma origem acidental e rudimentar do governo.

¹¹⁵ BAGOLINI (Cf. 1947, p. 169) e CARRIVE (1969, p. 377-379) entendem que as instituições exercem influência sobre as ideias das pessoas na medida em que promovem, pela prática, a união de interesses e a consolida como um sistema de vantagens para o bem público.

It is probable, that the first ascendant of one man over multitudes begun during a state of war; where the superiority of courage and of genius discovers itself most visibly, where unanimity and concert are most requisite, and where the pernicious effects of disorder are most sensibly felt. The long continuance of that state, an incident common among savage tribes, enured the people to submission; and if the chieftain possessed as much equity as prudence and valour, he became, even during peace, the arbiter of all differences, and could gradually, by a mixture of force and consent, establish his authority.¹¹⁶ (TOG, 1987, I, V,6)¹¹⁷.

Como o governo primitivo foi ocupado por uma liderança, Hume encontra argumentos para sustentar que a monarquia é a primeira forma de governo a ser instituída, desdobrando-se posteriormente em outras formas de governo, aproximando-se a Locke contra a tese aristotélica defendida por Filmer, segundo a qual a monarquia é extensão do pátrio poder. Nas suas palavras:

[...] Hence we may give a plausible reason, among others, why all governments are at first monarchical, without any mixture and variety; and why republics arise only from the abuses of monarchy despotic power [...]. (THN, 1978, III, II, VIII)¹¹⁸.

Mesmo em condição de guerra interna e externa, as pessoas estão atentas às qualidades dos membros de sua comunidade e reconhecem, naquela situação, a importância e a necessidade de uma liderança que as guie na resistência aos adversários.

¹¹⁶ No ensaio **OC** Hume mantém essa ideia afirmando: “[...] The chieftain, who had probably acquired his influence during the continuance of war, ruled more by persuasion than command; and till he could employ force to reduce the refractory and disobedient, the society could scarcely be said to have attained a state of civil government [...]” (**OC**, 1987, II, XII, 5).

“[...] O líder, que provavelmente conquistara sua influência durante uma guerra, governava mais pela persuasão que pelo mando e, até o momento em que começou a poder usar a força para dominar os adversários e rebeldes, mal se pode dizer que a sociedade tenha atingido o estágio de governo civil [...]” (2004: 665).

¹¹⁷ É provável que tenha sido durante um estado de guerra que, pela primeira vez, um homem tenha ganhado ascendência sobre as multidões; pois é na guerra que se revela de forma mais visível a superioridade da coragem e do gênio, é nela que o consenso e a unanimidade se fazem mais necessários, é nela que os efeitos perniciosos da desordem são sentidos mais fortemente. A permanência continuada desse estado, algo comum entre as tribos selvagens, leva o povo à submissão; e, se por acaso o chefe for tão equânime quanto prudente e corajoso, ele se torna, mesmo em tempo de paz, o árbitro de todas as disputas, e pode gradualmente, com uma mistura de força e consentimento, consolidar a sua autoridade (**OG**, 2004: 138).

¹¹⁸ Sendo assim, podemos dar uma razão plausível, entre outras, para explicar porque todos os governos são inicialmente monárquicos, sem nenhuma mistura ou variedade; e por que as repúblicas surgem exclusivamente dos abusos da monarquia e do poder despótico (**TNH**, 2001: 580).

Por essa via, alguns critérios de seleção da liderança são estabelecidos, considerando-se aquelas qualidades úteis e agradáveis ao conjunto dos membros da comunidade. Dentre elas, conclui-se que a pessoa que estará no governo da sociedade deve ter coragem suficiente para enfrentar o inimigo, inteligência e capacidade para agrupar seus integrantes de modo consensual. Consequentemente, quem possui tais qualidades é reconhecido como merecedor de confiança popular para conduzi-las na resistência aos ataques externos que sofrem e para estabelecer o reordenamento social interno.

A avaliação das qualidades destacáveis de alguém da comunidade, associada à consciência de que nas condições de conflito civil e de guerra com outra sociedade requer uma liderança que guie as pessoas, bem como favorece o entendimento de que é necessária a submissão àquela pessoa durante aquele estágio belicoso.

Neste sentido, pode-se compreender que as instituições são estabelecidas inicialmente como resposta inteligente aos estímulos que as pessoas e grupos sociais recebem do meio em que vivem, resolvendo os problemas e desafios imediatos que a experiência suscita.

Só posteriormente esses artificios são avaliados como benéficos ou prejudiciais para a vida humana e essa reflexão é consequência natural de um processo histórico de amadurecimento e aprendizado humano que permite aperfeiçoar as instituições ao longo do tempo, dando-lhes conotações diferentes conforme as circunstâncias e situações de cada momento histórico ¹¹⁹.

Essa ótica filosófica fundada nas circunstâncias históricas e da observação nega a visão de deliberação e planejamento *a priori* acerca do governo, ao se considerar que pela a elevação natural e não deliberada de um membro da sociedade a condição de governante, esse *status* pode ser estendido e mantido aos tempos de paz.

Como as pessoas puderam perceber as vantagens de se viver sob um governo, em especial sob o mando de pessoas com características tão estimadas e com poder suficiente para gerar paz, segurança, orientar a vida em sociedade e principalmente para administrar a justiça (Cf. **TOG**, 1987, I, V, 2; **OG**, 2004, p. 135),

¹¹⁹ Para ALEXANDRE, este é um dos argumentos que permite negar um caráter utilitarista na filosofia de Hume (Cf. 1990, p. 22-25).

seu governo é analisado como útil para a organização e estabilidade social noutras épocas e circunstâncias, ou seja, as pessoas percebem, com a experiência de viver sob governos, que essa nova forma de sociedade proporciona benefícios, devendo ser mantida a autoridade do governante. Por isso, Hume complementa no mesmo ensaio que:

[...] The benefit sensibly felt from his influence, made it be cherished by the people, at least by the peaceable and well disposed among them; and if his son enjoyed the same good qualities, government advanced the sooner to maturity and perfection [...] (**TOG**, 1987, I,V, 6) ¹²⁰.

b) A origem do governo pela usurpação: a orientação da investigação das origens das instituições políticas na história permite compreender que o direito de governar é variável de acordo com cada nação, sendo mais regular e comum o seu estabelecimento por meio da usurpação. Nesse sentido, Hume afirma que:

[...] `Tis certain, that if we remount to the first origin of every nation, we shall find, that there scarce is any race of kings, or form of a commonwealth, that is not primarily founded on usurpation an rebellion, and whose title is not at first worse than doubtful and uncertain [...]. (**THN**, 1978, III, II, X) ¹²¹.

Na mesma linha de raciocínio ele reafirma no ensaio **OC** que: Almost all the governments, which exist at present, or of which there remains any record in story, have been founded originally, either on usurpation or conquest, or both,

¹²⁰ [...] Os benefícios evidentes que resultam de sua influência o fazem ser amado pelo povo, ou pelo menos pelos homens mais pacíficos e de bom caráter; e, se, por acaso seu filho for dotado das mesmas boas qualidades, depressa o governo alcança a maturidade e a perfeição [...] (**OG**, 2004: 138).

¹²¹ [...] Certamente, se retrocedermos até a origem de cada nação, descobriremos que não há quase nenhuma linhagem de reis ou comunidade política que não tenha sido primeiramente fundada na usurpação e na rebelião, e cujo direito [posse prolongada] não tenha sido de início mais que duvidoso e incerto [...] (**TNH**, 2001: 595-596).

without any pretence of a fair consent, or voluntary subjection of the people [...]” (OC, 1987, II, XII, 9)¹²².

Já se apontou que a guerra entre grupos sociais torna necessário artifício da liderança e do governo para enfrentar os conflitos externos e ordenar internamente a sociedade, atribuindo poderes especiais por um período de tempo limitado a um de seus membros.

Por esse artifício, as pessoas de certo grupo social acreditam na possibilidade de superação dos problemas sociais, de modo que elas possam viver em paz e segurança no futuro, tal como viviam antes do conflito com outros grupos. Por conseguinte, elas têm a expectativa de que ao fim das guerras, as pessoas a quem foram conferidos poderes, por um período específico, voltem à mesma condição que tinham antes de se tornarem lideranças e governantes.

Porém, não se pode esquecer que, para Hume, as inferências feitas com base nas nossas experiências passadas não são necessárias e absolutas, de modo que a história e as organizações humanas, assim como a natureza, estão sujeitas a desdobramentos que podem frustrar as crenças e as expectativas das pessoas e dos grupos sociais.

Nesse sentido, a liderança e o governo que haviam sido estabelecidos para ter uma duração curta e específica nos tempos de guerra podem tornar-se duradouros pela usurpação do poder conferido pelas sociedades a um de seus membros.

Na visão de Hume, a usurpação da autoridade e liderança confiada nos tempos de guerra parece ser uma das procedências mais prováveis e regulares do governo, ao se observar que o governante estende sua autoridade para além daquilo que foi estabelecido de forma consensual nos tempos de guerra.

Essa origem do governo pela usurpação estabelece um contraponto com a teoria contratualista, visto que questiona os fundamentos históricos daquela, especialmente no que tange a idéia de consentimento popular. Tal questionamento histórico feito por Hume revela-se no problema do prolongamento da autoridade da liderança sem a anuência popular, o que é agravado pelas formas utilizadas pelo governante para a manutenção da autoridade.

¹²² “Quase todos os governos que existem hoje ou dos quais existem registros na história se fundaram na usurpação ou na conquista, ou em ambas, sem pretensão alguma de um consentimento legítimo ou de uma submissão deliberada do povo” (CO 2004: 668).

Caracterizada pelo uso de alguns mecanismos argumentativos e posteriormente pelo uso da força e da violência, o usurpador da autoridade política impede as pessoas de se manifestarem quanto à possibilidade de manutenção do governante a frente da comunidade para além daquilo que convencionaram nos tempos de guerra. Por essa via, a autoridade externa é imposta aos demais sem que elas possam manifestar expressamente seu interesse em manter-se submetidas a ela, visto que:

[...] He allows no such open communication, that his enemies can know, with certainty, their number or force. He gives them no leisure to assemble together in a body to oppose him. Even all those, who are the instruments of his usurpation, may wish his fall; but their ignorance of each other's intention keeps them in awe, and is the sole cause of his security. By such arts as these, many governments have been established; and this is all the *original contract*, which they have to boast of (OC, 1987, II, XII, 9)¹²³.

b) A origem do governo pela conquista: destacou-se até aqui que o governo pode se originar como solução para os problemas internos de uma sociedade em conflito com outra. Sob esse ponto de vista, as circunstâncias externas à vida de uma comunidade – guerra com outro grupo - tornam-se causa de conflitos internos.

Segundo essa motivação, as pessoas e os grupos sociais percebem a necessidade de se fixar uma organização diferenciada daquela que mantinham anteriormente e de se estabelecer instituições que garantam, em última instância, a manutenção do grupo. Em outras palavras, do ponto de vista interno das sociedades, a instituição do governo tem como causa determinante a experiência de guerras com grupos diferentes e a necessidade de se estabelecer, a partir da própria comunidade e de seu consentimento, uma liderança com capacidade de manter a sociedade internamente em ordem e ainda enfrentar os grupos inimigos.

¹²³ [...] Ele corta a liberdade de comunicação, para que seus inimigos não possam saber ao certo o seu número ou sua força; corta as possibilidades de lazer, para que não possam se reunir num corpo que lhe seja contrário; é até possível que todos aqueles que foram vítimas de sua usurpação desejem a sua queda; mas a ignorância em que se encontram das intenções uns dos outros os mantém amedrontados, e aí reside a principal causa da segurança do líder. Foi por meio de artifícios assim que se fundaram muitos governos, e a isto se pode resumir todo contrato original de que podem se vangloriar (CO 2004: 668-669).

Todavia, segundo Hume, a história e a experiência confirmam que a origem do governo também pode ocorrer sem consentimento popular expresse, pois é originado pelo uso das armas e da força que uma sociedade usa contra outra, impondo-lhe uma autoridade externa, ou que algum dos grupos internos de uma sociedade se vale para se infligir sobre os demais. Por isso, mais uma vez, Hume rejeita a ideia de que a gênese de governos esteja estabelecida no consentimento explícito e na democracia. Nesse sentido, ele afirma que:

[...] To confine ourselves to the *Roman* and *Grecian* empire; it not evident, that the long succession of emperors, from the dissolution of the *Roman* liberty, to the final extinction of that empire by the *Turks*, cou'd not so much as pretend to any other title to the empire? The election of the senate was a mere form, which always follow'd the choice of the legions, and these were almost always divided in the different provinces, and nothing but the sword was able to terminate the difference. 'Twas by the sword, therefore, that every emperor acquir'd, as well as defended his right [...] (THN, 1978, III, II, X)¹²⁴.

A guerra tende a tornar os grupos que não possuem uma organização refinada fragilizados internamente, e, conseqüentemente, vulneráveis aos ataques de outras associações que possuem um ordenamento mais estável. Assim, a derrota bélica de uma sociedade para outra ocasiona a imposição da autoridade do vencedor sob os demais, sem que nessa condição haja espaço para qualquer idéia de consentimento explícito ou contrato entre as partes (Cf. OC, 1987, II, XII, 10-13; CO, 2004, p. 669).

Quem sofre derrota numa guerra, assiste assim o surgimento de uma liderança externa que promove, pelo uso das armas, da força e da violência, a pilhagem de seus bens, a desestruturação de sua sociedade e o fim da liberdade de seus membros que, a partir daquele momento, são submetidos a uma autoridade externa e alheia às suas vontades.

¹²⁴ Para nos restringirmos apenas ao império *greco-romano*, não é evidente que a longa sucessão de imperadores, desde a dissolução das liberdades públicas de *Roma* até a extinção final desse império pelos *turcos*, não poderia sequer ter a pretensão de dar uma outra justificativa para o direito a seu império? A eleição pelo senado era uma mera formalidade, e sempre seguia a escolha de legiões; ora, estas estavam quase sempre divididas nas diferentes províncias, e nada a não ser a espada podia acabar com tais diferenças. Era pela espada, portanto, que todo imperador adquiria, e defendia, seu direito (TNH, 2001: 597-598).

Ora, se o governo tem origem em condições tão adversas, em que a vontade popular não é considerada, surge um novo problema a resolver na discussão política da origem do governo, a saber: como é possível a uma só pessoa ou um grupo de pessoas submeterem a maioria? Por que a maioria se submete ao poder exercido por um indivíduo, legitimando suas práticas? Com que direito governantes submetem a maioria das pessoas?

Neste sentido, para DERATHÉ (Cf. 1976, p. 102-103), o fato de Hume propor uma abordagem histórica da origem do governo e negar que somente as sociedades políticas fundadas no consentimento expreso sejam justificáveis lhe traz uma série de inconvenientes, dentre os quais está o problema da legitimação dos governos estabelecidos pela usurpação e pela conquista.

Não é possível negar que essa perspectiva investigativa de Hume é desafiadora, justificando inclusive a interpretação de sua filosofia como conservadora, visto que defenderia o consentimento e a obediência passiva.

Entretanto, um olhar mais atento em relação à sua teoria das paixões e para a sua tendência conciliadora das paixões e razão podem apontar para outras conclusões, permitindo perceber a participação voluntária das pessoas no debate político.

Ainda que se compreenda que, de modo geral, a origem do governo não sucede de princípios democráticos e populares e sim pela conquista ou usurpação do poder, Hume salienta que a força e a violência não podem ser consideradas as causas diretas e fortes do governo. Este argumento justifica-se porque é impossível imaginar e admitir que um indivíduo exerça autoridade sobre a maioria de pessoas, sem que ela concorde de algum modo com essa condição. Nesse sentido, Hume afirma no ensaio **OC**:

When we consider how nearly equal all men are in their bodily force, and even in their mental powers and faculties, till cultivated by education; we must necessarily allow, that nothing but their own consent could, at first, associate them together, and subject them to any authority. The people, if we trace government to its first origin in the woods and deserts, are the source of all power and jurisdiction, and voluntarily, for the sake of peace and order, abandoned their native liberty, and received laws from their equal and companion(OC, 1987, II, XII, 4) ¹²⁵.

¹²⁵ Se lembrarmos que a força física de todos os homens é aproximadamente igual, bem como o seu poder e capacidade mental, antes que estes sejam cultivados pela educação, seremos obrigados a reconhecer que somente o consentimento de cada um poderia, inicialmente, levá-los a associar-se e submeter-se a qualquer autoridade. Se remontarmos à primitiva origem do governo nas florestas e nos desertos, observaremos que o povo é a fonte de todo poder e jurisdição; voluntariamente, para o

Como se observa uma variação na forma pela qual cada sociedade política teve seu governo estabelecido, Hume compreende que o reconhecimento da validade desses governos também deve ser compatível com as circunstâncias em que cada sociedade se encontra ¹²⁶.

Conforme o trecho acima, se observa que o governo – nos casos em que é originado e exercido por um membro da própria sociedade –, é consequência da associação de duas ideias, a saber: a) que os seres humanos são iguais em força e inteligência; b) que nenhuma pessoa se submete a outra pela força. Delas conclui-se que somente o consentimento individual poderia dar, nos primórdios da história, legitimidade à autoridade política.

O consentimento é tratado, segundo as condições apontadas acima, como uma exigência ou causa natural indireta das instituições, e nunca como condição e como elemento contratual explícito que os primitivos jamais tiveram necessidade de expressar e condições de registrar ¹²⁷. Nesse sentido, são ricas as considerações de Hume:

The conditions, upon which they were willing to submit, were either expressed, or were so clear and obvious, that it might well be esteemed superfluous to express them. If this, then, be meant by the *original contract*, it cannot be denied, that all government is, at first, founded on a contract, and that the most ancient rude combinations of mankind were formed chiefly by that principle. In vain, are we asked in what records this charter of our liberties is registered. It was not written on parchment, nor yet on leaves or barks of trees. It preceded the use of writing and all the other civilized arts of life (Cf. **OC**, 1987, II, XII, 4) ¹²⁸.

bem da paz e da ordem, os indivíduos renunciaram à sua liberdade natural e respeitaram leis ditas por seus iguais e companheiros (**CO**, 2004: 664).

¹²⁶ É interessante notar que no **THN** a questão da legitimidade do governo é feita a partir da discussão do problema da submissão à autoridade do governante e acerca do direito de governo. O que ele dissocia no ensaio **FPG** ao inserir a questão das opiniões. Todavia, o argumento central em ambos escritos é de que o costume ou hábito confere reconhecimento do governo como legítimo e o direito de autoridade ao governante.

¹²⁷ Assim como contratos jamais poderão ter suas determinações e princípios estendidos a outras épocas ou muito menos vincular gerações futuras.

¹²⁸ As condições em que eles se dispuseram à submissão eram expressas, ou tão claras e evidentes que se considerava perfeitamente dispensável exprimi-las. Ora, se é isso que se entende por contrato original, é inegável que todo governo se funda, inicialmente, num contrato, e que mesmo as mais antigas e tocas associações humanas foram constituídas essencialmente com base nesse princípio. Seria tolo perguntar em que documentos consta essa carta de nossas liberdades: ela não foi escrita em pergaminho, nem folhas ou cascas de árvores; ela antecedeu o uso da escrita e de todas as artes civilizadas da vida (Cf. **CO** 2004:664).

Como nem todo governo e autoridade são produtos de associações internas de um grupo, Hume é obrigado a analisar os casos em que os governos são fundados pela usurpação do poder conferido pela comunidade ou pela conquista que outra sociedade empreende sobre outra, valendo-se da força e da violência. Neste sentido, sua reflexão acerca dos fatores e motivações que favorecem a manutenção desses governos leva-o a perceber que:

[...] The force, which now prevails, and which is founded on fleets and armies, is plainly political, and derived from authority, the effect of established government. A man's natural force consists only in the vigour of his limbs, and the firmness of his courage; which could never subject multitudes to the command of one. Nothing but their own consent, and their sense of the advantages resulting from peace and order, could have had that influence (OC, 1987, II, XII, 4)¹²⁹.

Ao contrário do que muitos estudiosos interpretaram, Hume não nega a existência do consentimento político, visto que, frente a usurpação ou a conquista, as pessoas poderiam ter dois tipos de comportamentos: a) por um lado, como as pessoas são igualmente dotadas força física e mental, elas poderiam enfrentar, sozinhas ou unidas aos demais, aquele que usurpa o poder na comunidade ou conquista o grupo adversário; b) por outro lado, os referidos governos podem ser estabelecidos e mantidos pelo consentimento das pessoas, a partir da atenta avaliação das vantagens e desvantagens da submissão e da revolta.

Na interpretação de VLACHOS tais idéias demonstram que a multidão não se submete a outrem sem que exista uma determinação da vontade nesse sentido, de maneira que a sociedade política primitiva estaria fundada sob o princípio do consentimento expresso, tornando-se modelo rudimentar para o Estado. Muito embora fosse preciso aperfeiçoá-lo ao longo da história (Cf. 1955, p. 72-75; 81-89).

¹²⁹ Baseada nas frotas e nos exércitos, a força que atualmente prevalece é somente política, e resulta da autoridade, que é uma consequência da instituição do governo. A força natural de um homem consiste somente no vigor de seus membros e na firmeza de sua coragem, características que nunca conseguiriam submeter multidões ao domínio de um só indivíduo. Só o consentimento deliberado e a consciência as vantagens decorrentes da paz e da ordem poderiam exercer essa influência (CO 2004: 664-665).

Por outro lado, para BAGOLINI (Cf. 1947, p.173-174) e CHARRON (Cf. 1995, p. 182-184), o consentimento não tem cunho expresso e contratual e sim psicológico. Nessa mesma linha de pensamento, LE JALLÉ (Cf. 1999, p. 60-68) aponta que Hume rejeita e procura desmitificar tanto as teses da origem contratual do governo e da obediência passiva, analisando as origens e legitimidade do governo como efeitos do desenvolvimento humano na história.

Hume não se interessa diretamente pela investigação acerca dos tipos de consentimento, visto que compreende que é papel do filósofo investigar as causas primeiras de um fenômeno. Essa postura reflete em sua análise política na medida em que procura estabelecer um caminho alternativo para explicar os fundamentos históricos do consentimento político. Assim, inicialmente, pouco interessa se ele é tácito, expresso ou passivo, pois, de modo genérico, o seu efeito é o mesmo: legitimar as sociedades políticas estabelecidas independentemente das suas origens.

Neste sentido, entende-se que o fundamento do consentimento encontra-se nas paixões e interesses das pessoas e no reforço que as ideias conferem a elas, possibilitando às pessoas deliberarem acerca da melhor forma de agir em cada circunstância.

Neste ponto, percebe-se que uma agência política se instaura na filosofia de Hume, na medida em que cada pessoa precisa, em cada circunstância e situação, avaliar as melhores formas de ação e escolher aquela que traga os melhores e mais duradouros benefícios para a comunidade. É o benefício da paz e da ordem que orienta as escolhas e ações das pessoas e não somente o interesse próprio, de modo que essa inclinação para a vida em comunidade possibilita-lhes admitir a submissão ao governo e autoridade alheia.

Isto quer dizer que a causa ou motivação para o consentimento político está associado às circunstâncias que cada grupo encontra-se e experimenta, de modo que as razões para a maioria se submeter ao poder e autoridade de terceiros é inerente às próprias condições que levaram ao estabelecimento do governo.

Tanto no caso da usurpação como da conquista, a sociedade - enquanto referencial necessário de vida para todas as pessoas - encontra-se desestruturado e fragilizado, tanto pelos conflitos internos como pelo ataque externo. Deste modo, seguindo os princípios da natureza humana, as pessoas tendem a buscar e identificar-se com aquilo que se apresenta como mais estável e duradouro,

ou, em outros termos, com aquilo que se percebe como útil ¹³⁰ para si e para os demais da espécie que com elas convivem.

Pode parecer estranho que pessoas que experimentaram a guerra civil na sua comunidade ou a derrota na guerra estabelecida com outras sociedades aceitem tacitamente a imposição de autoridade externa, sem travar contra ela uma resistência e a revolução.

Então, dois fatores mentais são considerados na questão da resistência e revolução contra a autoridade externa ou usurpada. O primeiro é relativo à compreensão de que a sociedade e justiça são elementos indissociáveis e indispensáveis para manutenção da espécie e para a satisfação de algumas necessidades básicas, e o segundo, está no desejo de se viver em paz e segurança por meio daquelas instituições. O que pode ser resumido na afirmação de Hume de que: “[...] voluntarily, for the sake of peace and order, abandoned their native liberty, and received laws from their equal and companion [...]” ¹³¹ (OC, 1987, II, XII, 4) ¹³².

Os fatores mentais, acima apresentados, associados às circunstâncias de guerra interna ou com outra sociedade, são fundamentais para que as pessoas percebam a necessidade da paz e de reestruturação social, bem como motivação para o desejo de uma vida regulada, ainda que por um governo e autoridade usurpada ou conquistada. Nas palavras de Hume: “[...] These notions of right and obligation are deriv`d from nothing but the advantage reapt from government, which gives us a repugnance to practise resistance ourselves, and makes us displeas`d with any instance of it in others [...]” (THN, 1978, III, II, X) ¹³³.

¹³⁰ Embora não seja o objetivo desse trabalho discutir se a concepção política de Hume, em última instância, é ou não utilitarista, percebe-se que a utilidade desempenha papel importante nessa discussão sobre o consentimento político, constituindo-se em critério racional para as avaliações morais e políticas, orientando as pessoas para a promoção do benefício coletivo. Nesse sentido, Hume aponta com clareza que o papel da utilidade é auxiliar no esclarecimento daquilo que queremos para nós mesmos e para as outras pessoas, questionando os destinatários dos benefícios de uma ação (Cf. EPM, 1975, V, 177; IPM, 1995, p. 82-83).

¹³¹ “[...] voluntariamente, para o bem da paz e da ordem, os indivíduos renunciaram à sua liberdade natural e respeitaram a leis ditadas por seus iguais e companheiros” (CO, 2004: 664).

¹³² Idéia reafirmada no ensaio TOG, diferenciada pelo acréscimo da noção de interdependência necessária entre sociedade, justiça, paz e ordem. Nas suas palavras: “All men are sensible of the necessity of justice to maintain peace and order; and all men are sensible of the necessity of peace and order for the maintenance of society [...]” (TOG, 1987, I, V, 2).

“[...] todos os homens são sensíveis à necessidade de justiça para se manter a paz e a ordem; e todos os homens são sensíveis à necessidade de paz e de ordem para a manutenção da sociedade” (OG, 2004: 135).

¹³³ “[...] Essas noções de direito e obrigação derivam unicamente da vantagem que vemos no governo, o que nos dá aversão pela idéia de praticarmos, nós mesmos, a resistência e nos faz sentir um desprazer quando outros a praticam [...]” (TNH, 2001: 594).

Mas, com essa análise Hume não estaria defendendo um caráter passivo e implícito para o consentimento?

As ideias apresentadas até o presente momento permitem concluir que não há espaço na filosofia de Hume para a indiferença. Da mesma forma, em termos políticos, não se admite a hipótese de consentimento passivo, já que o fundamento do governo não se encontra na força ou na violência que um usurpador ou conquistador empreende contra a maioria das pessoas de uma sociedade, e sim na vontade popular, ou melhor, naquilo que MONTEIRO chama de ideologia na filosofia de Hume.

Para MONTEIRO, são as ideias ou crenças das pessoas na necessidade da vida em sociedade que determinam a sua aceitação dos governos usurpados ou conquistados e não propriamente a força e a violência que eles praticam contra elas. Neste sentido, o intérprete considera que isso é apenas um jogo de retórica usado por Hume para justificar certos tipos de governos não fundamentados no consentimento expresso dos indivíduos (Cf. MONTEIRO, 1975, p. 59; 124).

Contudo, ainda que seja jogo retórico, as crenças constituem, dentro do pensamento de Hume, papel central na determinação do comportamento humano, possibilitando perceber a existência de agentes políticos no mesmo, já que eles possuem capacidade suficiente de se determinar e agir de forma espontânea, ou seja, determinado apenas pelas suas crenças e sentimentos.

Como consequência daquele estado de beligerância, as paixões tornam as pessoas inclinadas a preferir o bem mais longínquo ao imediato. Assim, entre continuar a guerra contra usurpadores da autoridade ou contra quem se impõe como liderança externa pela força e a violência, as pessoas compreendam que é mais útil e vantajoso aceitar a instituição de um governo externo e submeterem-se a ele.

O que pode ser considerado como um tipo de consentimento e legitimação do governo fundamentado numa certa utilidade geral. O que se difere totalmente daquela anuência defendida pelos contratualistas, pois não é expresso e muito menos produto de barganha. Como afirma Hume, a carta de concessão da liberdade individual, “[...]we trace it plainly in the nature of man, and in the equality,

or something approaching equality, which we find in all the individuals of that species [...]” (OC, 1987, II, XII, 4) ¹³⁴.

Nessa condição apresentada pela filosofia de Hume, percebe-se que a consolidação do governo e da autoridade política depende de duas circunstâncias, a saber: a) o hábito de viver sob um governo; b) as opiniões geradas a partir do hábito de se submeter a um governante.

a) Acerca do hábito: embora já se tenha abordado o significado do hábito para Hume, convém lembrar que ele está relacionado a princípios mentais que permitem ao ser humano adquirir crenças e se resumindo a simples repetição inconsciente de atos.

No ensaio **TOG**, ao analisar os governos gerados pela ascensão, Hume alerta que a experiência prolongada de submissão a um governante - para além do período de guerra com outra sociedade - torna-a um hábito, possibilitando a consolidação do governo e de sua autoridade. A partir desse expediente, ele entende que aquela liderança adquire maiores poderes para empregar a força na execução daquelas tarefas que lhe foi confiada em outras épocas (Cf. **THN**, 1978, III, II, X; **TNH**; 2001, p. 595-596; **TOG**, 1987, I, V, 6; **OG**, 2004, p. 138).

Do mesmo modo ele afirma, no ensaio **TOG**, que o hábito possibilita a manutenção dos governos estabelecidos de forma rudimentar e incompleta, tendo-se em vista que as pessoas esperam que os mesmos resultados experimentados venham suceder com isso. Pelo costume, mantém-se a esperança de que o governo mantenha a paz e a segurança na sociedade, enfim, gere estabilidade e regularidade social.

[...] Habit soon consolidates what other principles of human nature had imperfectly founded; and men, once accustomed to obedience, never think of departing from that path, in which they and their ancestors have constantly trod, and to which they are confined by so many urgent and visible motives (**TOG**, 1987, I,V, 5) ¹³⁵.

¹³⁴ “[...] nós a percebemos claramente na natureza humana, na igualdade, ou em algo semelhante à igualdade que verificamos em todos os indivíduos da espécie” (CO, 2004: 664).

¹³⁵ “[...] O hábito logo consolida o que os outros princípios da natureza humana haviam criado de forma imperfeita; e os homens, uma vez acostumados à obediência, nunca pensam em abandonar esse caminho, que eles e seus ancestrais constantemente trilharam, e ao qual são guiados por tantos e tão imperiosos e visíveis motivos (CO, 2004: 138).

Consequentemente, a possibilidade do uso da força e o aumento da autoridade do governante são derivados da anuência das pessoas da comunidade. Quanto à esse aspecto, Hume afirma:

[...] The long continuance of that state, an incident common among savage tribes, enured the people to submission; and if the chieftain possessed as much equity as prudence and valour, he became, even during peace, the arbiter of all differences, and could gradually, by a mixture of force and consent, establish his authority (**TOG**, 1987, I, V, 6)¹³⁶.

Hume entende que independente do modo que os governantes chegaram ao poder, mais que o uso da força e da violência, as circunstâncias exigem deles o estabelecimento de outros expedientes para consolidarem a autoridade.

Enquanto árbitro dos problemas da sociedade, o governante também recorre à educação e à prática moral para reforçar as virtudes naturais, bem como procura fazer com que os seus súditos sigam as regras de justiça e prefiram os bens remotos e duradouros. Em outros casos, faz uso da força para impor sanções, corrigir a fraude, como meio para preservar a sociedade em paz e segurança. O que só pode ocorrer se o governante torna essas práticas costumeiras no seio da sociedade, de modo a favorecer a compreensão e a crença de que a vida sob a tutela de seu governo é positiva e útil para o conjunto das pessoas (Cf. **TOG**, 1987, I, V, 5; **OG**, 2004, p. 137).

Nesse sentido, percebe-se que Hume atribui uma função para o governo diretamente oposta àquela dada por Hobbes e Locke, já que não lhe compete representar o interesse geral ou dos indivíduos e sim de fazer o interesse geral o fim das ações das pessoas. Em outros termos, a sociedade política é responsável por reorientar os interesses individuais, tornando o interesse coletivo um objeto de crença viva (Cf. **DELEUZE**, 2001, p. 49).

¹³⁶ [...] A permanência continuada desse estado, algo comum entre as tribos selvagens, leva o povo à submissão; e, se por acaso o chefe for tão equânime quanto prudente e corajoso, ele se torna, mesmo em tempo de paz, o árbitro de todas as disputas, e pode gradualmente, com uma mistura de força e consentimento, consolidar a sua autoridade (**OG**, 2004: 138).

Assim, nessa busca de coerência entre as relações de ideias e questões de fato Hume aponta que só o hábito pode proporcionar a crença e a expectativa de que o futuro seja semelhante ao passado.

Em termos políticos, o consentimento e os contratos dependem ou são consequências do amadurecimento das experiências de vida numa sociedade política e não propriamente os seus alicerces, como pensaram Hobbes e Locke.

b) No que se refere às opiniões, é interessante notar que, ao longo do **THN** (Cf. III, II, VII-X; TNH, 2001, p. 573-605), Hume trata das opiniões de forma dissolvida e sem denominá-las deste modo, visto que as discute na seção acerca da obediência ao governo. Somente no ensaio **FPG** ele as reúne e as classifica como opiniões de interesse e de direito como fundamento para o estabelecimento e manutenção do governo. Neste sentido, Hume inicia o ensaio **FPG**, com as seguintes ideias:

NOTHING appears more surprizing to those, who consider human affairs with a philosophical eye, than the easiness with which the many are governed by the few; and the implicit submission, with which men resign their own sentiments and passions to those of their rulers. When we enquire by what means this wonder is effected, we shall find, that, as FORCE is always on the side of the governed, the governors have nothing to support them but opinion. It is therefore, on opinion only that government is founded; and this maxim extends to the most despotic and most military governments, as well as to the most free and most popular (**FPG**, 1987, I,IV, 1) ¹³⁷.

Na expectativa de se encontrar uma resposta mais satisfatória para os fundamentos do governo, isto é, daquilo que o mantém, consolida e o legitima, a discussão central no referido ensaio volta-se para a refutação da idéia contratualista em geral, segundo a qual os princípios legitimadores do governo assentam-se no interesse pessoal, no medo ou na afeição (Cf. **FPG**, 1987, I, IV, 6; **PPG**, 2004, p. 131)

¹³⁷ Nada parece mais surpreendente, para aqueles que consideram as questões humanas com um olhar filosófico, do que a facilidade com que muitos são governados pelos poucos; e a submissão implícita pela qual os homens abdicam de seus próprios sentimentos e paixões a favor dos de seus governantes. Se pesquisarmos através de que meios se realiza esse prodígio, verificaremos que, como a FORÇA está sempre do lado dos governados, os governantes só podem se apoiar na opinião. Portanto, é unicamente sobre a opinião que se funda o governo; e essa máxima se aplica tanto aos governos mais despóticos e militares quanto aos mais livres e populares (**PPG**, 2004: 129).

Em primeiro lugar, ressalta-se que, de fato, o poder político está nas mãos da maioria das pessoas, ou seja, dos governados que, iguais em força e inteligência, podem se unir e desestruturar qualquer tipo de governo - seja ele popular ou despótico.

Nessa perspectiva, entende-se que não há poder político absoluto que não seja aquele que está nas mãos do povo unido e que tem motivos e forças suficientes para se rebelar e destituir o governo usurpado ou conquistado. Sob esse ponto de vista, deve haver algum princípio que possibilite à minoria governante manter o governo e exercer autoridade e poder sobre a maioria.

Como pode haver diversas motivações para se estabelecer o governo, as razões para manutenção e legitimação do poder político de poucos sobre muitos também podem ser variadas. Contudo, para Hume, a causa comum, determinante e forte para esse fenômeno político encontra-se nas opiniões que os governados adquirem durante as diferentes experiências políticas e naquelas opiniões que os governantes infundem na mente dos seus súditos durante a vigência de seu governo. Acerca dessas idéias nos diz Hume:

[...] There are indeed other principles, which add force to these, and determine, limit, or alter their operation; such as *self-interest*, *fear*, and *affection*: But still we may assert, that these other principles can have no influence alone, but suppose the antecedent influence of those opinions above-mentioned. They are, therefore, to be esteemed the secondary, not the original principles of government (FPG, 1987, I, IV, 5)¹³⁸.

Sobre este aspecto há concordância entre os intérpretes da filosofia política de Hume, dentre eles DERATHÉ (Cf. 1976, p. 98-102); FORMIGARI (Cf. 1975, p. 15-16), CHARRON (Cf. 1995, p. 183-184), LE JALLÉ (Cf. 1999, p. 73-74), DELEUZE (Cf. 2001, p. 48-49) de que as opiniões são princípios de legitimação dos governos que não foram constituídos de forma democrática.

¹³⁸ [...] Certamente existem outros princípios, que conferem ainda maior força a esses, e determinam, limitam ou alteram o seu funcionamento; tais como interesse pessoal, medo e afeição; podemos todavia afirmar que esses outros princípios não exercem influência isoladamente, e sim pressupõem a influência preexistente daquelas opiniões citadas acima. Devem, assim, ser considerados princípios secundários do governo e não seus princípios originais (PPG, 2004: 131).

De modo especial, HAAKONSSSEN (Cf. 1994, p. xxvii-xxx) acrescenta que as pessoas nascem e vivem sob governos, de modo que, ainda que estejam sob governos democráticos, elas são obrigadas a legitimá-los pelas opiniões e não, diretamente, por consentimento expesso e contratos.

Todavia, GAUTHIER (Cf. 1979, p. 3-4) e VLACHOS (Cf. 1955, p. 87), ao defenderem que Hume tem uma teoria de contrato implícito e específico ¹³⁹, postulam que as opiniões não podem ser consideradas como um tipo de consentimento contratual, pois são formas de legitimação de governos não democráticos, configurando-se como uma espécie de consentimento dado por um cálculo de utilidade.

Mas até que ponto, essa discussão sobre as opiniões realmente interfere sobre o tipo de governo se os seus fundamentos, assim como do consentimento expesso ou implícito, estão nos princípios mentais humanos?

Embora Hume não ofereça-nos uma delimitação do que ele entende por opinião, compreende-se que o uso do termo não tem a conotação comum e depreciativa que a tradição filosófica conferiu ao termo.

Nesse sentido, a opinião deve ser interpretada como parecer fundamentado na cadeia de razões ou motivações que o agente político estabelece a partir das circunstâncias e experiências vividas. Para tanto, ele se orienta em suas paixões, pelos valores que lhe é inculcido pelos governantes, e, principalmente, pelo cálculo mental que lhe permite julgar fins e meios e perceber o que é mais útil e vantajoso para si e a comunidade.

Assim, tratar da agência na filosofia política de Hume implica no reconhecimento de que existem pessoas com essa capacidade mental de análise política das condições em que se encontram e de, com base nas suas associações mentais e crenças, gerar uma prática política guiada pelo seguinte conceito humeano de liberdade:

[...] By liberty, then, we can only mean a *power of acting or not acting, according to the determinations of the will*; that is, if we choose to remain at rest, we may; if we choose to move, we also may. Now this hypothetical

¹³⁹ Essa interpretação será analisada no capítulo quarto, quando se discutir o caráter filosófico da promessa.

liberty is universally allowed to belong to every one who is not a prisoner and in chains (EHU; 1975, VIII, 73)¹⁴⁰.

Em outros termos, uma pessoa capaz de agir de forma espontânea, segundo as determinações da vontade, sem impedimentos que a força externa ou a coação venham gerar.

Convicto de que a opinião constitui, enquanto produto da reflexão dos aspectos e circunstâncias que envolvem a vida comunitária, uma inclinação forte e determinante para o consentimento político, bem como o princípio e o sustentáculo dos governos, Hume a divide em dois grupos: **i) opinião de interesse e ii) opinião de direito.**

i) Opinião de interesse – válida para qualquer tipo de governo, tenha ele origem em contrato, ascensão, usurpação ou conquista, a opinião de interesse é aquela posição que as pessoas tomam em relação aos fatos experimentados, levando-se em consideração os interesses. Reiterando em outros termos, como, para Hume, não é possível as pessoas serem indiferentes aos acontecimentos e toda ação tenha causas ou motivações - ainda que nos seja desconhecida - a opinião de interesse constitui-se no julgamento reflexivo das condições que a sociedade enfrenta, tendo como parâmetro os benefícios e prejuízos que cada tipo de comportamento pode ocasionar em cada situação. Por essa via, as pessoas adquirem uma visão mais ampla dos benefícios e vantagens que a instituição do governo pode proporcionar¹⁴¹ e se tornam, com a influência fraca de outros fatores como o medo, interesse pessoal e afeição, mais propensas a admitirem o estabelecimento do governo. Por isso Hume afirma:

¹⁴⁰ Por liberdade, pois, só podemos entender um poder de agir ou não agir, segundo as determinações da vontade; isto é, se preferirmos ficar em repouso, podemos ficar; e se preferimos mover-nos, também podemos fazê-lo. Ora, admite-se universalmente que essa liberdade hipotética é apanágio de quem quer que não esteja preso ou encadeado" (IEH, 1980: 174).

¹⁴¹ VLACHOS considera que o princípio da utilidade, isto é, o cálculo acerca daquilo que o governo pode oferecer como vantagem maior ou menor é o parâmetro psicológico que norteia as análises das pessoas, favorecendo-lhes a aquisição de opiniões e a inclinação para legitimar certo tipo de governo (Cf. VLACHOS, 1955, p. 94). Em sentido contrário, ALEXANDRE afirma que a utilidade na filosofia de Hume não é quesito de quantificação de benefícios a serem adquiridos ou norma ou motivação que determine a análise de meios para se atingir um fim e sim princípio prático desinteressado, descoberto *a posteriori*, ou seja, a partir das experiências humanas (Cf. 1990, p. 23-24).

[...] By opinion of interest, I chiefly understand the sense of the general advantage which is reaped from government; together with the persuasion, that the particular government, which is established, is equally advantageous with any other that could easily be settled. When this opinion prevails among the generality of a state, or among those who have the force in their hands, it gives great security to any government [...] (FPG, 1987, I, IV, 2) ¹⁴².

Portanto, a reflexão *a posteriori* acerca dos benefícios e vantagens do governo, associada a outras inclinações, gera o interesse pelo estabelecimento e manutenção do mesmo, sem que se exija a expressão verbal ou escrita de tal tendência.

ii) **Quanto a opinião de direito**, Hume salienta que ele se divide em dois tipos: a) opinião de direito ao poder e b) opinião de direito a propriedade ¹⁴³.

a) **Opinião de direito ao poder** é aquela relacionada ao julgamento que os grupos sociais estabelecem em relação aos seus antigos governantes. Fundamentada na ação do tempo e na observação dos meios pelas quais os antigos governantes mantiveram a ordem e a justiça – inclusive com sacrifícios deles mesmos - as pessoas estabelecem uma avaliação positiva da instituição do governo ¹⁴⁴. Em outros termos, a opinião de direito ao poder é aquele julgamento que fixa o reconhecimento de que o governo marcado com características benéficas e vantajosas para a comunidade possui o direito ao poder político estabelecido, sem oferecer a ele qualquer tipo de resistência. Nas palavras de Hume, como “[...] There is, indeed, no particular, in which, at first sight, there may appear a greater contradiction in the frame of the human mind than the present [...]” (FPG, 1987, I, IV,

¹⁴² Por opinião de interesse entendo principalmente o sentido dos benefícios gerais que resultam do governo; juntamente com a convicção de que aquele governo, que está estabelecido, é tão vantajoso quanto qualquer outro que pudesse ser facilmente instituído. Quando esta opinião prevalece como dominante no seio de um estado, ou entre aqueles que detêm nas mãos a força, todo governo adquire uma grande segurança (PPG, 2004: 129-130).

¹⁴³ Hume entende e concorda com Hobbes e Locke que a propriedade é um dos problemas que envolvem a parcialidade humana e geram conflitos entre os indivíduos, influenciando diretamente a discussão sobre o estabelecimento das regras de justiça e do governo. Nesse sentido, ele não se dispôs a delongar a discussão sobre a propriedade e sua influência sobre a instituição do governo. Da mesma forma, essa questão não será abordada neste trabalho.

¹⁴⁴ Há uma concordância entre VLACHOS (Cf. 1955, p. 109) e GAUTHIER (1979, p. 29-34) que a análise das opiniões de direito ao poder político segue a mesma linha de raciocínio traçada para a discussão do direito a propriedade privada dos bens materiais, seguindo as regras que determinam a posse, a saber: ocupação, usucapião, acessão e sucessão (Cf. THN, 1978, III, II, III-IV; TNH, 2001, p. 542-552). Por essa via, compreende-se que Hume justifica sua posição política em relação aos conflitos pelo trono da Inglaterra, valendo-se da tese de que a legitimidade do governo é questão de direito a propriedade do poder político e não de contratos.

3) ¹⁴⁵, o poder político é conferido e legitimado pelas pessoas ao governante *a posteriori*, como um direito adquirido e jamais como um direito *a priori* ou natural ou de contratos firmados.

De modo especial, ressalta-se no **THN** que a conquista gera uma opinião de direito de soberania, tendo em vista que ela é associada, no imaginário das pessoas, à idéia de glória e honra. Consequentemente, Hume entende que, por isso, as pessoas tornam-se inclinadas a reconhecer os governos gerados por este artifício. Nas suas palavras:

The right of *conquest* may be consider'd as a *third* source of the title of sovereigns. This right resembles very much that of present possession; but has rather a superior force, being seconded by notions of glory and honour, which we ascribe to *conquerors*, instead of the sentiments of hatred and detestation, which attend *usurpers*. Men naturally favour those they love; and therefore are more apt to ascribe a right to successful violence, betwixt one sovereign and another, than to the successful rebellion of a subject against his sovereign (**THN**, 1978, III, II, X) ¹⁴⁶.

A associação de três ideias desenvolvidas ao longo deste capítulo, a saber: a) que o governo não é necessário de modo absoluto; b) que a gênese do governo é variável conforme a situação de cada grupo social, c) que a legitimidade dos governos não se subordinada aos modos pelas quais eles foram constituídos, permitem compreender que Hume atribui às instituições humanas o mesmo estatuto de variabilidade e de imprevisibilidade das questões de fatos naturais.

Como os princípios do entendimento humano não fazem distinções entre fenômenos humanos e naturais ao pensá-los, consequentemente, a tentativa de se estabelecer organizações com padrões fixos e imutáveis, como é o caso do contrato, constitui algo que contradiz a natureza dos fenômenos naturais como as operações e limites do entendimento humano.

¹⁴⁵ “[...] de fato, não existe caso em que possamos encontrar, à primeira vista, maior contradição do que essa conformação do espírito humano” (**PPG**, 2004: 130).

¹⁴⁶ O direito de conquista pode ser considerado uma *terceira* fonte do direito de soberania. Esse direito se parece muito com o da posse atual; porém tem uma força superior, uma vez que é apoiado pelas noções de glória e honra, que atribuímos aos *conquistadores*, em vez dos sentimentos de ódio e execração que acompanham os *usurpadores*. Os homens são naturalmente favoráveis aos que amam; por isso apresentam uma maior tendência a atribuir um direito à violência bem sucedida de um soberano sobre outro que a uma rebelião bem-sucedida de um súdito contra seu soberano (**TNH**, 2001: 598).

Por essa via, as instituições humanas precisam ser analisadas e compreendidas numa perspectiva histórica e evolutiva, pois, ainda que se pretenda dar-lhes uma conotação de estabilidade e regularidade, elas podem sofrer modificações e variações conforme as experiências e circunstâncias de cada grupo social.

Condicionado pelo contexto que envolve cada comunidade, o governo é originado e legitimado de forma rudimentar, para atender as necessidades e solucionar os problemas internos e externos de cada grupo. No decorrer do tempo, novas exigências se fazem presentes nelas e o espírito criativo da imaginação e do entendimento humano é estimulado a responder aos desafios postos pela realidade experimentada, proporcionando o aprimoramento das instituições.

Como as sociedades experimentam o constante desafio de manter certos princípios morais e políticos e de os aperfeiçoarem, conforme a realidade, as pessoas não são indiferentes a esse processo, tomando posições políticas na história por meio de suas opiniões. Razão pela qual BAGOLINI afirma que sem opiniões, a única forma de consolidação de governos seria o consentimento passivo, de maneira que os mesmos seriam mantidos sem qualquer tipo de modificação (Cf. BAGOLINI, 1974, p. 175).

Nesse contexto, procurou-se destacar alguns elementos que qualificam a presença de uma agência política na filosofia de Hume capaz de responder aos problemas postos em cada circunstância. Uma agência que analisa, avalia, escolhe caminhos para si e determina o destino da comunidade, não a partir de noções racionais *a priori* ou de um ponto de vista egoísta, mas de acordo com as opiniões e interesses mais gerais e duradouros que a vida comunitária concreta possibilita estabelecer.

4 – HUME E O DEBATE ACERCA DO CARÁTER DA PROMESSA

Segundo o contratualismo de Hobbes e Locke, as instituições sociais e políticas são estabelecidas a partir do consentimento expresso dos indivíduos. Tal aquiescência seria dada a partir da avaliação racional dos efeitos da guerra generalizada ou da manutenção da parcialidade dos indivíduos no julgamento de conflitos pela propriedade. Isso significa que ela é derivada do interesse dos indivíduos pela conservação da própria vida e dos bens adquiridos, levando-os a abdicar alguns de seus direitos naturais a favor de um governante que promova a ordem, a segurança e a paz.

Assim, se a lei natural é insuficiente para colocar fim aos inconvenientes do estado natural - de modo especial os conflitos entre os indivíduos - e o medo de morte é a motivação para o estabelecimento dos artifícios do Estado ¹⁴⁷, questiona-se quais são as garantias de que os contratos sejam cumpridos (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 115; **Leviatã**, 1999, p. 141). Em outros termos, se a determinação interna da vontade pela lei natural e a razão não são suficientes para fazer com que os indivíduos sejam menos parciais e egoístas, como é possível que contratos sejam respeitados?

Como decorrências demonstrativas de seus raciocínios, Hobbes e Locke defendem que, segundo o desenvolvimento da racionalidade humana (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 20-29; **Leviatã**, 1999, p. 47-55; (LOCKE, 1960, p. 348-367; 1983, p. 71-81), os contratos e pactos são cumpridos porque os indivíduos estão vinculados à palavra dada nesse sentido, isto é, porque eles emitem promessas expressas de as realizarem. E ainda, considera que contratos são cumpridos simplesmente porque essa é uma exigência ou obrigação natural dos contratos, gerada a partir da emissão individual de promessa de realização dos acordos.

¹⁴⁷ BOBBIO (1991: 65-66) considera que entre as teorias de Hobbes e Locke há uma diferenciação entre pactos de criação do governo e de submissão a ele. No caso de Locke, o contrato seria duplo e em Hobbes único. Para a abordagem crítica de Hume pouco importa se há um ou dois contratos diferentes na fundação da sociedade política e da submissão a ela, tendo em vista que sua discussão extrapola esses parâmetros ao investigar os mecanismos de legitimação de governos que tiveram origens diferenciadas de um possível contrato. Como se observará adiante, a promessa depende de fatores mentais dos agentes para ser estabelecida e cumprida e não somente de sua expressão contratual.

Com base em tais argumentos, Hobbes e Locke defendem que o princípio que fundamenta a obrigação de submissão e obediência, bem como de legitimação e justificação política é o mesmo que sustenta a obrigação do cumprimento de promessas.

A partir dessas considerações, nessa parte do trabalho será analisada a concepção contratualista, segundo a qual as promessas são motivações primárias e a fonte de obrigação de cumprimento de pactos e contratos, bem como será examinada as críticas que Hume elabora contra a mesma. Para tanto, serão abordados os seguintes aspectos: a) o que é promessa; b) circunstâncias e modos pelas quais as promessas são efetivadas; c) o significado da promessa; d) a ligação entre promessa e obrigação.

4.1 – A promessa ou juramento no pensamento político de Hobbes e Locke

A teoria hobbesiana do contrato tende a considerar que, em geral, a questão do cumprimento de acordos entre indivíduos depende da promessa emitida por eles, tendo em vista que a lei natural determina, enquanto obrigação, que contratos devem ser plenamente satisfeitos.

No que tange à discussão especificamente política, Hobbes seguirá essa mesma linha de pensamento ao defender que os acordos e contratos políticos também devem ser firmados com base nos princípios da lei natural.

Embora já se tenha tratado dos aspectos gerais do estado natural e do contrato, é preciso retomar alguns deles em vista de uma melhor compreensão da questão da promessa, em especial da promessa política no pensamento de Hobbes e Locke.

O estado natural é considerado como aquela condição em que predomina o direito à liberdade ilimitada e em que a lei natural transparece como uma orientação de conduta, ou seja, como uma determinação de que cada indivíduo use seu próprio poder para se preservar sem sofrer qualquer tipo de impedimento. Por conseguinte, é um estado de desconfiança e insegurança na medida em que cada indivíduo procura seus próprios meios para estabelecer a sua defesa e viver em paz (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 89; **Leviatã**, 1999, p. 113).

Ao analisar a lei natural, Hobbes entende que além de determinar que os indivíduos procurem meios para se manterem vivos, ela também estabelece que a paz constitui-se o objetivo que todo indivíduo deve perseguir. Por outro lado, quando isso não é possível, a guerra é o mecanismo natural para que se preserve a vida contra os ataques de outros indivíduos (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 190-91; **Leviatã**, 1999, p. 114, **De Cive**, 2004, p. 52; 21-22; **Do Cidadão**, 2002, p. 38-39).

Como a lei natural fixa que se deve esforçar pelo estabelecimento da paz e prevalece o medo da morte com a guerra generalizada entre os indivíduos, Hobbes percebe que, nessa situação, manifestam-se condições favoráveis para que eles estabeleçam acordos entre si no sentido de alterar o curso de suas condutas, cumprindo os preceitos da lei natural. Consequentemente, ele sustenta a tese de que somente por meio de contratos de renúncia, transferência ou doação de direitos naturais, é possível estabelecer a paz entre os indivíduos e assegurar alguns daqueles direitos (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 90-91; **Leviatã**, 1999, p. 114; **De Cive**, 2004, p. 21-22; **Do Cidadão**, 2002, p. 39).

A partir dessa premissa da lei natural, o contrato é entendido como acordo que os indivíduos firmam entre si no sentido de abdicar do direito natural a tudo e à liberdade ilimitada (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 90-91; **Leviatã**, 1999, p. 114, **De Cive**, 2004, p. 22; **Do Cidadão**, 2002, p. 39), comprometendo-se por meio de promessas a não atacar ou ser obstáculo para que o outro goze de seus direitos naturais.

Além disso, mais que deixar o outro desfrutar os seus direitos, Hobbes entende que esse artifício é o mecanismo pelo qual os indivíduos promovem a passagem do estado natural para a sociedade civil, estabelecendo a regulação e estabilidade comportamental dos indivíduos por regras objetivas. O que, consequentemente, possibilitaria uma melhor expectativa em relação ao futuro por meio da convivência regulada, harmoniosa e civilizada entre os indivíduos, bem como se inauguraria uma nova era de progresso pela implementação da indústria, do comércio, dentre outras coisas que o estado natural não facultava (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 85-86; **Leviatã**, 1999, p. 109).

Entretanto, tais considerações suscitam os seguintes questionamentos: como é possível que indivíduos estabeleçam contratos se, entre eles, prevalece tanto a desconfiança mútua como a ausência de qualquer princípio moral que determine efetivamente as relações entre eles?

Para responder a esse questionamento, precisa-se entender o que Hobbes chama de contrato, bem como investigar as condições que favorecem o seu estabelecimento. Nesse sentido ele afirma:

But the act of two, or more, mutually conveying their Rights is call'd a Contract. But in every Contract either both parties instantly perform what they contract for, insomuch as there is no trust had from either to other, or the one performs, the other is trusted, or neither perform. Where the parties perform presently, there Contract is ended, as soon as 'tis performed, but where there is credit given either to one, or both, there the party trusted promiseth after-performnce; and this kind of promise is called a CONVENANT (**De Cive**, 2004, p. 23)¹⁴⁸.

Segundo essa visão de Hobbes, compreende-se que nem todo contrato ou acordo tem a mesma natureza e que a condição de desconfiança entre os indivíduos no estado de natureza não se constitui impedimento para que eles venham estabelecer contratos entre si. Mais que da confiança primária entre os indivíduos, os acordos dependem de sinais concretos de que as partes irão realizá-los.

Nessa perspectiva, quando uma ou ambas as partes realizam aquilo a que se comprometeram a fazer, sem a intervenção de qualquer tipo de permissão, os contratos tornam-se efetivos, da mesma forma que se tornam nulos se todas elas não cumprirem o que é acordado.

Porém, ao seguir a linha de raciocínio hobbesiano, percebe-se que não é o próprio acordo entre as partes que confere garantia de que os indivíduos envolvidos irão cumpri-lo, já que contratos não são expressões diretas de interesse e de disposição forte de cumprimento.

Para Hobbes, os contratos ou acordos estavam submetidos ao mesmo ordenamento da lei natural, segundo o qual os indivíduos deveriam procurar a paz.

¹⁴⁸ O ato de dois, ou mais, que mutuamente se transferem direitos chama-se contrato. Em todo contrato, ou as duas partes imediatamente cumprem aquilo que contratam, de modo que nenhuma precisa ter confiança (trust) na outra; ou então uma cumpre, e confia na outra; ou ainda nenhuma cumpre. Quando ambas as partes cumprem imediatamente aquilo a que se comprometeram, o contrato chega a seu termo tão logo se dá o cumprimento. Mas, quando se dá crédito a uma ou ambas, então aquele que recebeu a confiança promete cumprir depois a sua parte; esse tipo de promessa chama-se *convenção* (**Do Cidadão**, 2002: 42).

Em outros termos, o cumprimento de contratos estaria subordinado ao interesse particular de cada indivíduo.

Entende-se que o contrato só sucede de fato por meio de sinais expressos de intenção de cumprir o que se estabeleceu naquele artifício, vinculando seu emissor a uma obrigação de cumprimento. Nesse sentido ele afirma que:

The way by which a man either simply renounceth or transferreth his right is a declaration, or signification, by some voluntary and sufficient sign, or signs, that the doth so renounce or transfer or hat so renounced or transferred the same, to him that accepteteh it. And thes signs are either words only, or actions only, or, as it happeneth most often, both words and actions. And the same are the bonds, by which men are bound and obliged: bonds that have their strength, nor from their own nature (for nothing is more easily broken than a man's word), but from fear of some evil consequence upon the rupture (**Leviathan**, 2008, p. 91) ¹⁴⁹.

Embora Hobbes considere que a segunda lei natural determine que contratos sejam cumpridos (Cf. **De Cive**, 2004, p. 29; **Do Cidadão**, 2002, p. 53, **Leviathan**, 2008, p. 99; **Leviatã**, 1999, p. 123), compreende-se que a lei natural não constitui uma determinação forte e permanente sobre a vontade humana. Isso se justifica pelo fato de Hobbes enfatizar a sua desconfiança em relação ao seu caráter moral dos indivíduos no estado natural, ou seja, de que os indivíduos possam realizar algo de bom e proveitoso para o conjunto da humanidade sem a intervenção de artifícios que o forcem a tal prática.

Como a determinação da vontade pela lei natural e pela razão é fraca e não existe nenhuma prática sociável que reforce a necessidade do cumprimento de contratos ou pactos, os indivíduos são mais influenciados pelo medo dos efeitos ocasionados pelo não cumprimento e pelo orgulho de manter a imagem de que tem condições de dar plena realização aquilo que se prometeu.

¹⁴⁹ O modo pela qual um homem simplesmente renuncia, ou transfere seu direito, é uma declaração ou expressão, mediante um sinal ou sinais voluntários e suficientes, de que assim renuncia ou transfere, ou de que assim renunciou ou transferiu o mesmo àquele que o aceitou. Estes sinais podem ser apenas palavras ou apenas ações, ou então, (conforme acontece na maior parte dos casos) tanto palavras como ações. E estas são os *vínculos* mediante os quais os homens ficam obrigados, vínculos que não recebem sua força de sua própria natureza (pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem), mas do medo de alguma má consequência resultante da ruptura (**Leviatã**, 1999: 115).

Segundo a lei natural, a obrigação de realizar aquilo que se comprometeu é decorrência natural – demonstrada pela razão - do estabelecimento de contratos entre os indivíduos, pois, do contrário, seriam estabelecidos em vão (Cf. **De Cive**, 2004, p. 29; **Do Cidadão**, 2002, p. 53; **Leviathan**, 2008, p. 99; **Leviatã**, 1999, p. 123), bem como o seu desrespeito significaria a restauração do estado de direito a tudo e a nada e dos conflitos entre indivíduos (Cf. **De Cive**, 2004, p. 21-22; **Do Cidadão**, 2002, p. 39).

Embora a doutrina do contrato seja derivada da lei natural que determina a vontade e o interesse individual para que se busque a paz, isso não significa que a determinação da vontade seja suficiente para obrigar os indivíduos a cumprir os acordos feitos. Para Hobbes, a validade dos contratos depende também da promessa explícita, livre e recíproca dos indivíduos como sinal de seu comprometimento em realizar os acordos feitos.

A promessa pode ser entendida, conforme os contratos firmados entre indivíduos, como instrumento manifesto de reforço daqueles sentimentos, do interesse e da deliberação dos indivíduos em fazer algo no futuro ¹⁵⁰ (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 91-92; **Leviatã**, 1999, p. 115-116).

Hobbes enfatiza a tese de que a promessa deve constituir-se na expressão de uma determinação da vontade em fazer algo em comum acordo com outrem. Logo, ela é expressão da liberdade do indivíduo e jamais poderá ser exigida ou ter caráter de obrigação se for estabelecida por meio da coação e da força, tendo em vista que esses recursos a torna nula (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 91; **Leviatã**, 1999, p. 115; **De Cive**, 2004, p. 24-28; **Do Cidadão**, 2002, p. 45-51).

Como os acordos ou contratos entre indivíduos são regulados pela lei natural e pela exigência natural de que sejam firmados de forma voluntária e livre, bem como cumpridos como obrigação moral, Hobbes conclui que a transferência, doação ou renúncia de direitos naturais somente pode ocorrer segundo as máximas acima e consolidadas pela promessa feita pelos indivíduos.

No que diz respeito ao problema político, a perspectiva acima será mantida por Hobbes ao se considerar que a saída do estado de guerra é decorrência

¹⁵⁰ Nesse sentido, Hobbes considera que os contratos podem se de dois tipos. O primeiro, chamado de pacto ou convenção é aquele acordo em que uma das partes cumpre sua obrigação contratual imediatamente, permitindo que a outra parte a realize a sua no futuro. O segundo tipo é aquele em que ambas as partes estabelecem acordos com a confiança de que um e outro, reciprocamente, realizem sua parte, enquanto promessa (Cf. **Leviathan**, 2008: 91-93; **Leviatã**, 1999: 115-116, **De Cive**, 2004, p. 23-24; **Do Cidadão**, 2002: 43).

do interesse dos indivíduos em limitarem a si mesmos por meio de contratos e promessas (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 115; **Leviatã**, 1999, p. 141).

Já se demonstrou suficientemente que, para Hobbes, o estado de guerra é a condição em que não há um poder com força suficiente para harmonizar interesses e forçar os indivíduos, pelo medo, a cumprirem as leis de natureza e os contratos. Consequentemente, o cálculo racional indica que o governo é necessário naquela condição de beligerância (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 115; **Leviatã**, 1999, p. 141).

Nessa linha de pensamento, Hobbes compreende que a superação do estado de guerra generalizada não pode ocorrer por meio de acordos bilaterais entre os indivíduos. Assim, para se estabelecer a sociedade civil e o Estado, o acordo deve envolver toda a multidão de indivíduos que declaram, entre si, renúncia, transferência ou doação de seus direitos naturais a um poder comum com capacidade de fazer cumprir os contratos e as leis naturais, bem como gerar paz e segurança.

Now union thus made is called a City, or civil society, and a also civil Person, for when there is one will off all men, it is to be esteemed for one Person, and by the word (one) it is to be knowne, and distinguished from all particular men, as having it own Rights and properties, insomuch as neither any one Citizen, nor all of them together (if we excepted him whose will stands for the will of all) is to be accounted City. A CITY therefore (that we may define it) is one Person, whose will, by the compact of many men, is to be received for the will of them all, so as he many use all the power and faculties of each particular person, to the maintenance of peace, and for common defence ¹⁵¹ (**De Cive**, 2004, p. 51-52) ¹⁵².

¹⁵¹ A união assim feita diz-se uma cidade, ou uma sociedade civil, ou ainda uma pessoa civil: pois, quando de todos os homens há uma só vontade, esta deve ser conhecida e distinguir-se de todos os participantes, por ter ela seus próprios direitos e propriedades. Por isso, nenhum cidadão isolado, nem todos eles reunidos (se excetuarmos aquele cuja vontade aparece pela vontade de todos), deve ser considerado como sendo a cidade. Uma cidade, portanto, assim como a definimos, é uma pessoa cuja vontade, pelo pacto de muitos homens, há de ser recebida como sendo a vontade de todos eles; de modo que ela possa utilizar todo o poder e as faculdades de cada pessoa particular, para a preservação da paz e da defesa comum (Cf. **Do Cidadão**, 2002: 97).

¹⁵² A união assim feita diz-se uma cidade, ou uma sociedade civil, ou ainda uma pessoa civil: pois, quando de todos os homens há uma só vontade, esta deve ser conhecida e distinguir-se de todos os participantes, por ter ela seus próprios direitos e propriedades. Por isso, nenhum cidadão isolado, nem todos eles reunidos (se excetuarmos aquele cuja vontade aparece pela vontade de todos), deve ser considerado como sendo a cidade. Uma cidade, portanto, assim como a definimos, é uma pessoa cuja vontade, pelo pacto de muitos homens, há de ser recebida como sendo a vontade de todos eles; de modo que ela possa utilizar todo o poder e as faculdades de cada pessoa particular, para a preservação da paz e da defesa comum (Cf. **Do Cidadão**, 2002: 97)
Conferir também **Leviathan**, 2008: 115; **Leviatã**, 1999: 144.

Como decorrência da determinação do interesse em se preservar, o estabelecimento voluntário e livre de contratos entre a multidão de indivíduos gera, simultaneamente, a sociedade civil e a submissão ao governo, pois a primeira configura-se como a própria vontade dos indivíduos.

Hobbes entende que o estabelecimento de contratos entre os indivíduos, estabelecendo a renúncia ou transferência dos direitos naturais a tudo e de liberdade ilimitada para terceiros, é garantido por três princípios da lei de natureza, a saber: a) consentimento livre e voluntário das partes em renunciar, transferir ou doar direitos, b) expressão por sinais dessa deliberação; c) obrigação de cumprimento de promessas, ao considerar que a sociedade civil é produto do contrato firmado pela multidão.

As ideias de contratos social e político sustentam-se na consideração de que o estabelecimento da sociedade civil e do Estado é derivado da liberdade de cada indivíduo em renunciar seus direitos naturais a favor de terceiros e da promessa de submissão política.

Como não se experimenta no estado de guerra a confiança mútua entre os indivíduos, esses acordos sociais e políticos firmados pelos indivíduos sustentam-se na promessa emitida e na obrigação que ela gera.

Entretanto, em termos políticos, deve-se compreender que a referida promessa ganha novos contornos, pois além de ser fundamento da obrigação de cumprimento da própria promessa, ela engendra a obrigação de respeito à autoridade civil e política. Em outros termos, embora seja uma única promessa feita a partir do estabelecimento das sociedades civil e política, ela se desdobra em duas obrigações, a saber: a) cumprir o acordo feito de renúncia de direitos naturais a favor de um governante ou à uma assembléia de indivíduos; b) submeter-se ao poder político instaurado como vontade única. Nesse sentido, Hobbes afirma:

[...] This is more than consent, or concord; it is a real union of them all in one and the some person, made by covenant of every man with every man, in such manner as if every man should so every man: I authorize and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up, thy right him, and authorize all his actions in like manner. This done, the multitude so united in one person is called a COMMONWEALTH, in latin, CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather, to speak reverently, of that mortal god to which we owe, under the immortal God, our peace and defence. For by this authority, give him every particular man in Commonwealth, he hath the use of so much

power and strength conferred on him that, by terror thereof, he is enabled to form the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad [...] (**Leviathan**, 2008, p. 119)¹⁵³.

Enquanto expressão verbal da deliberação livre e voluntária, a promessa é analisada como condição indispensável pela qual se celebra contratos entre indivíduos, como garantia de cumprimento da palavra dada. Do mesmo modo, nas questões políticas, ela é o fundamento para a exigência de submissão à autoridade do Estado, na medida em que este reúne as vontades individuais no sentido de se regular a convivência humana e fixar a paz.

Ao seguir, em parte, a linha de raciocínio contratualista de Hobbes, Locke compreende que a lei natural é o substrato que possibilita a passagem do estado natural para o civil e político. Nesse sentido, ele considera que a liberdade e a igualdade são, respectivamente, determinações naturais que estabelecem a independência dos indivíduos entre si e a ausência de qualquer tipo de distinção entre eles quanto a posses, poderes, dentre outros aspectos (Cf. LOCKE, 1960, p. 287-288; 1983, p. 35).

Embora o estado natural seja caracterizado e determinado pela liberdade e pela igualdade prescrita pela lei natural, essa condição não admite a licenciosidade de modo que os indivíduos promovam a destruição da vida quer de si mesmos ou de outrem.

Nesse sentido, como não existe um poder comum capaz de fazer respeitar aquela regra natural, o direito de fazer-se cumprir a lei natural e de punir quem quer que venha desrespeitá-la é colocado nas mãos de todos os indivíduos (Cf. LOCKE, 1960, p. 288-290; 1983, p. 36).

Contudo, como os julgamentos individuais dos seres humanos são parciais e seus esforços voltados para preservar individualmente a vida e a

¹⁵³ [...] Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama *Estado*, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros (**Leviatã**, 1999: 144).

propriedade angariada pelo trabalho, conseqüentemente, são gerados conflitos ou um estado de guerra temporário entre eles (Cf. LOCKE, 1960, p. 291-292; 1983, p. 38), cuja solução encontra-se no estabelecimento da sociedade política e de juizes imparciais por intermédio de contratos.

Ao contrário de Hobbes que buscou compreender os fundamentos da sociedade política sem recorrer a outras formas naturais de sociedade anterior a ela (Cf. MONZANI, 1995, p. 69), Locke aponta que a família é a primeira forma de associação entre seres humanos, pois é derivada do pacto fixado entre homens e mulheres no sentido de cuidar dos filhos que nascem de suas relações.

Na perspectiva lockeana, pode-se entender que o pacto entre homem e mulher para constituir a família torna-se a base para a consolidação de outros tipos de contratos entre os indivíduos, ou em outros termos, possibilita a experiência da confiança mútua em relação aos acordos e promessas firmadas (Cf. LOCKE, 1960, p. 287-288; 1983, p. 35).

Na família, os indivíduos vivem as primeiras experiências de governo e de submissão dos filhos em relação ao poder dos pais, até que eles encontrem condições de responder por si mesmos, pela sua sobrevivência e manutenção. Nela, pelas próprias condições de menoridade dos filhos, a autoridade dos pais é exercida de modo inquestionável, ou seja, sem qualquer tipo de resistência e expressão de consentimento por parte dos filhos em relação ao governo daqueles.

Porém, a sociedade política não é extensão da família e para ser estabelecida depende do acordo duplo e livre dos indivíduos. Primeiro eles precisam expressar a concordância em criá-la como instrumento regulador das relações entre eles, em segundo, com a adesão à ela, eles devem prometer submissão aos ditames do Estado criado e dos seus governantes.

Como a lei natural assegura a liberdade dos indivíduos, Locke avança em relação ao contrato hobbesiano ao compreender que a promessa de submissão feita pelos pais no passado não vincula os seus filhos e nem pode ferir o preceito natural da liberdade individual, de maneira que cada geração deve expressar sua adesão à sociedade política e prometer obediência a ela.

Na medida em que conquistam a maioria ou a capacidade de viver sem o governo dos pais, os indivíduos adquirem direitos naturais, em especial, à liberdade. Essa nova condição requer que cada um manifeste seu desejo de manter-se ligado à sociedade familiar e sob o governo dos pais, assim como, expresse,

livremente, sua adesão a qualquer outro tipo de associação e prometa submissão aos governantes da sociedade política.

Por essa via, Locke crítica aqueles que compreendem e mantêm a perspectiva aristotélica de que a sociedade política seria uma extensão da sociedade familiar.

Por um lado, como os filhos nascidos da união entre mulher e homem carecem dos cuidados e governo dos pais até o momento em que conquistam condições de viver por suas próprias forças e capacidades, a família se consolida como associação perene no decorrer do tempo. Nesse estágio da vida humana, o governo dos pais e a obediência são necessários e impostos, sem a possibilidade de qualquer tipo de insurreição e sem a expressão de juramento de obediência.

Por outro lado, a maturidade intelectual e física dos filhos significa o tempo de liberdade e de deliberação individual e, por conseguinte, de rompimento com a submissão involuntária e com a imposição do poder e autoridade dos pais.

Por essa via, como o indivíduo nasce no seio de uma sociedade, ao atingir a maioridade é livre para expressar sua adesão a ela, bem como jurar submissão ao governo.

Segundo essas premissas, outro tipo de sociedade é estabelecida pelo consenso e pela convenção, já que esse é um tempo em que cada indivíduo deve, necessariamente, conceder em ser governado por outros e jurar submissão e obediência aos governantes ¹⁵⁴.

A passagem do estado natural, determinado pela lei de natureza e o governo familiar, para o Estado Civil depende, necessariamente, do consentimento constante de cada indivíduo que atinge a maioridade.

Se por um lado Hobbes defende na sua teoria da promessa que a obrigação do cumprimento de contratos contraída por uma geração de indivíduos se estende a toda a sua descendência futura, isto é, vincula todas as gerações futuras ao contrato estabelecido no passado. Por outro lado, Locke sustenta que as promessas e o contrato político são constantemente atualizados e os indivíduos de outras épocas não devem obrigação de cumprimento de acordos que não fizeram.

¹⁵⁴ É interessante notar que essa discussão de Locke sobre a época em que os indivíduos podem se emancipar em relação à tutela da família, expressando sua adesão e submissão a uma sociedade, pode não ser uma mera análise filosófica das origens da sociedade política e constituir-se numa metáfora acerca dos modos pelas quais todo Estado devesse ser instituído. Nessa perspectiva, talvez ele pretendesse apenas expressar que, no século XVIII, alguns povos teriam se emancipado e adquirido liberdade para aderir e estabelecer governos, segundo seu próprio consentimento.

Com essa perspectiva, percebe-se que a ideia hobbesiana de vinculação contratual de gerações futuras por aquilo que os antepassados e terceiros prometeram aos governantes, torna o contratualismo estático e frágil, assim como fere o direito natural dos indivíduos à liberdade.

O direito natural à liberdade é um dos fundamentos do estado natural lockeano e compete ao Estado regular e garantir sua manutenção na sociedade política. Por isso, a vinculação de gerações futuras por contratos estabelecidos no passado tolhe a possibilidade de que cada indivíduo possa escolher e aderir, voluntariamente, à vida em sociedade e submeter-se à autoridade política.

Por um lado o contrato hobbesiano é contraditório ao afirmar que, num tempo primordial, a adesão ao estado civil depende de atos voluntários e livres do indivíduo e, por outro, por conceber que as gerações futuras não possuem tal direito, sendo obrigados a se submeterem ao governo de terceiros.

Neste sentido, o contratualismo de Locke mantém-se coerente com a tese do direito natural, conferindo ao indivíduo a liberdade de decisão sobre a sua ligação à sociedade e a submissão às autoridades tanto na época do contrato original quanto em outros períodos em que a sociedade política consolidou-se como instituição.

Pela proposta de Locke, o contrato adquire um caráter dinâmico e atualizável, visto que ao longo do tempo os indivíduos - ou a própria comunidade - necessitam expressar seu desejo de viver em certo tipo de organização social e expressar seu juramento de submissão ao governo daquela sociedade em que se escolheu viver. Razão pela qual, um governo também pode ser questionado e desobedecido quando os indivíduos compreendem que ele não mais cumpre as funções para as quais foi estabelecido.

Como o direito natural é relativo ao indivíduo, ou seja, intrínseco a cada unidade humana isolada, a promessa política jamais poderá vincular outro indivíduo em qualquer época e localidade, sob o risco de se estabelecer o direito de insurreição contra o governante e a sua deposição.

4.2 – Hume e a contestação da promessa política

Para Hume, a observação do comportamento humano e do processo histórico de institucionalização permite-lhe constatar que a promessa nunca foi ou pelo menos nunca poderá ser o fundamento das instituições, da autoridade e da submissão política, tendo-se em vista que, de modo comum e regular, a história confirma que os governos são instituídos pela força e pela violência. Consequentemente, não há, em questões políticas, espaço para debate sobre promessa de submissão e de cumprimento de acordos que não foram estabelecidos entre as pessoas.

Nesse sentido, primeiro, a investigação humeana promove no **THN** uma clara e objetiva análise da promessa vinculando-a à discussão acerca da justiça e da propriedade. Em segundo lugar, ela evidencia que a obrigação de obediência política subordina-se ao debate sobre a origem do governo.

Segundo os intérpretes – dentre eles BAGOLINI (Cf. 1947, p. 4), HAAKONSEN (Cf. 1994, p. xi) e RODRIGUEZ (Cf. 2000, p. 252), em termos metodológicos, a análise da promessa sucede por duas vias, a saber: histórica e filosófica ou psicológica.

A partir desse caminho será verificada a ligação entre a promessa, a obrigação do cumprimento de contratos em geral e a obrigação de submissão política, bem como compreender como surge a obrigação de cumprimento de promessas.

Para Hobbes e Locke, a promessa está subordinada aos interesses e cálculos de vantagens estabelecidos pelos indivíduos em situação de desconfiança mútua, devendo ser, então, instrumento expresso, livre e que vincula os indivíduos a determinados compromissos.

Nesse sentido, ressalta-se que tão importante quanto o consentimento que cria a sociedade e a autoridade política é a promessa de cumprimento de acordos e de obediência aos governos, pois ela é uma das condições necessárias para a passagem do estado natural para o Estado Civil, bem como para manter o ordenamento e a paz nas sociedades.

Enquanto determinação da lei natural, a promessa é signo expresso e livre do desejo e da deliberação do indivíduo em aderir e se submeter à sociedade, a

mesma maneira que é ela é o mecanismo pela qual as instituições sociais e políticas podem se consolidar.

Por isso, a promessa é, para Hobbes, o elemento que vincula os contratantes ao cumprimento necessário dos contratos, e, principal e indispensavelmente, naquele tipo de acordo que estabelece a sociedade e a autoridade política.

Os contratos são estabelecidos a partir de barganhas de interesse dos indivíduos, e o fato de um deles deixar de realizar o que foi acordado não pode ser a causa da desobrigação do outro cumprir sua parte. Por isso, a promessa torna-se, nos mais variados tipos de contratos, garantia para aquele que confia no outro primeiro tenha retorno futuro daquilo que foi concedido a terceiros.

Como na abordagem política hobbesiana afirma-se que os contratos políticos são fixados em meio a condições adversas do estado natural – em que prevalecem a desconfiança mútua entre os indivíduos e a ausência de qualquer tipo de generosidade humana –, compreende-se que a lei natural orienta os indivíduos a buscar a vivência pacífica com os demais e os leva a se interessarem, individualmente, a realizarem aquele preceito.

Contudo, visto que naquele estado natural hobbesiano predominam as paixões mais violentas e as inclinações profundamente egoístas, Hume questiona, à luz de sua teoria das paixões, as reais possibilidades dos indivíduos estabelecerem contratos entre si e esperar que eles sejam cumpridos (Cf. **THN**, 1978, III, II, VII; **TNH**, 2001, p. 575).

Como a lei natural apenas orienta os indivíduos a buscarem a paz, compreende-se que ela não possui força suficiente para suprimir ou se opor a desconfiança mútua que prevalece sobre a vontade das pessoas naquele estado natural. Deste modo, para se fixar contratos entre indivíduos, é imprescindível que algum indivíduo tenha iniciativa e se arrisque em confiar nos demais. Nessa perspectiva, Hume afirma no **THN** que: se “[...] and that a man, unacquainted with society, could never enter into any engagements with another, even tho’ they could perceive each other’s thoughts by intuition [...]” (**THN**, 1978, III, II, V)¹⁵⁵.

¹⁵⁵ “um homem que não estivesse familiarizado com a vida em sociedade nunca poderia se comprometer perante outro homem, ainda que ambos fossem capazes de perceber, por intuição, os pensamentos do outro” (TNH, 2001: 555).

E mais adiante, na mesma seção do **THN**, ele reafirma essas idéias com as seguintes palavras:

[...] Men being naturally selfish, or endow'd only with a confin'd generosity, they are not easily induc'd to perform any action for the interest of strangers, except with a view to some reciprocal advantage, which they had no hope of obtaining but by such a performance. Now as it frequently happens, that these mutual performances cannot be finish'd at the same instant, 'tis necessary, that one party be contented to remain un uncertainty, and depend upon the gratitude of the other for a return of kindness (**THN**, 1978, III, II, V)¹⁵⁶.

Ao considerar as premissas que sustentam o pensamento contratualista hobbesiano, Hume considera que mesmo com a instituição de acordos entre os indivíduos para a vivência pacífica, isso não implica em garantia de cumprimento dos contratos.

Hume concorda com Hobbes que o cumprimento de contratos não é efetivado pelo ordenamento dado pela lei natural, já que essa norma não possui força suficiente para determinar a vontade e a ação das pessoas. Assim, as promessas são realizadas a partir de algum princípio mental dos indivíduos que venha reforçar aquele ditame posto fixado pela razão.

Como a promessa é, tanto aos olhos de Hume, quanto de Hobbes, fundada num clima de adversidade, é impossível gerar obrigações apenas pela expressão explícita de que se realizará algo no futuro, sem que se tenha uma motivação fundamentando-a. Por isso afirma-se que: “[...] If promises be natural and intelligible, there must be some act of the mind attending these words, *I promise*; and on this act of the mind must the obligation depend [...]” (**THN**, 1978, III, II, V)¹⁵⁷.

Nessa perspectiva, pode-se entender que a falta de um princípio constante e histórico de confiança humana que permita a fundação da sociedade civil e política, torna-se necessário o estabelecimento de artifícios – sinais - que

¹⁵⁶ Como os homens são naturalmente egoístas, ou dotados de uma generosidade apenas limitada, não se convencem facilmente a agir no interesse de estranhos, a não ser quando tem em vista alguma vantagem recíproca, que não tinham esperanças de conseguir senão por meio dessa ação. Ora, frequentemente, essas ações mútuas não podem ser concluídas ao mesmo tempo, e por isso é necessário que uma das partes se contente em ficar na incerteza, confiando na gratidão da outra para lhe devolver o benefício (**TNH**, 2001: 558).

¹⁵⁷ “se as promessas fossem naturais e inteligíveis, deveria haver algum ato mental acompanhando as palavras: *eu prometo*; e é desse ato mental que a obrigação dependeria” (**TNH**; 2001: 555).

demonstrem o mínimo de interesse e inclinação dos indivíduos em realizar aquilo que prometem realizar. Logo, aos olhos de Hume, torna-se impossível acreditar que as pessoas venham cumprir a palavra dada nas circunstâncias em que prevalece apenas o interesse de satisfação própria dos indivíduos. Segundo Hume:

If any one dissent from this, he must give a regular proof of these two propositions, viz. *that there is a peculiar act for the mind, annexed to promises; and that consequent to this act of the mind, there arises an inclination to perform, distinct from a sense of duty.* I presume, that it is impossible to prove either of these two points; and therefore I venture to conclude, that promises are human inventions, founded on the necessities and interests of society (THN, 1978, III, II, V) ¹⁵⁸.

Hume não nega que exista contrariedade de interesses entre os seres humanos. Todavia, assim como Locke, ele entende que no seio familiar se encontram os primeiros princípios de regulamentação e ordenamento social. Fatores indispensáveis para reforçar os princípios mentais, humanitários e sociais que sustentam a convivência necessária entre as pessoas e a disposição de reciprocidade de práticas mais refinadas (Cf. THN, 1978, III, II, V; TNH, 2001, p. 558)

Na medida em que as sociedades são ampliadas, também são aumentados e acirrados os conflitos entre os indivíduos, principalmente no que se refere à disputa pelos bens materiais que se tornam mais escassos a partir do aumento das demandas. Nessa situação, não é possível garantir a aquisição desses bens para todas as pessoas e nem assegurar a estabilidade dos mesmos.

É nestas condições que se faz necessário estabelecer regras de justiça para se estabilizar as posses e re-estabelecer as relações harmoniosas entre as pessoas e, conseqüentemente, conferir à sociedade condições para se viver em paz, ordem e com segurança.

Pode-se, então, compreender que, segundo um processo histórico de ordenamento social e político, as promessas não podem ser produtos demonstração

¹⁵⁸ Se alguém não estiver de acordo com isso [existência de uma inclinação para cumprimento de promessas], terá de fornecer uma prova regular destas duas proposições: Que existe um ato mental peculiar vinculado às promessas; e que, como consequência desse ato, surge uma inclinação a cumpri-las, distinta do senso do dever. Presumo que seja impossível provar qualquer desses dois pontos; por isso, arrisco-me a concluir que as promessas são invenções humanas, fundadas nas necessidades e nos interesses da sociedade (TNH, 2001: 558)

racional da lei natural. Muito menos consideradas um dos primeiros expedientes criados pelas pessoas para mediar suas relações.

Para explicar a necessidade da promessa numa perspectiva da experiência e da história, Hume ressalta a existência de dois tipos de intercâmbio entre os seres humanos: a) generoso e/ou desinteressado; b) interessado ou artificial.

Pelo intercâmbio generoso ou desinteressado, Hume entende aquele tipo de relacionamento humano decorrente da disposição das pessoas em realizar gestos de reciprocidade para com as outras sem a intervenção do interesse em se beneficiarem. Isso torna dispensável qualquer tipo de promessa, visto que elas já se encontram motivadas a promover o bem alheio.

Pelo intercâmbio interessado ou artificial, assim como Hobbes, Hume concebe aquele originado nas condições em que predominam o egoísmo, a generosidade limitada e a falta de interesse em promover o benefício das pessoas desconhecidas, implicando certo cálculo de vantagens que a reciprocidade de ações pode ocasionar, ou seja, fundamentado em princípios de troca ou barganha entre os indivíduos.

Porém, Hume se distancia da perspectiva de análise hobbesiana da promessa ao compreender que ela não se constitui artifício derivado de uma racionalidade distante dos problemas da vivência social, ou seja, da experiência e da história. Assim, a promessa é compreendida como instrumento social de desenvolvimento de sentimentos de reciprocidade entre os indivíduos, procurando-se reforçar, segundo o cálculo de vantagens, a esperança de que cada parte irá honrar a palavra dada.

Ao contrário de Hobbes, Hume salienta que promessa não é produto de uma convenção estabelecida por indivíduos preocupados apenas com a preservação de si mesmos e envolvidos em uma guerra generalizada. Ela é vista por Hume como acordo ou artifício comunitário para regular as condutas dos indivíduos, fundamentado em princípios morais que a comunidade reconhece como importantes e válidos a partir de sua experiência.

Por isso, a promessa é criada em um segundo momento da organização social humana na história. Para tanto, demanda-se que ela seja percebida e reconhecida como necessária a partir dos interesses semelhantes dos indivíduos em torno dos problemas relativos ao acesso e estabilidade dos bens

materiais. Razão pela qual, GAUTHIER (Cf. 4-5) considera que a convenção que estabelece as regras de justiça determina os comportamentos das pessoas em relação aos objetos em disputa, ou seja, em relação ao modo pelo qual cada pessoa deve agir para com as posses alheias.

No caso da convenção sobre a posse dos bens materiais, BAGOLINI (Cf. 1947, p. 38-40) interpreta que a predominância dos interesses individuais e a instabilidade nas posses geradas pela parcialidade das pessoas, influenciam o modo de vida da comunidade, tornando-a desordenada e sem possibilidades de realizar seus objetivos. Frente a essa realidade, ele entende que os grupos humanos procuram resolver os problemas relacionados à questão das posses dos bens materiais por meio das regras de justiça, regulamentando a conduta das pessoas.

De fato, para Hume, as pessoas percebem que, naquela condição, faz-se necessário estabelecer artifícios que minimizem a desconfiança entre os indivíduos e fortaleçam a mutualidade humana, e conseqüentemente, proporcione estabilidade social ¹⁵⁹.

Tais artifícios possuem, assim, a função de favorecer que as pessoas tenham certas expectativas em relação ao comportamento alheio, principalmente em relação aos acordos realizados em torno da questão do acesso e estabilidade das posses dos bens materiais. Nesse sentido, Hume observa na discussão sobre a origem da justiça presente no **THN** que:

[...] that it will be for my interest to leave another in the possession of his goods, provided we will act in the same manner with regard to me. He is sensible of a like interest in the regulation of his conduct. When this common sense of interest is mutually express'd, and is known to both, it produces a suitable resolution and behaviour. And this may properly enough be call'd a convention or agreement betwixt us, tho' without the interposition of a promise; since the actions of each of us have a reference to those of the other, and are perform'd upon the supposition, that something is to be perform'd on the other part (**THN**, 1978, III, II, II) ¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Nesse aspecto a teoria de Hume converge com os pensamentos de Hobbes e Locke de que a regulação do comportamento humano deve ocorrer a partir de princípios internos à natureza humana, isto é, no reconhecimento de que é necessário estabelecer artifícios capazes de redirecionar os interesses humanos.

¹⁶⁰ [...] será do meu interesse deixar que a outra pessoa conserve a posse de seus bens, contanto que ela aja da mesma maneira em relação a mim. Ela tem consciência de um interesse semelhante em regular sua conduta. Quando esse senso comum do interesse se exprime mutuamente e é conhecido por ambos, produz uma resolução e um comportamento adequados. E isso pode, muito apropriadamente, ser denominado uma convenção ou acordo entre nós, embora sem a interposição de uma promessa; pois as ações de cada um de nós reportam-se às do outro e são realizadas com base na suposição de que outras ações serão realizadas daquele lado (**TNH**, 2001: 530)

No que se refere ao pensamento político de Locke, Hume também traça severas críticas à idéia de promessa política apresentada por aquele pensador. Elas se dirigem principalmente ao argumento de que a promessa é uma exigência absoluta para legitimar e justificar governos e sociedades políticas, seja no momento em que elas são fundadas ou na época que cada indivíduo atinge a maioridade e tenha livres condições de se responsabilizar por si mesmo.

Na visão de Locke, como a sociedade política é originada e sustenta-se no consentimento e na promessa expressa de submissão aos governantes, todo indivíduo que nasce após o contrato original encontra-se vinculado à promessa de submissão política feita pelos seus pais. Ao atingir a maioridade, tornam-se livres e responsáveis pelos seus atos, de modo que devem manifestar sua adesão à sociedade em que nasceram e foram criados e jurar submeter-se ao governo estabelecido.

Ao defender que os direitos naturais não são alienáveis e muito menos suprimidos com a criação do estado civil, Locke confirma racionalmente a tese de que o estado natural é permanente e a idéia de que o governo deve ser, necessariamente, legitimado a cada geração. Por isso, é facultado a cada indivíduo manifestar-se sobre sua adesão e submissão à sociedade política já estabelecida, na medida em que se torna apto para isso e responsável pelos seus atos.

Como os indivíduos são livres por natureza e qualquer forma de imposição sobre eles implica o direito à resistência, compreende-se que a promessa expressa de obediência aos governos é instrumento indispensável para que as instituições não sejam contestadas e se consolidem como mecanismos de geração da estabilidade social e de coerção política por parte das instituições.

Entretanto, aos olhos de Hume a tese de Locke também é falaciosa, visto que a obrigação da obediência política não depende da livre escolha e nem dos juramentos feitos pelos indivíduos que atingem maioridade.

Hume observa que os governantes da sociedade política impõem seu poder e autoridade independente de qualquer tipo de promessa feita pelos seus súditos ou da época em que elas porventura venham a ser enunciadas ¹⁶¹. Segundo a análise da fonte da obediência promovida por Hume no **THN**:

¹⁶¹ Mesmo que Locke tenha apresentado uma metáfora política da necessidade de emancipação política, Hume aponta que a instituição da sociedade política pela via democrática encontra dificuldades pela repressão exercida pelos governos estabelecidos.

[...] Has a government, then, no authority over such as these, because they never consented to it, and wou'd esteem the very attempt of such a free choice a piece of arrogance and impiety? We find by experience, that it punish them very freely for what it calls treason and rebellion, which, it seems, according to this system, reduces itself to common injustice. If you say, that by dwelling in its dominions, they in effect consented to the establish'd government; I answer, that this can only be, where they think the affair depends on their choice, which few or none, beside those philosophers, have ever yet imagin'd. It never was pleaded as an excuse for a rebel, that the first act he perform'd, after he came to years of discretion, was to levy war against the sovereign of the state, and that while he was a child he cou'd not bind himself by his own consent, and having become a man, show'd plainly, be the first act he perform'd, that he had no design to impose on himself any obligation to obedience [...]. (THN, 1978, III, II, VIII)

¹⁶²

O que Hume tem, então, a dizer sobre a promessa política se, do ponto de vista histórico, ela não é o fundamento da obediência como pensaram Hobbes e Locke?

Foi evidenciado que os três pensadores modernos abordados neste trabalho compreendem que as instituições são efeitos da autodeterminação dos indivíduos, quer isso seja derivado de seus interesses mais particulares ou egoístas, quer seja por princípios ou interesses coletivos ou gerais.

Embora o contratualismo tenha se valido de uma antropologia para estabelecer novos fundamentos para a política, percebe-se que suas premissas não são suficientes para explicar os fenômenos políticos sob o ponto de vista da experiência e da história.

Assim, como Hume adere ao debate político sobre a promessa guiado pela observação do comportamento humano e da história, ele procura compreender dos fundamentos mentais e históricos das instituições à luz daquele princípio metodológico. Para tanto, ele procura distinguir profundamente as idéias de

¹⁶² [...] Será, então, que um governo não tem nenhuma autoridade sobre essas pessoas, só porque elas nunca lhe deram seu consentimento, e considerariam a própria tentativa de tal escolha voluntária prova de arrogância e impiedade? Ora, a experiência nos mostra que o governo as pune livremente pelo que chama de traição e rebelião; mas tal prática, de acordo com esse sistema, parece reduzir-se a um ato comum de injustiça. Se disserdes que, permanecendo em seus domínios, as pessoas de fato são seu consentimento ao governo estabelecido, responderei que isso só poderia ocorrer se elas pensassem que a questão depende de sua escolha, coisa que poucos ou ninguém, além desses filósofos, jamais imaginou. Nunca se alegou, em defesa de um rebelde, que a primeira coisa que fez após atingir a idade da razão foi declarar guerra contra o soberano do Estado; que, enquanto era criança, não podia se comprometer por seu próprio consentimento; e que, ao se tornar adulto, mostrou claramente, por esse primeiro ato que realizou, que não tinha a intenção de impor a si mesmo nenhuma obrigação de obediência (TNH, 2001: 587-588)

convenção e promessa, bem como cindir a análise da origem da sociedade política da obrigação de obediência política.

Como já se destacou no capítulo segundo que - contra a tradição filosófica - Hume concorda com Hobbes e Locke que as ações humanas são determinadas pelas paixões. Da mesma forma que compreendem que pelo fato da razão e as paixões serem de naturezas distintas, jamais a primeira terá força suficiente para se opor a inclinação da segunda, pois uma paixão só poder sofrer oposição por outra inclinação, influenciando a vontade humana.

Ora, como é possível admitir e se estabelecer instituições estáveis e com capacidade de exercer oposição às paixões e desejos mais violentos dos indivíduos se a natureza humana é marcada por esse jogo e instabilidade passional? Como e a partir de que princípios os contratos e as promessas defendidas por Hobbes e Locke poderiam exercer contrariedade às inclinações e desejos dos indivíduos?

Como a ciência humana experimental de Hume reconhece no ser humano a fonte dos conhecimentos, comportamentos e artifícios necessários para a constituição de sociedades justas e estáveis, pode-se inferir que, nessa filosofia, a agência moral e política fundamentam-se nesse princípio mental capaz de compatibilizar as determinações das paixões com os esclarecimentos produzidos pela razão. Por meio desse princípio, as pessoas legitimam e justificam as instituições, valendo-se de seus sentimentos, reflexões e interesses para agir ou não agir em cada circunstância. Nesse sentido Hume afirma na introdução do **THN**:

[...] There is no question of importance, whose decision is not compriz'd in the science of man, an there is none, which can be decided with any certainty, before we become acquainted with that science. In pretending therefore to explain the principles of human nature, we in effect propose a compleat system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security (**THN**, 1978, xvi)¹⁶³.

¹⁶³ [...] Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança (**TNH**, 2001: 22).

Por isso, a discussão da promessa e a obrigação de seu cumprimento como o debate sobre a submissão política dependem do claro esclarecimento desse fundamento filosófico ou mental que Hume procura delimitar em suas investigações.

Sem esse sistema completo das ciências que reúne razão e sentimento para compreender os fundamentos da promessa, como seria possível esperar comprometimento das pessoas em realizar algo em comum? Como esperar, segundo a tese hobbesiana, que as pessoas interajam em comunidade se não há qualquer disposição para isso no estado natural? No caso de Locke, como é possível a expectativa de uma sociedade estável e duradoura se os indivíduos podem a qualquer momento optar, livremente, por se opor e desestruturar as instituições e governos estabelecidos?

Contrário à ideia de promessa política contratualista, Hume se dedica a explicitar, enfaticamente nas Seções “VII” a “X” do Livro III do **THN**, que o fundamento da submissão e autoridade política não pode ser explicado ou justificado a partir do consentimento e muito menos a partir da ideia de promessa expressa, visto que, historicamente, a promessa não está vinculada com a discussão política.

Nesse sentido, ainda que exista na sua análise política do **THN** uma ênfase nos princípios da natureza humana na institucionalização política, ele manterá o propósito de demonstrar que a investigação da origem do governo deve ser dissociada da discussão acerca da submissão política, bem como das obrigações do cumprimento de promessas. Por isso ele afirma:

[...] Now this is exactly the case with regard to our civil duties, or obedience to the magistrate; without which no government cou'd subsist, nor any peace or order be maintain'd in large societies, where there are so many possessions on the one hand, an so many wants, real or imaginary, on the other. Our civil duties, therefore, must soon detach themselves from our promises, and acquire a separate force and influence. The interest in both is of the very same kind: 'Tis general, and prevails in all times and places. There is, then, no pretext of reason for founding the one upon the other; while each of them has a foundation peculiar to itself [...] (**THN**, 1978, III, II, VIII) ¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Ora, é exatamente isso que se passa com nossos deveres civis, ou seja, com a obediência aos magistrados, sem a qual nenhum governo poderia sobreviver e nenhuma paz ou ordem poderia se manter em grandes sociedades, nas quais, por um lado, há tantos bens, e por outro, tantas necessidades, reais ou imaginárias. Nossos deveres civis, portanto, logo devem se desvincular de nossas promessas, adquirindo uma força e uma influência independentes. O interesse, nos dois casos, é exatamente do mesmo tipo: é geral, explícito, e prevalece em todos os tempos e lugares. Por isso, não pode haver nenhum pretexto racional para fundarmos um sobre o outro, já que cada um tem seu fundamento próprio (**TNH**, 2001: 584).

Para demonstrar essa distinção entre a obrigação de cumprimento de promessas e a questão da submissão política, Hume se esforça em encontrar na observação da história algum fato que fundamente a vinculação contratualista entre promessa e submissão política.

Hume considera que, do ponto de vista histórico, nem sempre as instituições políticas são derivadas do consentimento expresso e muito menos da palavra dada. Ao contrário, constata-se que, em geral, muitos governos foram estabelecidos pela violência e força que conquistadores e usurpadores empreendem contra as comunidades adversárias, verificando-se, como decorrência desse fato, que eles exigem a adesão e a obediência dos governados da mesma forma que os governos instituídos na perspectiva contratualista.

Como nos governos usurpados e conquistados o povo nunca foi consultado e nunca expressou uma palavra sequer que vinculasse uma obrigação de obediência a eles, Hume considera que, independente das formas pelas quais os governos e governantes foram gerados e instituídos, eles sempre exigem obediência de seus súditos, valendo-se de vários artifícios para reprimir a rebelião e a desobediência política. Nesse sentido ele afirma no ensaio **OC**:

Almost all the governments, which exist at present, or of which there remains any record in story, have been founded originally, either on usurpation or conquest, or both, without any pretence of a fair consent, or voluntary subjection of the people. When an artful and bold man is placed at the head of an army or faction, it is often easy for him, by employing, sometimes violence, sometimes false pretences, to establish his dominion over a people a hundred times more numerous than his partizans. He allows no such open communication, that his enemies can know, with certainty, their number or force. He gives them no leisure to assemble together in a body to oppose him. Even all those, who are the instruments of his usurpation, may wish his fall; but their ignorance of each other's intention keeps them in awe, and is the sole cause of his security. By such arts as these, many governments have been established; and this is all the *original contract*, which they have to boast of (**OC**, 1978, II,XII, 9)¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Quase todos os governos que existem hoje ou dos quais existem registros na história se fundaram na usurpação ou na conquista, ou em ambas, sem pretensão alguma de um consentimento legítimo ou de uma submissão deliberada do povo. Quando no comando de um exército ou de um partido, encontra-se um homem experimentado e corajoso, muitas vezes se lhe torna fácil, empregando algumas vezes a violência e outras vezes a argumentação, impor seu domínio a um povo cem vezes mais numeroso que seus partidários. Ele corta a liberdade de comunicação, para que seus inimigos não possam saber ao certo o seu número ou sua força; corta as possibilidades de lazer, para que não possam se reunir num corpo que lhe seja contrário; é até possível que todos aqueles que foram vítimas de sua usurpação desejem a sua queda; mas a ignorância em que se encontram das intenções uns dos outros os mantém amedrontados, e aí reside a principal causa da segurança do

A tese de Hume de que o governo e a sociedade política não foram estabelecidos de um único modo, mas, conforme a realidade e circunstância experimentada por cada comunidade, possibilita aos intérpretes da sua filosofia - de modo especial BAGOLINI (Cf. 1947, p. 177-179) e ALMEIDA (Cf. 2005, p. 86-87) - defenderem que Hume realiza uma pertinente distinção entre os princípios do ordenamento jurídico e os fundamentos da instituição da sociedade política. Bem como aponta que as obrigações morais do cumprimento de promessas e de respeito pelas regras de justiça são diferentes da obrigação de submissão política.

Nesse mesmo sentido, BAIER considera que a originalidade de Hume está no seu esforço por encontrar os fundamentos das instituições a partir de seu caráter circunstancial e relativo a cada época e localidade. Por isso, interpreta que elas são produtos do desenvolvimento histórico e cultural humano, na qual só se pode entender o conceito de obrigação e de promessa como efeito da convenção e das regras de justiça (Cf. BAIER, 1995, p. 77-80).

No ponto de vista de GAUTHIER, como já se salientou parcialmente, o referencial utilizado para distinguir as obrigações de cumprimento de promessas de obediência política refere-se aos objetos de cada uma. No caso da primeira, ele enfatiza que, por meio da promessa, procura-se regular o comportamento das pessoas em relação às posses, enquanto que em termos políticos, as regras visam direcionar as práticas dos governantes e governados em relação às pessoas (Cf. GAUTHIER, 1979, p. 4-5).

Com essas considerações em mente, é preciso analisar os fundamentos da idéia de promessa política em cada uma das formas de governo apresentadas por Hume.

Promessa de submissão x conquista - No caso dos governos estabelecidos pela conquista fica evidente que é impossível pensar na hipótese dos conquistadores abrirem o precedente de que os conquistados manifestem promessas de adesão e submissão política. Nas palavras de Hume no ensaio **CO**:

[...] Were you to preach, in most parts of the world, that political connexions are founded altogether on voluntary consent or a mutual promise, the

líder. Foi por meio de artifícios assim que se fundaram muitos governos, e a isto se pode resumir todo contrato original de que podem se vangloriar (**CO**, 2004: 668-669).

magistrate would soon imprison you, as seditious, for loosening the ties of obedience; if your friends did not before shut you up as delirious, for advancing such absurdities (OC, 1987, II, XII, 7)¹⁶⁶.

Nas condições de guerra entre sociedades distintas, nas quais alguma delas se encontra mais fragilizadas que a outra – principalmente quando também enfrentam conflitos internos, e, por isso é derrotado - o grupo vencedor jamais concede a oportunidade para que os derrotados se manifestem acerca dos seus interesses em se inserir no corpo social daquela e submeter-se ao seu poder.

Pelo contrário, lhe é requerida submissão e obediência imediata e toda iniciativa de rebelião é prontamente dominada e punida, da mesma maneira que as pessoas que manifestam suas idéias de democracia e expressam suas contrariedades em relação ao governo estabelecido são reprimidas.

Promessa de submissão x usurpação - A mesma ausência de promessa de adesão e submissão é encontrada na usurpação, visto que quando o poder é tomado por alguém da comunidade não há qualquer tipo de consulta popular e ou pronúncia de promessa de submissão.

Por um lado, algumas comunidades vivem conflitos internos pela supressão das regras de justiça e a prevalência de inclinações para satisfação dos interesses imediatos, tornando-se fragilizadas e por outro lado, elas experimentam o conflito com outras sociedades.

Em tais circunstâncias, os membros da sociedade percebem a necessidade de se estabelecer uma liderança que a guie naquele momento e situação específica, na expectativa de que, com o fim das contentas, aquela liderança não seja mais necessária e o grupo possa viver em paz e segurança sem qualquer tipo de governo.

Entretanto, após o fim dos conflitos internos e externos as expectativas populares são frustradas, visto que aquela liderança - a quem o poder político foi confiado por um determinado período de tempo - toma o poder de forma fraudulenta, mantendo-se no poder pela força e pela violência.

¹⁶⁶ Na maioria dos países, se lá fôssemos proclamar que as relações políticas se baseiam inteiramente no consentimento voluntário ou numa promessa recíproca, logo o magistrado nos mandaria prender como sediciosos, por enfraquecer os laços de obediência; isso se antes os nossos próprios amigos não nos mandassem internar como loucos, por defender semelhante absurdo (CO, 2004: 667).

Com esse expediente da força e da violência, impõem-se aos seus companheiros sua autoridade, sem que haja nele qualquer elemento de consentimento e de promessa de obediência. Logo, na situação de usurpação do governo é absurdo esperar que o governante consulte o povo e solicite seu consentimento e promessa de obediência.

Promessa de submissão x ascensão - A princípio tais constatações históricas podem parecer e indicar que Hume conceba que as únicas formas de instituição da sociedade política sejam pela violência e pela força e que, nessas circunstâncias, no que se refere às questões políticas, o povo é sempre passivo e indiferente.

Por isso é importante também destacar que, embora algumas comunidades tivessem seus governos usurpados noutros momentos, foi por meio da ascensão de uma liderança que a sociedade política foi estabelecida para sanar os problemas internos da mesma, principalmente aqueles relativos ao cumprimento das regras de justiça e da preferência pela satisfação dos interesses mais imediatos. O que leva Hume a afirmar no **OC**:

[...] The people, if we trace government to its first origin in the woods and deserts, are the source of all power and jurisdiction, and voluntarily, for the sake of peace and order, abandoned their native liberty, and received laws from their equal and companion. The conditions, upon which they were willing to submit, were either expressed, or were so clear and obvious, that it might well be esteemed superfluous to express them [...] (**OC**, 1978, II, XII, 4)¹⁶⁷.

Nesse sentido, pode-se entender que, para Hume, a origem da sociedade política democrática sustenta-se no interesse comum, ou seja, na confluência de interesses em obter benefícios mais remotos e duradouros, tais como a paz e a segurança com a sociedade política.

¹⁶⁷ Se remontarmos à primitiva origem do governo nas florestas e nos desertos, observaremos que o povo é a fonte de todo poder e jurisdição; voluntariamente, para o bem da paz e da ordem, os indivíduos renunciaram à sua liberdade natural e respeitaram leis ditadas por seus iguais e companheiros. As condições em que eles se dispuseram à submissão eram expressas ou tão claras e evidentes que se considerava perfeitamente dispensável exprimi-las (**CO**, 2004: 664)

Nessa mesma linha de raciocínio, Hume aponta que a avaliação dos benefícios da experiência de viver sob um governo é fator que propicia nas pessoas motivos fortes para se manter o governo, dispendo-se naturalmente a mantê-lo.

Por essa via, o consentimento e a promessa expressos são dispensáveis no estabelecimento da sociedade política, visto que, independente das condições e modos pelas quais ela venha ser fixada, as pessoas já estão dispostas a aderir e realizar o que for necessário para a manutenção da ordem, paz e segurança da sociedade.

No que se refere a um debate filosófico da promessa, GOYARD-FABRE (Cf. 1988, p. 339-342) considera que o fato de Hume partir da observação do cotidiano e da prática política possibilita-o apontar um caminho alternativo ao contratualismo, pois procura analisar as instituições a partir da perspectiva do desenvolvimento e aperfeiçoamento histórico das paixões humanas. Da mesma maneira que, na visão da intérprete, retira da reflexão política o mecanicismo determinista que vincula um fato a outro numa cadeia de causas e efeitos necessários e absolutos.

A análise pertinente de GOYARD-FABRE remete à tese de Hume, segundo a qual toda necessidade ou conexão necessária entre fenômenos é produto das inferências feitas pelo entendimento humano a partir do hábito de observar fatos regulares e de associar suas respectivas ideias na mente.

Como as operações da mente são as mesmas para o conhecimento dos fenômenos naturais como dos morais e políticos, as inferências acerca da ligação entre questões dependem da observação atenta dos fatos e a conjunção constante de idéias.

Sob esse prisma filosófico das operações do entendimento humano, Hume considera que o contratualismo de Hobbes e Locke é equivocado e fantasioso por sustentar que o princípio que gera a obrigação do cumprimento de contratos, de modo generalizado, está assentado nas promessas explícitas, bem como, por sustentar que o fundamento da obrigação de submissão e obediência política vincula-se ao princípio anterior.

Segundo Hume, não é a promessa que gera a obrigação de submissão e respeito à autoridade política e aos princípios da sociedade política. Do mesmo modo que, sob a perspectiva filosófica ou psicológica, não é a promessa que garante o cumprimento de contratos, pois ela é apenas expressão de sentimentos

ou motivações que inclinam as pessoas a se comprometerem a realizar algo que foi acordado entre elas.

Já que as pessoas não manifestam explicitamente suas opiniões políticas, compreende-se que a questão da submissão política deve ser discutida separada do debate acerca do problema da promessa e do cumprimento de contratos.

Nesse sentido, o debate acerca da obrigação de cumprimento de promessas e de contratos fundamenta-se na ótica psicológica ou filosófica, levando-se em consideração a análise de três fatores: a) a convenção que cria a promessa; b) a promessa em si mesma; c) a obrigação de cumprimento das promessas.

a) A promessa enquanto produto de convenção – Na interpretação humeana, tanto as questões do cumprimento de contratos como as da submissão às instituições políticas estão diretamente fundamentadas nas convenções humanas e jamais nos contratos estabelecidos, visto que, por si sós, eles não podem engendrar obrigações civis e ou políticas.

Já se antecipou no capítulo terceiro alguns elementos acerca de como a convenção é estabelecida. No entanto, faz-se necessário aprofundar a reflexão acerca de sua origem e dos modos pelos quais ela pode influenciar, natural e diretamente, a vontade humana, no sentido do cumprimento de compromissos assumidos, assim como para a submissão política.

Segundo os princípios da natureza humana, a convenção deve ser analisada a partir da consideração de que as pessoas agem segundo paixões e pela avaliação constante de benefícios e prejuízos que as suas condutas podem causar para si mesmas, para os mais próximos e de modo mais fraco, para a coletividade

¹⁶⁸

Nessa linha de raciocínio, CARRIVE (Cf. 1969, p. 371) considera que a filosofia prática de Hume é desafiadora ao propor que a convenção é fundada nas paixões, visto que, pelo seu caráter volúvel, elas podem ser móbile ou obstáculo para a consolidação da mesma. Logo, ela só pode ser fixada a partir de alguma tendência ou motivação forte dos indivíduos.

¹⁶⁸ E, inicialmente, esta tendência pode parecer uma qualidade de um ou outro indivíduo ou apenas ser considerada como amor próprio dos mesmos. O que Hume condena, como já se adiantou no capítulo segundo.

Para CARRIVE (Cf. 1969, p. 377-379), uma série de circunstâncias e de motivações conflui e influencia indiretamente a vontade, as deliberações e comportamentos das pessoas, de modo especial nas decisões acerca da conduta futura e convenções. Entretanto, o intérprete destaca que as pessoas são conduzidas a agir em conformidade com os acordos estabelecidos com base em cálculo de vantagens fundamentado na análise dos efeitos da parcialidade, dos benefícios imediatos do presente e na comparação dos benefícios da ação pautada nas convenções e princípios das instituições. O que torna a vontade influenciada de modo mais vigoroso e forte pelos últimos elementos, pois, são vistos como um sistema de vantagens para o bem público.

Por outra via, HAAKONSEN (Cf. 1995, p. 574-575) interpreta que a motivação determinante para que as pessoas estabeleçam convenções acerca dos comportamentos, em especial, aquele interesse relativo aos bens materiais alheios, vincula-se explícita e diretamente aos interesses próprios dos indivíduos e na expectativa de realizá-los.

Nesse debate sobre motivações, acredita-se que o interesse pelo bem público não é natural e sim produto do desenvolvimento passional humano. Como a filosofia humeana destaca que a benevolência e os sentimentos humanitários não são suficientes para orientar e influenciar a vontade das pessoas para fins mais nobres e comunitários, a visão de um bem público e o respeito pelos acordos foi consolidado a partir do constante aprendizado humano.

Porém, ainda que as pessoas tenham essas características individualistas, a consonância entre interesses individuais tende a tornar-se um sentimento ou interesse geral. Assim, pela percepção da existência de interesses semelhantes sucede a união de pessoas em prol de um objetivo comum, ou seja, a convergência delas em estabelecerem acordos diversos no seio da comunidade, sem que se requeira, para isso, o registro de qualquer tipo de contrato ou a expressão explícita de consentimento ou promessa.

Por convenção Hume entende esse sentimento originado da experiência comunitária responsável por unir as pessoas em torno de um objetivo comum e gera uma expectativa de reciprocidade entre as pessoas, sem a

intervenção de qualquer tipo de expediente contratualista ¹⁶⁹. Segundo as palavras de Hume acerca da origem da justiça:

This convention is not of the nature of a *promise*: For even promises themselves, as we shall see afterwards, arise from human conventions. It is only a general sense of common interest; which sense all the members of the society express to one another, and which induces them to regulate their conduct by certain rules. I observe, that it will be for my interest to leave another in the possession of his goods, provided he will act in the same manner with regard to me. He is sensible of a like interest in the regulation of his conduct [...] (THN, 1978, III, II, II) ¹⁷⁰.

Nesse sentido, a presença de um sentimento ou interesse comum, derivado daquela avaliação descrita anteriormente, tende a favorecer as pessoas fixarem, implicitamente, convenções no sentido de regular seus comportamentos e de estabelecer instituições para esse propósito, dando-lhes seu consentimento.

Por essa via, compreende-se que as instituições são artifícios gerados a partir dos interesses comuns das pessoas ¹⁷¹, isto é, por aquilo que se manifesta de modo regular como sentimento entre elas.

Como, em cada circunstância e condições experimentadas, percebe-se a consonância de interesses dos membros da comunidade, um novo sentimento é originado em relação ao comportamento deles. Esse sentimento, por sua vez, estimula o empreendimento de atividades em conjunto pela confiança em relação ao comportamento alheio e a esperança de que uma ação em favor de terceiro seja recíproca.

Até que a experiência possibilite o surgimento desse interesse comum e do sentimento esperança de reciprocidade, não é possível firmar quaisquer tipos

¹⁶⁹ Em si o termo convenção tem nas filosofias de Hobbes, Locke e Hume o mesmo sentido. Entretanto, o caminho pela qual Hume o forja é diferente daquele utilizado pelos dois pensadores contratualistas. Enquanto Hobbes e Locke partem da análise e dedução racional da lei natural, Hume a fundamenta na experiência e na imaginação que associa ideias e infere ligação entre os fatos.

¹⁷⁰ Essa convenção não é a natureza de uma *promessa*, pois mesmo as promessas, como veremos posteriormente, dependem das convenções humanas. A convenção é apenas um senso geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular a sua conduta segundo certas regras. Observo que será do meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, *contanto que* ela aja da mesma maneira em relação a mim. Ela tem consciência de um interesse semelhante em regular sua conduta [...] (TNH, 2001: 530).

¹⁷¹ O que poderia suscitar questionamentos acerca dos reais interesses dos indivíduos, já que se poderia fundar a sociedade política pela união de interesses particulares de indivíduos e não por um tipo especial e imparcial de inclinação humana. Todavia, este é outro problema presente na filosofia moral e política de Hume que merece maior discussão e aprofundamento noutra trabalho.

de contratos ou acordos expressos entre as pessoas, pois antes da sua explicitação e registro eles são implícitos, ou seja, devem estar internalizados e inscritos na natureza humana. Nesse aspecto, Hume diz no ensaio **OC**:

[...] In vain, are we asked in what records this charter of our liberties is registred. It was not written on parchment, nor yet on leaves or barks of trees. It preceded the use of writing and all the other civilized arts of life. But we trace it plainly in the nature of man, and in the equality, or something approaching equality, which we find in all the individuals of that species [...] (**OC**, 1978, II,XII,4)¹⁷².

Esclarecido o caráter da convenção como produto histórico e experimental da conciliação de interesses individuais, cabe questionar se essa perspectiva não é um argumento adicional para consolidar aquela tese de VLACHOS, abordada no terceiro capítulo, de que a filosofia de Hume também é contratualista (Cf. 1955, p. 70-81).

Com argumentos diferentes de VLACHOS, GAUTHIER considera que, enquanto convencionalista, Hume não seria totalmente contrário ao contratualismo, e sim, especificamente, à proposta de contrato *Whig* de sua época. Nesse sentido, salienta-se que é preciso analisar as diversas formas de convenção e contratos para se entender o suposto contratualismo humeano.

No caso das convenções, sustenta-se que elas são produtos de negociações e pactos em que os interesses das partes ou a utilidade geral são levados em conta no estabelecimento de comportamentos comuns. Deste modo elas podem ser normativas, redundantes, dominantes, estáveis, etc.

No que tange ao contrato, GAUTHIER compreende que ele pode ter classificação variada, conforme a finalidade – origem do governo, legitimidade e obediência -. Dentre os tipos apresentados pelo intérprete estão: original, explícito, tácito e hipotético. Entretanto, ele conclui que em qualquer um dos tipos de contratos seu fundamento está no interesse das pessoas pela manutenção e estabilidade da

¹⁷² [...] Seria tolo perguntar em que documentos consta essa carta de nossas liberdades: ela não foi escrita em pergaminho, nem em folhas ou cascas de árvores, ela antecedeu o uso da escrita e de todas as artes civilizadas da vida. Mas nós a percebemos claramente na natureza humana, na igualdade, ou algo semelhante à igualdade, que verificamos em todos os indivíduos da espécie [...] (**CO**, 2004: 664).

sociedade em cada circunstância, o que garante, de alguma forma, que as pessoas participem do processo de estabelecimento das instituições sociais e políticas (Cf. VLACHOS, 1955, p. 70-81).

Embora GAUTHIER E VLACHOS defendam certo tipo de contratualismo no pensamento de Hume a partir da ideia de convenção, o esclarecimento acerca dos objetos da convenção na filosofia de Hume e a matéria desse expediente no pensamento contratualista de Hobbes e Locke permitem refutar essa interpretação.

Percebe-se que a convenção contratualista é generalizante em todos os aspectos, ou seja, deduz racionalmente que o contrato e a promessa são expressões dos interesses dos indivíduos em estabelecer tanto a sociedade civil, como o Estado, bem como gerar a moralidade.

Hume manifesta sua concordância com Hobbes e Locke de que contratos e promessas surgem nas condições adversas das relações humanas em que predominam o interesse próprio, sendo, portanto, expressões das inclinações e interesses das pessoas em realizar algo a favor de outras de forma condicionada.

Contudo, ele entende que os artifícios do contrato e da promessa utilizados para regular a conduta das pessoas nas questões particulares ou privadas, como afirma BAGOLINI (Cf. 1947, p. 177-179), não pode se tornar máxima absoluta para tratar de problemas da ordem pública ou de interesse social mais amplo, como é o caso da sociedade política.

Na visão de Hume, as instituições são realmente produtos de convenções humanas. Porém, isso não significa que a convenção que estabelece uma determinada instituição possa ser generalizada como a fonte de outras. Por isso, a promessa, enquanto sinal de compromisso de cumprimento de um acordo, não fundamenta a obrigação do cumprimento de promessa e muito menos a obrigação de obediência ao governo. Neste sentido, entende-se que, para cada instituição estabelecida, faz-se necessária uma convenção específica, conforme a realidade e circunstância que cada comunidade experimenta ao longo da história.

Enfim, como o conceito de contrato proposto por Hobbes fundamenta-se na ideia de transferência mútua de direitos dos indivíduos a outra pessoa (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 90-92; **Leviatã**, 1999, p. 115; **De Cive**, 2004, p. 23; **Do Cidadão**, 2002, p. 42-43), Hume não admite e nem reconhece que o contrato seja o meio para o estabelecimento ou como fundamento das instituições políticas, pois, do

ponto de vista histórico, e, nenhum governo foi fundado segundo a ideia descrita acima. Por isso, o convencionalismo de Hume não pode implicar a dedução de que seja contratualista.

Nessa perspectiva, são mais significativas as considerações de BAIER, segundo as quais Hume não tem uma teoria do contrato por entender que ele é produto cultural de diferentes povos, sendo, portanto, circunstancial e relativo a uma época e localidade específica, não podendo ser generalizado (Cf. BAIER, 1995, p. 77-80).

Do mesmo modo, DELEUZE (Cf. 2001, p. 42-43) interpreta que as instituições são produtos de um conjunto de convenções estabelecidas com base nas necessidades concretas da vida humana, devidamente avaliadas pelas pessoas. Nesse sentido, para o intérprete, a convenção tem fundamento na utilidade das instituições, ao contrário do contrato, que se consolida como efeito daquela, com a característica de determinação e obrigação legal.

Para BAILLIE (Cf. 2000, p. 169-170), a convenção deve ser compreendida como resultado de um processo gradual de cooperação humana em que surge uma simpatia e sinergia para satisfazer as expectativas futuras e não como contrato firmado entre indivíduos interessados em realizar negociatas. Por isso, o contrato só pode ser fixado a partir de outros artifícios já consolidados.

Sem recorrer ao expediente racionalista de Hobbes e Locke, Hume demonstra como a convenção pode ser gerada e melhor entendida a partir do exemplo dos barqueiros, defendendo que eles se dispõem a remar o barco para uma determinada direção ou objetivo comum a partir de uma resolução implícita ou tácita, ou seja, sem que entre eles sejam estabelecidos acordos explícitos e promessas de cumprimento dos mesmos.

[...] When this common sense of interest is mutually express'd, and is know to both, it produces a suitable resolution and behaviour. And this may properly enough be call'd a convention or agreement betwixt us, tho' without the interposition of a promise; since the actions of each of us have a reference to those of the other, and are perform'd on the other part. Two men, who pull the oars of a boat, do it by an agreement or convention, tho' they have never given promises to each other [...] (THN, 1978, III, II, II)¹⁷³.

¹⁷³ [...] Quando esse senso comum do interesse se exprime mutuamente e é conhecido por ambos, produz uma resolução e um comportamento adequados. E isso pode, muito apropriadamente, ser denominado uma convenção ou acordo entre nós, embora sem a interposição de uma promessa; pois as ações de cada um de nós reportam-se às do outro e são realizadas com base na suposição de

Dois fatores devem ser destacados no exemplo dos barqueiros: o interesse comum e a referência comportamental que eles possuem entre si. O que lhes permitem ter a expectativa de que ao agir de certo modo, o outro corresponderá de modo recíproco.

No primeiro aspecto, os barqueiros percebem que, após a análise atenta de seus interesses particulares, possuem uma mesma finalidade e que, para sua concretização, faz-se necessário que cada um se esforce, em conjunto com o outro, em colocar em prática aquilo que se manifesta apenas como desejo comum.

O segundo elemento da discussão relaciona-se com a experiência comunitária que os mesmos possuem de realizar atividades conjuntamente e que lhes permitem perceber as vantagens daquele tipo de prática. Daí a importância da vida em comunidade para se fortalecer os sentimentos mais nobres dos seres humanos e para a educação de seus membros para a colaboração mútua.

Por conseguinte, ao estabelecer a analogia entre a prática dos canoieiros e a vida social em geral, Hume compreende que as pessoas adquirem a plena consciência que a divisão do trabalho é vantajosa e facilita o desempenho das atividades, dispondo-se a unir aos demais para realizar os interesses que possuem em comum em qualquer outra dimensão da vida.

Visto que, para Hume, desde o nascimento, as pessoas convivem umas com as outras na sociedade e percebem os benefícios que esse tipo de vida proporciona, essa mesma experiência social imprime a confiança mútua entre os seres humanos, possibilitando-lhes, então, fixar convenções acerca de diferentes problemas, principalmente, daqueles relativos às posses, aos direitos e obrigações. Nesse sentido, na mesma seção dedicada à compreensão da justiça ele complementa:

[...] Nor is the rule concerning the stability of possession the less deriv'd from human conventions , that is arises gradually, and acquires force by a slow progression, and by our repeated experience of the inconveniences of transgressing it. On the contrary, this experience assures us still more, that the sense of interest has become common to all our fellows, and gives us a confidence of the future regularity of their conduct: And 'tis only on the

que outras ações serão realizadas daquele lado. Dois homens que estão a remar um mesmo barco fazem-no por um acordo ou convenção, embora nunca tenham prometido nada um ao outro [...] (TNH, 2001: 530).

expectation of this, that our moderation and abstinence are founded [...] (THN, 1978, III, II, II)¹⁷⁴.

Sem a convenção ou interesse comum, nenhum contrato ou promessa tem validade ou pode fixar obrigações, principalmente pelo fato de que eles são, no momento da convenção, apenas signos de uma intenção vivaz e forte da interioridade humana em realizar algo no futuro. Conseqüentemente, a obrigação de cumprimento das promessas não surge da própria expressão de uma promessa, mas dos interesses e intenções presentes no momento em que se convencionou sobre um determinado assunto ou problema.

b) A promessa em si – Hume concorda com Hobbes em relação a dois aspectos da promessa, a saber: a) a promessa, em si mesma, é apenas uma expressão verbal da intenção de realizar alguma coisa, ou seja, ela é apenas signo de uma deliberação da vontade ou sinal de compromisso de cumprir aquilo que se deseja e se acorda com os demais; b) que a promessa é necessária nos casos e circunstâncias em que, estabelecido um acordo entre diferentes pessoas, prevalece entre as partes a desconfiança relativa a possibilidade de cumprimento daquilo que foi acordado.

Porém, para Hume, a promessa em si mesma não tem qualquer valor se não existir um fundamento comunitário e convencional que fixe a obrigatoriedade do cumprimento de acordos.

Para além das meras palavras, Hume busca a causa da promessa e considera que ela se sustenta num ato mental, na determinação de uma inclinação que leva a pessoa a se comprometer em fazer algo e a realizá-lo. E por isso, uma promessa não é cumprida simplesmente porque se prometeu realizar algo e sim em função de motivações postas por várias inclinações.

Qual é então o papel da promessa se ela não é o fundamento da submissão política e nem da obrigação de cumprimento de contratos?

A partir do exemplo dos barqueiros pode-se considerar que, para Hume, a promessa seria dispensável na convenção, tendo em vista que é a prática

¹⁷⁴ [...] E o fato de que a regra concernente à estabilidade da posse surge gradualmente, adquirindo força por um lento processo e por nossa repetida experiência de inconvenientes de sua transgressão, não a torna menos derivada das convenções humanas. Ao contrário, essa experiência nos assegura ainda mais que o senso do interesse se tornou comum a todos os nossos companheiros, dando-nos confiança na regularidade futura de sua conduta; e é somente na expectativa dessa regularidade que está fundada nossa moderação e abstinência [...] (TNH, 2001: 530-531).

habitual das pessoas que demonstra seu caráter em cumprir os acordos feitos, bem como possibilita a confiança e expectativa das partes em relação ao futuro das práticas das pessoas.

Essa confiança ampara-se, então, no hábito que, enquanto princípio do entendimento e sentimento humano, possibilita as pessoas crerem que o futuro pode ser semelhante ao passado. Em outros termos, como as pessoas já experimentaram no passado comportamentos de reciprocidade, elas tendem a acreditar que os outros a quem confiam algo irão concretizar, no futuro, aquilo que convencionaram.

Na visão de HAAKONSEN (Cf. 1981, p. 29-30), as promessas não podem ser fundamentadas numa determinação da lei natural, ou seja, *a priori*. A necessidade de estabelecê-las é circunstancial e relativa a certos momentos e problemas experimentados pelas comunidades ao longo da história. Nessa perspectiva histórica e experimental, ele interpreta que elas se fazem necessárias quando são estabelecidas as regras de justiça para sanar os problemas causados pelas disputas pelos bens materiais.

Como nem todas as pessoas estão imbuídas daquele interesse comum, as promessas atuam como instrumentos educativos no sentido de: a) redirecionar apetites individuais, b) intermediar os interesses, c) motivar as partes envolvidas naqueles conflitos a agirem em conformidade com as regras criadas. A partir dessas tarefas, espera-se que as pessoas tornem-se mais inclinadas a cumprir os acordos e as regras de justiça, por conseguinte, possam estabelecer práticas que reforcem a estrutura social e promovam o que é útil publicamente (Cf. HAAKONSSSEN, 1981, p. 29-30).

Ao analisar a promessa, segundo a teoria das paixões de Hume, entende-se que, elas são fundamentais para as convenções do cotidiano das sociedades, constituindo-se num artifício capaz de reforçar a esperança de cumprimento dos acordos realizados, bem como a confiança de que as partes serão cordiais entre si.

Psicologicamente, as pessoas se sentem mais confortáveis e confiantes quando há manifestações explícitas ou sinais da intenção ou comprometimento em realizar algo. A promessa revela-se dentro da realidade da comunidade ou das relações humanas como um artifício necessário para reforçar a expectativa de que as pessoas irão agir, no futuro, segundo os mesmos motivos que

as levaram a estabelecer convenções. Situa-se como certa garantia, sustentada na crença, de que o futuro será semelhante ao passado.

Sob esse ponto de vista da crença é possível verificar como os princípios do entendimento humano estão em consonância com os sentimentos e paixões na filosofia de Hume, pois as crenças tendem a exercer alguma influência sobre as paixões humanas, fortalecendo ou enfraquecendo-as, possibilitando o estabelecimento de instituições.

Como a promessa é mera expressão verbal de compromisso em realizar algo no futuro e por outro lado, do ponto de vista da teoria das paixões, os fatos ou benefícios futuros exercem menor influência sobre imaginação humana que os do presente, a discussão sobre ela precisa ser relacionada com a crença e nos efeitos que esta gera sobre as inclinações humanas.

Nesse sentido, BAILLIE (Cf. 2000, p. 178 -182) interpreta que a promessa não é resolução, isto é, a determinação da vontade em realizar algo no presente. Para ele, o artifício da promessa insere-se no campo da possibilidade de ação no futuro em que uma das partes protela a realização de um compromisso assumido.

Segundo BAILLIE, não existe uma conexão necessária entre a palavra dada e a realização futura daquilo com o qual se comprometeu, pois, em algumas situações, não se experimenta uma constante disposição natural ou sentimental desinteressada das pessoas em agir a favor de outras. Por isso, em primeiro lugar, a promessa surge da convenção estabelecida a partir da reflexão de meios e fins a serem conquistados pelas pessoas, ou seja, segundo o intercâmbio interessado das pessoas, e só posteriormente - à luz da experiência -, a promessa adquire conotação de obrigação moral, sustentada em uma nova convenção que torna o seu cumprimento ou reciprocidade futura obrigatória (Cf. BAILLIE, 2000, p. 178-182).

Com essa mesma linha interpretativa, BAGOLINI (Cf. 1947, p. 54-56) também considera que a promessa está associada à expectativa de regularidade futura e que em si mesma não gera obrigação, pois é um problema fazer com que uma ação seja praticada no futuro a partir de uma disposição no presente. Nesse sentido, ele aponta que a promessa dependeria de um novo sentimento vinculado ao futuro, fundamentado na avaliação de utilidade e do cálculo dos benefícios que cada ação pode gerar.

Por isso, BAGOLINI interpreta ainda que a promessa não possui fundamento sentimental e sim mental, levando as pessoas a estabelecerem uma nova convenção reconhecendo a sua obrigatoriedade (Cf. BAGOLINI, 1947, p. 54-56).

Embora tenha a função de gerar esperança de manutenção do curso das paixões humanas, a promessa não possui força suficiente para modificá-las, nem para obrigar as pessoas a cumprirem aquilo que prometem.

A questão da promessa é pensada a partir da observação e da experiência das comunidades segundo dois momentos ou convenções distintas. A primeira é relativa ao estabelecimento da promessa como artifício de regulação do intercâmbio interessado das pessoas, e o segundo fundamenta-se no reconhecimento moral de que o não cumprimento de promessas por uma pessoa lesa a confiança dada por outra, afetando as relações sociais, surgindo daí a necessidade de torná-la, por convenção, uma obrigação moral.

Segundo Hume, a perspectiva hobbesiana da promessa é equivocada ao sustentar a obrigação da promessa na lei natural e nos interesses dos indivíduos, sem considerar as condições e etapas históricas do desenvolvimento do interesse das pessoas pelo bem público. Nesse sentido, a dedução racional contratualista pressupõe um salto no raciocínio político, ao supor que só o intercâmbio interessado dos indivíduos é, direta e imediatamente, o fundamento das instituições políticas responsáveis por consolidar a passagem do estado natural para o Estado Civil, segundo promessas e contratos firmados. Razão pela qual Hume afirma na Seção V do **THN**:

All this [parcialidade, egoísmo e interesse próprio] is the effect of the natural and inherent principles and passions of human nature; and as these passions and principles are inalterable, it may be thought, that our conduct, which depends on them, must be so too, and that 'twou'd be in vain, either for moralists or politicians, to tamper with us, or attempt to change the usual course of our actions, with a view to public interest. And indeed, did the success of their designs depend upon their success in correcting the selfishness and ingratitude of men, they wou'd never make any progress, unless aided by omnipotence, which is alone able to new-mould the human mind, and change its character in such fundamental articles. All the can pretend to, is, to give a new direction to those natural passions, and teach us

that we can better satisfy our appetites in oblique and artificial manner, than by their headlong and impetuous motion [...] ((**THN**, 1978, III, II, V) ¹⁷⁵.

Nesse sentido, além da falta de uma análise das sociedades naturais e de uma moralidade, falta ao contratualismo hobbesiano uma análise pormenorizada das etapas e evoluções históricas dos interesses que possibilitaram aos indivíduos estabelecerem a obrigação da promessa, muito menos, dos mecanismos que permitiram o redirecionamento dos apetites para além do egoísmo ou do interesse imediato pela autopreservação.

Assim, Hume ironiza as teses de Hobbes e Locke, visto que se torna questionável o poder do contrato e da promessa na modificação do curso daquelas paixões que predominam no estado primitivo da humanidade.

Se no estado primitivo prevalecem as paixões, seja o egoísmo, as inclinações pelo benefício imediato ou a parcialidade, não serão os contratos e as promessas que irão modificá-las e estabelecerão o reino da racionalidade representando pelo Estado.

Se isso viesse acontecer, implicaria que a promessa teria o poder de causar um novo sentimento, distinto daqueles que prevalecem no estado natural. Por isso, Hume afirma na discussão sobre a obrigação das promessas:

All morality depends upon our sentiments; and when any action, or quality of the mind, pleases us *after a certain manner*, we say it is virtuous. And when the neglect, or non-performance of it, displeases us *after a like manner*, we say that we lie under an obligation to perform it. A change of the obligation supposes a change of the sentiment; and a creation of a new obligation supposes some new sentiment to arise. But 'tis certain we can naturally no more change our own sentiments, than the motions of the heavens; nor by a single act of our will, that is, by a promise, render any action agreeable or disagreeable, moral or immoral; which, without that act, wou'd have produc'd contrary impressions, or have been endow'd with different qualities. It wou'd

¹⁷⁵ Tudo isso [parcialidade, egoísmo e interesse próprio] é efeito dos princípios e paixões naturais e inerentes à natureza humana; e como essas paixões e esses princípios são inalteráveis, pode-se pensar que nossa conduta, que depende deles, também deva sê-lo, e que é inútil que moralistas ou políticos se metam em nossa vida ou tentem mudar o curso usual de nossas ações, com vistas ao interesse público. De fato, se o sucesso de seus propósitos dependesse de seu sucesso em corrigir o egoísmo e a ingratidão dos homens, jamais fariam nenhum progresso, a não ser com o auxílio da onipotência divina, a única coisa capaz de remodelar a mente humana e de transformar seu caráter em pontos tão fundamentais. O máximo que podem pretender é redirecionar essas paixões naturais, ensinando-nos que satisfaremos melhor nossos apetites de uma maneira oblíqua e artificial e não por meio de seu movimento impulsivo e impetuoso [...] (**TNH**, 2001: 560).

be absurd, therefore, to will any new obligation, that is, any new sentiment of pain or pleasure; nor is it possible, that men cou'd naturally fall into so gross an absurdity. A promise, therefore, is naturally something altogether unintelligible, nor is there any act of the mind belonging to it (THN, 1978, III, II, V)¹⁷⁶.

Somente outra paixão, diferente do medo de morte apontado por Hobbes, poderá modificar essa tendência natural e obrigar as pessoas a mudarem seus comportamentos e cumprir as promessas feitas. Assim, pode-se entender que somente a experiência dos indivíduos vivendo em comunidade pode proporcionar a consciência daquilo que é necessário, em cada circunstância e situação, para redirecionar os interesses das pessoas e, assim, torná-las interessadas em cumprir promessas e contratos.

Nesse sentido, como as promessas são sinais de inclinações comportamentais e de comprometimento com alguma coisa, elas podem apenas auxiliar no reforço da expectativa já presente no coração humano.

Noutro sentido, quando as pessoas não estão inclinadas e pensam apenas em satisfazerem a si mesmas, a promessa se torna necessária e atua como elemento de redirecionamento de tendências mais impetuosas. Esse redimensionamento passional ocorre principalmente naqueles casos em que os seus emissores não estão motivados a honrar os acordos e a palavra dada, de maneira que, pela avaliação dos efeitos do não cumprimento das promessas, são levadas a perceber que seus interesses podem se concretizar com maior proveito pela conformação do comportamento a certas regras de justiça. Assim, Hume concebe que, em última instância, o artifício moral da promessa só pode “[...] pretend to, is, to give a new direction to those natural passions, and teach us that we can better

¹⁷⁶ Toda moralidade depende de nossos sentimentos; quando uma ação ou qualidade da mente nos agrada de *uma determinada maneira*, dizemos que ela é virtuosa; e que quando o descuido ou a não realização dessa ação nos desagradam de *maneira semelhante*, dizemos que temos a obrigação de realizá-la. Uma mudança na obrigação supõe uma mudança no sentimento; e a criação de uma nova obrigação supõe o surgimento de um novo sentimento. Mas é certo que, naturalmente, não podemos mudar nossos próprios sentimentos, não mais que os movimentos celestes; tampouco podemos, por um simples ato de nossa vontade, isto é, por uma promessa, tornar agradável ou desagradável, moral ou imoral uma ação que, sem esse ato da vontade, teria produzido impressões contrárias, ou teria sido dotada de qualidades diferentes. Seria absurdo, portanto, querer uma nova obrigação, isto é, um novo sentimento de dor ou prazer; ninguém poderia cometer naturalmente tamanho absurdo. Portanto, uma promessa é *naturalmente* algo ininteligível, e ela não corresponde a nenhum ato mental (TNH, 2001: 556).

satisfy our appetites in an oblique and artificial manner, than by their headlong and impetuous motion [...]” (THN, 1978, III, II, V) ¹⁷⁷.

Por isso, BAIER interpreta que Hume faz uma genealogia das instituições, verificando como o ser humano constrói valores e artifícios a partir de sua experiência e sentimentos naturais para orientar as pessoas acerca de quais são os deveres que surgem com as convenções (Cf. BAIER, 1995, p. 93-95).

c) A obrigação moral e motivação para o cumprimento de promessas - Se as promessas e contratos em si são expressões ou signos da intenção de realizar algo no futuro, como pensaram Hobbes, Locke e Hume, ou seja, manifestam a deliberação voluntária das pessoas, por que surge a necessidade de torná-las obrigatórias? Em que se fundamenta a obrigação das promessas?

O cumprimento das promessas não é obrigatório só do ponto de vista das convenções estabelecidas, ou seja, como imperativo jurídico. Entende-se que a obrigação do cumprimento de promessas é e deve ser, em conformidade com os princípios do entendimento humano defendidos por Hume, como instrumento ou meio para concretização de expectativas e de interesses individuais e coletivos, caracterizando-se como produto da necessidade inferida e da crença humana.

Tal tese justifica-se pelo fato de Hume compreender, em primeiro lugar, que a obrigação do cumprimento das promessas não pode advir do desejo de honrar compromissos, simplesmente porque o fato de querer realizar algo não gera obrigação, ou seja, não há entre elas uma conexão necessária.

Ele enfatiza que além de querer honrar acordos, as pessoas precisam reconhecer que cumprir compromissos é importante. Por isso, outra convenção é necessária no sentido de fixar a obrigação do cumprimento de promessa.

When a man says he promises any thing, he in effect expresses a resolution of performing it; and along with that, by making use of this form of words, subjects himself to the penalty of never being trusted again in case of failure. A resolution is the natural act of the mind, which promises express: But were there no more than a resolution in the case, promises wou'd only declare our former motives, and wou'd not create any new motive or obligation. They are the conventions of men, which create a new motive, when experience has taught us, that human affairs wou'd be conducted much more for mutual advantage, were there certain symbols or signs instituted, by which we might

¹⁷⁷ “pretender é redirecionar essas paixões naturais, ensinando-nos que satisfaremos melhor nossos apetites de uma maneira oblíqua e artificial e não por meio de seu movimento impulsivo e impetuoso” (TNH, 2001: 560).

give each other security of our conduct in any particular incident. After these signs are instituted, whoever uses them is immediately bound by his interest to execute his engagements, and must never expect to be trusted any more, if he refuse to perform what he promis'd (TNH, 1978, III, II, V)¹⁷⁸.

Nessa perspectiva, para que a promessa torne-se obrigatória e adquira um valor moral, faz-se necessário que, além da convenção inicial que estabelece um objetivo comum para os indivíduos de uma mesma comunidade, estabeleça-se outra convenção, estipulando que o cumprimento de promessas é uma obrigação.

Como a convenção sustenta-se nos interesses semelhantes dos indivíduos, BAIER considera que a obrigação do cumprimento de promessa é consequência da instituição de regras pelos próprios membros da sociedade, visto que elas são consideradas essenciais pelo corpo social e não são imposições postas por qualquer ordem exterior às inclinações, paixões e consciência humana. Para BAIER, independente se a motivação para uma ação é natural ou artificial, é necessário que elas tenham consciência de sua obrigação (Cf. BAIER, 1995, p. 84-85).

Com esse mesmo ponto de vista, HAAKONSEN considera que a obrigação do cumprimento de promessa é resultado do desenvolvimento histórico da sociedade. Ela é instituída a partir dos sentimentos de prazer ou desgosto despertados pela observação da prática de outrem em relação às convenções estabelecidas, permitindo que as pessoas exerçam cálculos de utilidade e se conscientizem da necessidade de se estabelecer aquele expediente (Cf. 1981, p. 32; 1995, p. 575-576).

A comunidade infere e toma consciência de que a promessa implica, necessariamente, numa obrigação de cumprimento. Isso sucede pela percepção de que a convenção gera expectativas em relação ao comportamento futuro, assim

¹⁷⁸ Quando alguém diz que *promete* alguma coisa, exprime de fato a *resolução* de realizá-la; ao mesmo tempo, ao utilizar essa *fórmula verbal*, submete-se à penalidade de nunca mais receber a confiança alheia se não a cumprir. Uma resolução é o ato mental natural expresso pela promessa; mas se não houvesse aqui mais que uma resolução, as promessas declarariam apenas nossos motivos prévios, sem criar um novo motivo ou obrigação. São as convenções humanas que criam um novo motivo, uma vez que a experiência nos ensinou que os assuntos humanos seriam conduzidos de maneira muito mais vantajosa para todos se fossem instituídos certos *símbolos* ou *signos*, pelos quais pudéssemos dar garantia uns aos outros de nossa conduta em qualquer situação particular. Após a instituição desses signos, aquele que os utiliza fica imediatamente obrigado, por seu próprio interesse, a cumprir seus compromissos; e caso se recuse a fazer o que prometeu, nunca mais deve esperar a confiança alheia (TNH, 2001: 561).

como se entende que as convenções não são feitas sem acarretar certas consequências e compromissos. Por isso, as pessoas que estabelecem convenções também devem querer as obrigações decorrentes delas.

Como as pessoas que convencionam esperam, a partir das experiências vividas, que o futuro seja semelhante ao passado, e no caso das promessas, acredita-se que os outros continuarão a ser influenciados pelos mesmos motivos que os levaram a fixar acordos anteriormente, essa crença determina o desejo de honrar compromissos e lhe confere um caráter moral.

[...] The shortest experience of society discovers them to every mortal; and when each individual perceives the same sense of interest in all his fellows, he immediately performs his part of any contract, as being assur'd, that they will not be wanting in theirs. All of them, by concert, enter into a scheme of actions, calculated for common benefit, and agree to be true to their word; nor is there any thing requisite to form this concert or convention, but that every one have a sense of interest in the faithful fulfilling of engagements, and express that sense to other members of the society. This immediately causes that interest to operate upon them; and interest is the *first* obligation to the performance of promises.

Afterwards a sentiment of morals concurs with interest, and becomes a new obligation upon mankind [...] (T_{NH}, 1978, III, II, V)¹⁷⁹.

A promessa soa mais uma vez como reforço do compromisso assumido, com capacidade de exercer influência constante sobre a vontade das pessoas, bem como para fortalecer, a cada momento futuro, aquela tendência e predisposição natural nas pessoas que convencionam.

Assim, a expectativa de que as convenções serão honradas influenciam diretamente a vontade das pessoas no sentido de cumprir as promessas. Esta é, portanto, considerada expressão verbal da vontade presente de realizar algo no futuro, de modo que as pessoas passam a acreditar que os

¹⁷⁹ [...] Um mínimo de prática do mundo basta para percebermos todas essas consequências e vantagens. A mais curta experiência da vida em sociedade as torna visíveis a qualquer mortal; e quando cada indivíduo percebe que todos os seus companheiros têm o mesmo senso de interesse, cumpre imediatamente sua parte no contrato, seguro de que os outros não deixarão de cumprir a sua. Todos, em concerto, entram em um programa de ações calculadas para o benefício comum, e concordam em honrar sua palavra; para formar esse concerto ou convenção, basta que tenham o senso do seu interesse no leal cumprimento de seus compromissos e que expressem esse senso a outros membros da sociedade. Isso faz que esse interesse atue sobre eles; esse interesse é a primeira obrigação ao cumprimento de promessas. Em seguida, um sentimento de moralidade concorre com o interesse, tornando-se uma nova obrigação para a humanidade [...] (T_{NH}, 2001: 561-562).

compromissos assumidos são causa direta de uma obrigação de cumprimento de acordos.

Por essa via, constata-se que não é a promessa em si mesma que gera obrigação de cumprimento de compromissos, pois isso exigiria que ela mesma imprimisse um novo sentimento ou inclinação naquele sentido.

A obrigação da promessa só ocorre quando há uma mudança no curso dos sentimentos humanos e as próprias pessoas se conscientizam que o cumprimento das promessas é uma obrigação. Não porque se prometeu, todavia, porque reconhecem que ela é necessária para a concretização dos fins estabelecidos e isso se torna uma inclinação forte e própria de cada pessoa.

A obrigação do cumprimento de promessa não constitui, segundo esse ponto de vista, uma imposição de terceiros às pessoas ou simplesmente uma determinação externa ou coação. Ela é e deve ser decorrência necessária das convenções e acordos estabelecidos entre as pessoas para que se possa receber, mutuamente, os benefícios que todos almejam conquistar.

Essa tendência é confirmada por BAGOLINI na medida em que ele reconhece que a obrigação do cumprimento de acordos e de promessas é derivada de princípios mentais desenvolvidos ao longo do tempo. Em sua visão, tais princípios são complementares, bem como são fatores que possibilitam a conjugação de certo senso de dever com interesse individual na regulamentação das práticas humanas (Cf. BAGOLINI, 1947, 48-50).

Quando se observa uma inclinação e práticas consonantes com os objetivos traçados pela comunidade em uma pessoa ou os seus contrários, os membros da comunidade tendem aprovar a primeira conduta e rejeitar os seus opostos, atribuindo-se um caráter moral para essas ações.

Nessa perspectiva, a obrigação de cumprir promessas adquire valor moral noutro momento, quando os membros da comunidade sentem um prazer ao perceber que uma pessoa honra os compromissos assumidos, reconhecendo nelas um caráter ou virtude capaz de gerar o bem comunitário. Assim como, nas ocasiões em que as ações contradizem e ferem os acordos e regras de justiça, quem as observa sente certo desgosto e reprova essas atitudes.

Nesse sentido, como todo valor moral só pode ser fixado *a posteriori*, à luz das convenções e das expectativas em relação ao cumprimento ou não dos acordos estabelecidos, fica claro que, para Hume, a moralidade da obrigação de

cumprimento de promessas é derivada dos sentimentos e avaliações de cada prática empreendida pelas pessoas.

A partir dessa avaliação, é estabelecida uma nova convenção distinta daquela que possibilitou o estabelecimento de objetivos comuns concernentes à justiça e à propriedade, no sentido de requerer que as promessas emitidas sejam cumpridas. Nessa perspectiva, ao analisar a origem da justiça no **THN**, Hume afirma: “After this convention, concerning abstinence from the possessions of others, is enter’d into, and every one has acquir’d a stability in his possessions, there immediately arise the ideas of justice and injustice; as also those of *property*, *right*, and *obligation* [...]” (**THN**, 1978, III, II, II) ¹⁸⁰.

Mais adiante, na “Seção V” do Livro III, dedicada ao debate sobre a obrigação das promessas pode-se encontrar o seguinte reforço às idéias anteriores:

[...] They are the conventions of men, which create a new motive, when experience has taught us, that human affairs wou’d be conducted much more for mutual advantage, were there certain *symbols* or *signs* instituted, by which we might give each other security of our conduct in any particular incident. After these signs are instituted, whoever uses them is immediately bound by his interest to execute his engagements, and must never expect to be trusted any more, if he refuse to perform what he promis’d **THN**, 1978, III, II, V) ¹⁸¹.

Consequentemente, Hume refuta aquela concepção de Hobbes e Locke, segundo a qual, a obrigação de cumprimento de promessas é efeito ou consequência imediata de contratos e juramentos feitos, bem como recusa que este mesmo princípio seja o fundamento da obrigação de obediência política.

Por essa via, as interpretações de DELEUZE (Cf. 2001, p. 48), HAAKONSEN (Cf. 1993, p. 194-195; 1994, p. xxvii) e MONTEIRO (Cf. 1975, p. 66) tornam-se valiosas ao considerar que a obrigação de cumprimento de acordos e da

¹⁸⁰ “Uma vez firmada essa convenção sobre a abstinência dos bens alheios, e uma vez todos tendo adquirido uma estabilidade em suas posses, surgem imediatamente as idéias de justiça e injustiça, bem como as de propriedade, direito e obrigação” (**TNH**, 2001: 531).

¹⁸¹ São as convenções humanas que criam um novo motivo, uma vez que a experiência nos ensinou que os assuntos humanos seriam conduzidos de maneira muito mais vantajosa para todos nós se fossem instituídos certos *símbolos* ou *signos*, pelos quais pudéssemos dar garantia uns aos outros de nossa conduta em qualquer situação particular. Após a instituição desses signos, aquele que os utiliza fica imediatamente obrigado, por seu próprio interesse, a cumprir seus compromissos; e caso se recuse a fazer o que prometeu, nunca mais dever esperar receber a confiança alheia (**TNH**, 2001: 561).

promessa surge depois do estabelecimento e desenvolvimento histórico das instituições e da internalização do interesse comum por elas.

Para o filósofo escocês, as pessoas cumprem promessas porque, após um cálculo acurado dos benefícios e prejuízos, adquirem consciência de que honrar compromissos é necessário e vantajoso para a estabilidade social, tornando-se mais motivadas a realizá-los.

Tal aspecto é evidenciado na discussão sobre a justiça, tendo-se em vista que pelo cumprimento de acordos e das regras de justiça, as pessoas esperam que a sociedade possa ser mantida em paz e em segurança, e que desta forma, elas possam usufruir dos bens materiais.

Tão importante quanto estar motivado por um interesse comum por criar as regras de justiça é a inclinação e o reconhecimento de que o cumprimento das convenções e das promessas é fundamental para se estabilizar as posses e regular os comportamentos (Cf. **THN**, 1978, III, II, V; **TNH**, 2001, p. 561-562).

Interessados nos benefícios que o cumprimento das promessas promove, salienta-se que essa motivação tende a influenciar mais a vontade das pessoas – por ser mais forte e determinante - que a busca da boa reputação pessoal e a satisfação do interesse público em si mesmo.

Enfim, a discussão sobre a promessa possibilitou perceber como os seres humanos se valem de sentimentos e reflexão para resolver os conflitos e dilemas que enfrentam ao longo da história. Assim, compreendeu-se que a solução para eles jamais pode ser derivada de contratos e promessas, e sim por meio do progresso histórico dos sentimentos humanos que proporcionou a passagem do estado natural para o civil e o estabelecimento do interesse público (Cf. LE JALLE, 1999, p. 15-17).

Nessa perspectiva, a teoria de Hume é pertinente ao promover a separação entre as discussões sobre cumprimento de promessa e aquelas relativas à submissão política, visto que o fato de muitas instituições políticas não serem fundadas por meio de contratos ou juramentos de submissão por parte do povo, também exigem uma explicação plausível que as justifique e legitime.

Nesse mesmo sentido, também se percebeu que a obrigação moral não é diretamente vinculada às convenções que instituem a sociedade civil e o Estado. Para além dos compromissos, é preciso que se reconheça, *a posteriori*, que o cumprimento de promessas é necessário e proveitoso para as partes que

convencionam. Assim como se entende que não honrar compromissos não resolve os dilemas que as pessoas enfrentam quanto à estabilidade das posses dos bens materiais, sendo por isso, obrigatório ou necessário honrar a palavra dada.

Como se enfatizou que as pessoas precisam estar motivadas por interesses próprios e que a consonância de inclinações possibilita o estabelecimento de convenções e obrigações, pode-se afirmar que nenhuma obrigação moral pode ser considerada como coação, na medida em que precisam ser internalizadas pelas pessoas.

Nessa perspectiva, no próximo capítulo será abordada a questão da obediência política, verificando os motivos que tornam as pessoas inclinadas a essa prática.

5 – A OBRIGAÇÃO DA OBEDIÊNCIA POLÍTICA

No capítulo anterior foram analisadas as ideias de promessa defendidas pelos Hobbes, Locke e Hume, constatando que, na visão do último pensador, elas estão relacionadas às convenções estabelecidas entre as pessoas para regular as condutas na esfera privada, não podendo ser o fundamento da obrigação de obediência política que se vincula ao campo público.

Segundo o pensamento de Hume, compreendeu-se também que o fato de nem todo governo surgir pelas vias do consentimento popular expresso e do contrato, a idéia de promessa de obediência política torna-se uma ficção, ou seja, sem referencial empírico que a sustente nas situações de usurpação e conquista.

Neste sentido, BAGOLINI (Cf. 1947, p. 54-55) questiona a possibilidade de se gerar obediência pela promessa se ela remete a intenção de realizar algo no futuro enquanto os governantes requerem ações de obediência no presente.

Entende-se que a promessa é injustificável, pois, de um lado, independente das formas pelas quais as sociedades políticas foram constituídas, os seus governantes exigem obediência das pessoas que vivem nela, e de outro lado, quando as pessoas reconhecem que já nasceram sob a tutela de governos consolidados, elas também estão obrigadas a se submeterem à autoridade política. Neste sentido, Hume afirma em suas discussões sobre as fontes da obediência civil no **THN**:

[...] As a promise is suppos'd to be a bond or security already in use, and attended with a moral obligation, 'tis to be consider'd as the original sanction of government, and as the source of the first obligation to obedience. This reasoning appears so natural, that it has become the foundation of our fashionable system of politics, and is in a manner the creed of a party amongst us, who value themselves, with reason, on the soundness of their philosophy, and their liberty of thought. *All men, say they, are born free and equal: Government and superiority can only be establish'd by consent: The consent of men, in establishing government, imposes on them a new obligation, unknown to the laws of nature. Men, therefore, are bound to obey their magistrates, only because they promise it; and if they had not given their word, either expressly or tacitly, to preserve allegiance, it would never have become a part of their moral duty.* This conclusion, however, when carried so far as to comprehend government in all its ages and situations, is entirely erroneous; and I maintain, that tho' the duty of allegiance be at first grafted on the obligation of promises, and be for some time supported by

that obligation, yet it quickly takes root of itself, and has an original obligation and authority, independent of all contracts [...] (THN, 1978, III, II, VIII)¹⁸².

Ao seguir essa linha de raciocínio, Hume refuta a tese de Hobbes, segundo a qual todo Estado, inclusive os estabelecidos pela usurpação e pela conquista, deve fundamentar-se no consentimento deliberado dos indivíduos, por intermédio da promessa expressa de submissão e obediência ao governo.

Nesse sentido, verifica-se que, para Hobbes, a lei natural determina que as promessas feitas sob o artifício da força e violência não anulam a obrigação do cumprimento dos acordos fixados, visto que se elas demonstram a intenção do indivíduo em retribuir o benefício concedido por outrem, mesmo que essa deliberação seja motivada pelo medo, especial pelo medo de morte (Cf. **Leviathan**, 2008, p. 95; **Leviatã**, 1999, p. 119; **De Cive**, 2004, p. 25-26; **Do cidadão**, 2002, p. 47).

Sob essa perspectiva da determinação da lei natural, Hobbes considera que quando a sociedade política é estabelecida por meio da força e violência empreendida por usurpadores e conquistadores contra os indivíduos, eles, com medo de morrer, prometem expressamente obediência aos governantes em troca do benefício da vida.

Ao dar crédito ao indivíduo nessas condições, o governante lhe concede o direito de manter a vida e a liberdade corporal, de maneira que se estabelece entre eles a uma fé recíproca e um tipo de contrato acerca daquilo que resolveram acordar. Conseqüentemente, esse pacto gera a obrigação de cumprimento daquilo que prometeram uns aos outros (Cf. **De Cive**, 2004, p. 73-74;

¹⁸² [...] Como, por suposição, a promessa é um vínculo ou garantia já em uso, que se acompanha de uma obrigação moral, deve-se considerá-la como a sanção original do governo e como a fonte da primeira obrigação de obediência. Esse raciocínio parece tão natural que se tornou o fundamento do sistema político hoje em voga entre nós, sendo de uma certa maneira o credo de um dos nossos partidos, cujos membros se orgulham, com razão, da correção de sua filosofia e de sua liberdade de pensamento. *Todos os homens*, dizem eles, *nascem livres e iguais, o governo e a superioridade só podem se estabelecer pelo consentimento; o consentimento dos homens, quando estabelecem o governo, impõe-lhes uma nova obrigação, desconhecida do direito natural. Os homens, portanto, só são obrigados a obedecer a seus magistrados porque assim o prometeram; se não tivessem, expressa ou tacitamente, dado sua palavra de manter a obediência, esta nunca teria se tornado parte de seu dever moral.* Essa conclusão, entretanto, quando compreendida de modo a incluir o governo em todas as épocas e situações, é inteiramente errônea. O que afirmo é que, embora o dever da obediência civil se baseie inicialmente no da obrigação das promessas, e seja sustentado durante algum tempo por essa obrigação, tão logo as vantagens do governo são plenamente conhecidas e reconhecidas, ele imediatamente cria raízes próprias, passando a implicar uma obrigação e autoridade originais, independentes de qualquer contrato [...] (TNH, 2001: 581).

Do cidadão, 2002, p. 133-134; **Leviathan**, 2008, p. 95-96; 137-138; **Leviatã**, 1999, p. 119; 163-164).

Percebe-se que Hobbes equivoca-se ao sustentar que a promessa é a fonte da obediência e autoridade política em geral, inclusive das sociedades políticas fundadas pela usurpação e violência. Tal argumento é redundante, visto que exige uma promessa de indivíduos que já se encontram submetidos pela força e violência física, bem como, determinados, psicologicamente, pelas ameaças de medo de morte feitas pelos conquistadores e usurpadores.

Por conseguinte, se a palavra dada constitui em meio para evitar que o indivíduo submetido valha-se do direito de preservação e promova o perigo de que o governante seja atacado no futuro (Cf. **De Cive**, 2004, p. 17-18; **Do cidadão**, 2002, p. 34-35), isso só tem sentido prático dentro da lógica contratualista da lei e do direito natural de Hobbes e não nas questões de fato, como aponta Hume.

No caso de Locke, Hume aponta o equívoco de se pretender que o contrato original seja estendido a todas as épocas ¹⁸³, requerendo que, mesmo depois da sociedade política estabelecida e consolidada, os indivíduos de cada geração manifestem sua adesão e promessa expressa de submissão na ocasião em que se tornam responsáveis por si mesmos.

Aos olhos de Hume, com o aperfeiçoamento e consolidação da sociedade política no tempo, ela se torna uma instituição com vida própria, com características distintas de quando foi estabelecida. Se em seus primórdios prevalecia o interesse próprio de cada pessoa, a experiência proporcionou o seu aprimoramento ao longo de gerações, fazendo surgir outras motivações mais nobres para a sua manutenção, dentre as quais se encontra o interesse público ¹⁸⁴.

Embora discorde de Hobbes e Locke quanto aos modos pelos quais a submissão política pode ser estabelecida e estendida no tempo, Hume concorda que a estabilidade e manutenção das instituições dependem, necessariamente, do

¹⁸³ O que não é diferente em Hobbes, pois se presume que o contrato original seja a fonte de todos os governos futuros e de sua estabilidade.

¹⁸⁴ Neste sentido, GOYARD-FABRE (Cf. 1988, p. 362) considera que no processo histórico há uma relação de reciprocidade entre o aperfeiçoamento humano pela comunidade e aprimoramento das instituições pelo ser humano. Isto é, na medida em que se faz necessário modificar as instituições o ser humano atua de forma ativa nesse processo, da mesma forma que, pelo seu interesse e vontade, se deixa transformar pelas instituições, sem que elas precisem estabelecer contratos e promessas explícitas nesse sentido.

consentimento das pessoas, quer seja ele sustentado no interesse próprio ou público.

Ora, se, do ponto de vista contratualista, as instituições políticas somente são justificáveis por meio de contratos e de promessas explícitas de filiação e submissão a elas, como os indivíduos podem legitimar os Estados sem a promessa expressa de submissão e obediência à autoridade imposta por conquistadores e/ou usurpadores? Como é possível considerar legítimas as sociedades políticas em que predominam o medo de morte, para além do interesse individual? Que tipo de compromisso as pessoas podem manter para com os governos criados a partir da coação, da força e violência que a usurpação e a conquista impõem?

A partir destes questionamentos, o presente capítulo visa analisar a questão da obediência política e da legitimação de governos sob dois ângulos: a) primeiro, a partir da situação da submissão no contexto dos governos em que a participação popular é destacada, b) segundo, com base nos governos usurpados ou conquistados. Para tanto, serão investigados os motivos pelas quais o povo, enquanto maioria numérica e como reunião de forças, submete-se ao poder de poucos e o legitima em ambas as situações.

Porém, antes de passar à discussão da submissão aos governos derivados da concordância e acordo popular e da obediência aos governos usurpados ou conquistados, será analisado o lugar de Hume no debate acerca a obediência política, de maneira que se possa ter uma noção clara de suas posições em relação ao problema em tela.

LEMMENS (Cf. 1998, p. 6-7) e DERATHÉ (Cf. 1976, p. 93) interpretam que os objetivos da filosofia política de Hume se resumem na tentativa de reconstruir o partido *Tory* e a defesa da obediência passiva, ou seja, que as pessoas se submetem às instituições políticas indiferentes aos fatos que ocorrem consigo mesmas e com a comunidade em que vivem. Assim como FORMIGARI (Cf. 1975, p. 34-38), com base nas críticas ao contrato, considera-o um teórico da legitimação dos regimes políticos vigentes em sua época

Nesse sentido, cabe questionar se abordagem humeana acerca da origem, justificação e submissão ao governo realmente o aproxima dos teóricos do partido *Tory* e da idéia de obediência passiva.

Segundo VLACHOS (Cf. 1955, p. 104), o fato de Hume considerar que os governos foram fundados de diferentes maneiras, conforme a realidade e as circunstâncias em que cada comunidade se encontra, favorece ao seu pensamento uma dinamicidade que dificulta enquadrá-la de modo absoluto numa ou noutra perspectiva interpretativa.

Para HAAKONSSEN, *Tories* e *Whigs* extrapolam a dimensão de partidos, constituindo uma constelação de interesses individuais e familiares na disputa pelo trono inglês, causando, conseqüentemente, guerras na Europa neste sentido.

Por isso, HAAKONSSEN compreende que é preciso delimitar com clareza o grau de aproximação e de distanciamento de Hume em relação a esses partidos, tendo em vista que ele vivenciou o debate teórico e o embate prático dos membros dos partidos *Tory* e *Whigs* acerca do trono inglês. Assim como experimentou os reflexos da união entre Escócia e Inglaterra que modificou o modelo tradicional de obediência escocesa (Cf. 1994, p. xiii).

Nesse mesmo sentido, ao observar as ponderações de MONTEIRO (Cf. 1988, p. 77) acerca do lugar e do tempo de uma filosofia, compreende-se que as teorias e discussões de Hume, Hobbes e Locke no que se refere à legitimidade do governo e dos fundamentos da obediência política são respostas a problemas vividos em suas épocas, e que é preciso verificar os limites que aproximam ou distanciam estes pensadores de certas posições, partidos e conceitos pertinentes aos conflitos concretos da realidade política inglesa.

Ao discutir a questão da obediência, GAUTHIER (Cf. 1979, p. 11-16) interpreta que a legitimidade e obediência ao governo não depende do consentimento expresso das pessoas, muito embora, a aquiescência seja instrumento de justificação dos governos e de reconhecimento e respeito pela autoridade política.

Tal afirmação de GAUTHIER permite compreender que, embora Hume considere que nem todas as sociedades políticas tiveram origens contratuais, faz-se necessário que as pessoas tenham alguma posição acerca desse artifício que exige delas uma mudança em seus comportamentos.

Embora Hume defenda que os governos usurpados ou conquistados sejam legítimos tanto quanto os outros, bem como sustente a necessidade de

obediência a eles, isso não significa que essa filosofia sustente o conservadorismo político a partir de um princípio de indiferença em relação aos problemas políticos.

Tal como Hobbes e Locke, Hume procura demonstrar e enfatizar os motivos e inclinações que movem as pessoas a agirem em cada circunstância e condição. Por essa razão, como observador privilegiado das condutas humanas e da história, ele se vê envolvido pela admiração e curiosidade de verificar as razões que conduzem a maioria das pessoas a submeterem ao mando de poucos.

Ora, se o pensamento político de Hume tem unicamente essa pretensão de apresentar argumentos que possibilitem a legitimação dos governos em vigor na sua época pela obediência passiva, cabe, então, verificar quais são as razões para ele investigar outras formas de governo. Seu esforço em discutir as outras formas de origem do governo seria apenas um jogo retórico para convencer seus interlocutores de que sua teoria política é mais plausível?

Não parece que seja esse o papel específico da filosofia política de Hume. Nesse sentido, são mais plausíveis as visões de LE JALLÉ (Cf. 1999, p. 76-77) e BAILLIE (Cf. 2000, p. 184), segundo as quais Hume refuta a tese da obediência passiva defendida por certos setores do partido *Tory* da mesma forma que rejeitou a ideia contratualista de promessa de obediência defendida pelos *Whigs*.

Em consonância com essas interpretações, HAAKONSSSEN (Cf. 1994, p. xvii - xxiv) e VLACHOS (Cf. 1955, p. 239) defendem que Hume analisou o problema político e os argumentos defendidos pelos partidários *Whigs* e *Tories* de uma forma menos entusiasmada e supersticiosa que a de outros pensadores. O que lhe teria proporcionado uma postura conciliadora entre os pontos de vista adotados por ambos os partidos, propondo um outro sentido para o consentimento político, bem como para os fundamentos da sociedade política. Este tópico confirma-se pelas seguintes afirmações de Hume:

I shall venture to affirm, *That both these systems of speculative principles are just; though not in the sense, intended by the parties: And, That both the schemes of practical consequences are prudent; though not in the extremes, to which each party, in opposition to the other, has commonly endeavoured to carry them* (OC, 1978, II, XII, 2) ¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Eu me arrisco a afirmar *que ambos os sistemas de princípios especulativos são justos, embora não no sentido que os partidos alegam; e que ambos os esquemas de consequências práticas são*

Como Hume contesta as posições fanáticas e supersticiosas de ambos partidos políticos, conclui-se que ele recusa tanto a generalização da idéia de contrato e promessa de submissão, como a tese da obediência passiva como fundamentos da submissão política.

Conclui-se que, embora Hume considere que os meios mais comuns e regulares de instituição de governos sejam a violência e a força, essa tese também não pode ser universalizada como verdade política absoluta para todos os casos. Da mesma maneira, o fato de não haver nessa filosofia a expressão de consentimento nos moldes contratualistas, isso não justifica e nem fundamenta a dedução de que há nessa filosofia apologia da obediência passiva.

Por isso, ALMEIDA (Cf. 2005, p. 72-74) compreende que a não oposição aos governos estabelecidos pela violência e pela força não significa que ali se encontra um consentimento indiferente ou passivo, o que seria contraditório com a natureza humana, já que qualquer observador externo poderia apontar as inclinações que as levaram a se submeterem aos governos.

Um olhar atento permite concluir que seja esse o lugar que Hume ocupa ao recorrer à história e à observação dos fenômenos políticos. Enquanto observador externo privilegiado, ele procura perceber o comportamento e motivações humanas nas questões morais e políticas, concluindo que as instituições não poderiam ser criadas e obedecidas sem que as pessoas tivessem os interesses voltados para essa questão, deliberando por seguir os mandos de terceiros, mesmo naquelas condições de violência e força.

Contudo, como essa deliberação não é expressa por meio de promessas ou registrada em contratos e se conceba que ela se encontra fundamentada na natureza humana, tais argumentos constituem-se argumentos plausíveis para se negar a tese da obediência passiva ou indiferença frente aos fenômenos políticos.

Uma vez que os fenômenos naturais e humanos estimulam a sensibilidade humana e instigam as pessoas a responderem de forma ativa e criativa

prudentes, embora não no grau a que cada um dos partidos, em oposição ao outro, tem geralmente procurado levá-los (CO, 2004, p. 662).

aos desafios encontrados em cada situação, compreende-se que não há mecanismos contratuais mágicos que promovam a passagem abrupta do estado natural para o civil como pensou Hobbes.

Acerca dessa visão, BAGOLINI (Cf. 1947, p. 38-45) e BAILLIE (Cf. 2000, p. 183-184) consideram pertinente a visão humeana de que as instituições e obrigações são estabelecidas como decorrência de um processo gradual de aprendizagem e cooperação humana. Assim como HAAKONSSSEN (Cf. 1981, p. 30-35); BAIER (Cf. 1995, p. 85-86), LE JALLÉ (Cf. 1999, p. 50; 122) e VLACHOS (Cf. 1955, p. 103) explicam que a obediência e a autoridade são consequências de um processo de institucionalização promovidas no decorrer do tempo e fundamentadas em princípios da natureza humana.

Por meio da análise atenta do problema da obediência política na filosofia de Hume nota-se uma diferença considerável entre a abordagem e os argumentos humeanos utilizados no **Treatise** e aqueles desenvolvidos nos **Essays**.

Se, por um lado, nos **Essays**, Hume enfatiza que, de modo regular, a origem do governo é decorrência do uso da violência e força por usurpadores e conquistadores, noutra perspectiva, pode-se observar que, embora no **Treatise** também se encontre essa tese, neste a investigação sobre a gênese da sociedade política é tratada como continuação do debate acerca dos inconvenientes da natureza humana e da necessidade de regulação social pelos artifícios das regras de justiça e do governo.

No **THN**, Hume questiona as razões pelas quais o governo se torna necessário em uma comunidade se as pessoas já compreenderam a importância das regras de justiça para a vida comunitária e, conseqüentemente, para a satisfação de seus interesses particulares.

Ora, se há essa consciência e inclinação para seguir as regras de justiça, por que as pessoas não seguem as determinações das mesmas? Ou nas palavras de Hume: “[...] how any disorder can ever arise in society, and what principle there is in human nature so *powerful* as to overcome so strong a passion, or so *violent* as to obscure so clear a knowledge?” (**THN**, 1978, III, II, VII) ¹⁸⁶.

¹⁸⁶ “como é possível o surgimento de qualquer desordem no seio da sociedade, e que princípio haverá na natureza humana que seja tão *poderoso* a ponto de subjugar uma paixão tão forte, ou que seja tão *violento* que acabe obscurecendo um conhecimento tão claro?” (**TNH**, 2001: 573).

Percebe-se que o problema do ordenamento social pelas regras da justiça e pelo governo relaciona-se a uma questão de força ou poder que as paixões exercem sobre a vontade humana. Por essa via, mesmo que exista uma determinação tão vigorosa como o interesse comum pelo seguimento das regras de justiça, há uma preferência humana pelos objetos ou benefícios mais próximos que por aqueles mais longínquos e duradouros (Cf. **THN**, 1978, III, II, VII; **TNH**, 2001, p. 575).

Por conseguinte, nessa situação e circunstância, aponta-se que o governo é criado como artifício capaz de remediar os inconvenientes da parcialidade humana, bem como de evitar que os seres humanos “[...] falling into that wretched and savage condition, which is commonly represented as the *state of nature* [...]” (Cf. **THN**, 1978, III, II, VII)¹⁸⁷.

Como predomina na natureza humana a parcialidade pelos mais próximos e a preferência pelo benefício imediato, o governo é pensado com características diferentes daquelas propensões humanas, sendo, portanto, composto por um grupo reduzido de pessoas determinadas especificamente pela inclinação de realizar e fazer cumprir as regras de justiça. Nas palavras de Hume:

[...] There are the persons, whom we call civil magistrates, kings and their ministers, our governors and rulers, who being indifferent persons to the greatest part of the state, have no interest, or but a remote one, in any act of injustice; and being satisfied with their present condition, and with their part in society, have an immediate interest in every execution of justice, which is so necessary to the upholding of society. Here then is the origin of civil government and society [...] (**THN**, 1978, III, II, VII)¹⁸⁸.

O trecho citado chama a atenção para dois fatos relativos à origem popular do governo e à submissão ao mesmo. O primeiro é relativo ao

¹⁸⁷ “cair naquela condição miserável e selvagem, comumente representada como estado de natureza” (Cf. **TNH**, 2001: 573).

¹⁸⁸ [...] São essas pessoas que chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes, que, por serem indiferentes à maior parte da sociedade, não têm nenhum interesse ou têm apenas um remoto interesse em qualquer ato de injustiça; e que, estando satisfeitos com sua condição presente e com seu papel na sociedade, têm um interesse imediato em cada cumprimento da justiça, tão necessária para a manutenção da sociedade. Eis, portanto, a origem do governo e da obediência civil (**TNH**, 2001: 576).

comportamento dos possíveis governantes e o segundo, remete à confiança e respeito que a grande maioria da comunidade mantém para com esse grupo.

No que se refere ao primeiro elemento destacado, cabe destacar que embora se delimite que a natureza humana seja determinada pela parcialidade, essa propensão não é generalizada ou absoluta, de maneira que se pode encontrar, dentre a multidão, pessoas inclinadas a agir por motivos reconhecidamente mais nobres, tais como a benevolência e o respeito humano.

Como as práticas desse grupo de pessoas são vistas como modelos exemplares de conduta por serem inclinadas a agir segundo as determinações de paixões mais calmas e voltadas para o bem público, o governo é arquitetado a partir dessa experiência. Logo, compreende-se que o governo deve se espelhar naquelas práticas e constituir-se no artifício capaz de fazer a comunidade também a agir inclinado pelo interesse público, fazendo cumprir as regras de justiça e realizar os interesses diversos dos membros da comunidade.

O segundo elemento destacado remete à confiança que a comunidade guarda em relação a esse grupo de pessoas. Tal confiança é adquirida pela observação e julgamento das práticas deles pela comunidade. Como suas vidas foram marcadas pelo respeito mútuo e pela observância das regras de justiça, a comunidade crê que, no exercício da administração das regras de justiça, elas manterão a mesma postura imparcial.

Desses dois fatores e circunstâncias que envolvem a vida de algumas comunidades, percebe-se como o governo surgiu de modo popular e a obediência estabelecida de modo consciente e voluntário, além de se encontrar respostas para a sua curiosidade humeana acerca das razões que levam a maioria das pessoas a se submeter ao governo de uma minoria.

Segundo essa via de análise, a obediência política é desvinculada da promessa, fundamentando-se diretamente ao interesse comum das pessoas em ver realizadas as regras de justiça e, por conseguinte, seus próprios interesses.

Observa-se que, nas circunstâncias que envolvem cada comunidade no momento da instituição da sociedade política, as pessoas tomam consciência dos problemas e necessidades do grupo, interessando-se pelo estabelecimento de mecanismos de controle das paixões e da regulação de condutas.

Para Hume, os deveres e as obrigações de obediência não são derivados da promessa explícita, pois eles são efeitos naturais da criação do

governo. Isto é, como a comunidade percebe a necessidade de se constituir instituições e governantes com autoridade suficiente para resolver os problemas relativos à posse dos bens materiais, assim como para re-estabelecer o ordenamento social, isso se transforma em interesse comum ou da coletividade da sociedade.

Por conseguinte, a partir do cálculo de vantagens e prejuízos, não faz sentido requerer uma promessa de obediência política, visto que a autoridade e a submissão são necessárias para a real e efetiva consolidação das instituições políticas.

Ao se acreditar que das mesmas causas advém os mesmos efeitos, compreende-se que os benefícios da estabilidade social e das instituições políticas dependem, necessariamente, da observância dos deveres e obrigações decorrentes do processo de institucionalização. Deste modo, segundo esse princípio da crença, as pessoas devem querer ambos, ou seja, o interesse pela constituição de governos deve conter consigo a inclinação para respeitá-los.

Como o governo é criado com base no interesse comum de fazer com que as pessoas cumpram as regras de justiça, a ele é atribuída as funções de distribuir os bens acumulados e de re-estabelecer e manter a harmonia social, e é por causa desse proveito que elas se dispõem a obedecer os governantes. Sobre essa questão da obediência ao governo Hume afirma: “[...] since there is a separate interest in the obedience to government, from that in the performance of promises, we must also allow of a separate obligation. To obey the civil magistrate is requisite to preserve order and concord in society [...]” (THN, 1978, III, II, VIII)¹⁸⁹.

Nesse sentido, Hume afirma que a convenção que cria o governo, também elege os governantes e estabelece a obediência como mecanismos para sanar os problemas concretos da comunidade (Cf. THN, 1978, III, II, X; TNH, 2001, p. 594), pois quem quer estabelecer juízes para fazer cumprir as regras de justiça e julgar imparcialmente as disputas, também deve querer as obrigações decorrentes dessa escolha voluntária.

¹⁸⁹ “existe um interesse independente do interesse do cumprimento de promessas, temos de admitir também a existência em cada um de uma obrigação distinta. Obedecer aos magistrados civis é necessário para a preservação da ordem e da harmonia social” [...] (TNH, 2001: 583).

[...] In this respect, however, that law of nature, concerning the performance of promises, is only compriz'd along with the rest; and its exact observance is to be consider'd as an effect of the institution of government, and not the obedience to government as an effect of the obligation of a promise. Tho' the object of our civil duties be the enforcing of our natural, yet the first [First in time, not in dignity or force.] motive of the invention, as well as performance of both, is nothing but self-interest [...] (THN, 1978, III, II, VIII)
¹⁹⁰

Entretanto, a motivação inicial de cada pessoa para a sua criação não é o interesse público, tendo em vista que este surge noutra momento da história e experiência humana e depende do progresso dos sentimentos das pessoas e da intervenção educativa do governo no redirecionamento de interesses.

Como os primeiros governos foram estabelecidos como meio para satisfazer interesses variados, a obediência é tratada como requisito necessário daquele artifício, pois os fins e benefícios de sua implementação só podem ser necessariamente alcançados a partir da submissão das pessoas ao mesmo. Consequentemente, como afirma Hume: “[...] As numerous and civiliz'd societies cannot subsist without government, so government is entirely useless without an exact obedience [...]” (THN, 1978, III, II, X)¹⁹¹.

Com essa perspectiva, demarca-se que a criação das regras de justiça e posteriormente do governo exige da pessoa humana a consciência acerca dos seus sentimentos e crenças, limites e possibilidades, para verificar aquilo que se faz necessário na vida particular e comunitária de cada uma. Logo, segundo esse princípio da natureza humana, elas percebem a importância e necessidade da obediência política para a realização da justiça e, consequentemente, para a satisfação dos interesses particulares relativos à posse e à estabilidade dos bens materiais. E será desse processo de amadurecimento psicológico que decorre a submissão ao mando dos governantes. Nas palavras de Hume:

¹⁹⁰ [...] Entretanto, sob esse aspecto, a lei natural concorrente ao cumprimento de promessas deve-se compreender juntamente com as outras; deve-se considerar sua estreita observância como um efeito da instituição do governo, em lugar de se considerar a obediência ao governo como um efeito da obrigação de se cumprir uma promessa. Embora o objetivo de nossos deveres civis seja reforçar nossos deveres naturais, o primeiro motivo da invenção, bem como do cumprimento de ambos, é unicamente o interesse próprio [...] (TNH, 2001: 582-583).

¹⁹¹ “[...] como as sociedades numerosas e civilizadas não podem subsistir sem governo, assim também o governo é inteiramente inútil sem uma estrita obediência [...]” (TNH, 2001: 593).

[...] But when men have observ'd, that tho' the rules of justice be sufficient to maintain any society, yet 'tis impossible for them, of themselves, to observe those rules, in large and polish'd societies; they establish government, as a new invention to attain their ends, and preserve the old, or procure new advantages, by a more strict execution of justice. So far, therefore, our *civil* duties are connected with our *natural*, that the former are invented chiefly for the sake of the latter; and that the principal object of government is to constrain men to observe the laws of nature [...] (THN, 1978, III, II, VIII)¹⁹².

Por essa via, entende-se que a sociedade só pode ser mantida e ordenada se as pessoas estiverem inclinadas a querer algo mais estável e duradouro, em fazer confluir seus próprios objetos de desejos numa direção comum com os interesses de outrem.

Como algumas comunidades experimentam conflitos internos derivados da prevalência de inclinações pelo imediato e cada pessoa pretende satisfazê-las individualmente, percebe-se que a instituição do governo deve constituir-se num objeto de interesse comum e num artifício necessário para administrar a justiça e favorecer com que todas as pessoas realizem aquilo que desejam de forma moderada.

É a percepção e a consciência de que é necessário criar artifícios que possibilitem a manutenção da sociedade e a satisfação dos interesses que proporciona certa confluência de inclinações particulares em torno de um objetivo comum para grupo¹⁹³.

5.1 – Obediência e legitimação dos governos usurpados ou conquistados

Ao propor que os governos foram fundados de diferentes maneiras no tempo e no espaço, em conformidade com a realidade de cada comunidade, Hume

¹⁹² [...] Mas quando os homens percebem que, embora as regras da justiça sejam suficientes para manter uma sociedade, eles são todavia incapazes, por si sós, de observar essas regras em sociedades maiores e mais sofisticadas, instauram o governo como uma nova invenção para alcançar seus fins, preservando as antigas vantagens, ou possibilitando novas, por meio de uma aplicação mais rígida da justiça. É neste sentido, portanto, que nossos deveres civis estão conectados com nossos deveres naturais, ou seja, porque aqueles foram inventados especialmente em benefício destes, e porque o principal objetivo do governo é forçar os homens a observar o direito natural [...] (TNH, 2001: 582-583).

¹⁹³ Mais uma vez salienta-se que essa confluência de interesses Hume denomina convenção.

mantém sua perspectiva cética em relação à possibilidade de se estabelecer uma análise política numa perspectiva universalista.

Nesse sentido, ele entende que somente os princípios da natureza humana podem ser considerados universais, na medida em que apresentam uma regularidade nos modos da mente e as paixões humanas operarem e determinarem a conduta humana. De maneira que somente o estudo da natureza humana pode favorecer uma compreensão acerca das razões pelas quais muitos são governados por poucos naqueles governos estabelecidos pela força e a violência.

A partir dessa investigação dos princípios da natureza humana considera-se que, embora Hume não reconheça a existência de um consentimento expresso nos moldes contratualistas, ele aponta que as pessoas participam do processo de institucionalização política, conforme as possibilidades e circunstâncias em que a comunidade se encontra.

Embora, afirme-se que o povo nunca tenha se manifestado publica e expressamente acerca do estabelecimento da autoridade política e da sua submissão voluntária aos governantes, isso não significa que ele defenda uma espécie de obediência passiva ou indiferente aos fatos políticos, como se as pessoas não se posicionassem em relação ao que ocorre. Muito menos se concebe que as pessoas estejam desobrigadas a obedecer aos usurpadores e conquistadores pelo fato de que não se pronunciaram acerca do estabelecimento ou manutenção do governo.

Percebe-se que mesmo nos governos usurpados ou conquistados, as pessoas não são passivas ao processo histórico e determinadas de forma absoluta pelas condições políticas experimentadas, visto que, como bem afirma DELEUZE (2001, p. 34-35) a partir das experiências adquiridas, as pessoas reagem aos desafios e circunstâncias do seu cotidiano, adaptando ou modificando a realidade de forma inventiva.

Nessa perspectiva, a avaliação das condições reais de vida da comunidade e das dificuldades particulares favorece o aparecimento de um interesse comum das pessoas pela obediência política nesses tipos de governos. E será essa mesma tendência coletiva que sustentará o desejo e o comprometimento das pessoas em legitimar, justificar e respeitar mesmo aqueles governos.

Todavia, entende-se que a participação popular no estabelecimento, justificação e legitimação dos governos não será ou terá as mesmas conotações e

as cores do contratualismo. De modo especial, aquele defendido por Hobbes, segundo o qual, ao pensar apenas em sua própria preservação, o indivíduo reconhece a autoridade dos usurpadores e conquistadores, prometendo-lhes obediência em troca da manutenção da vida e do corpo (Cf. **De cive**, 2004, p. 25-26; 75-76; **Do Cidadão**, 2002, p. 47; 136-137; **Leviathan**, 2008, p. 95-96; 137-138; **Leviatã**, 1999, p. 119; 163-164).

Por isso, a tendência humeana de justificar os governos estabelecidos pela força e pela violência tem sido objeto de crítica por parte de muitos comentadores de sua filosofia, tendo em vista que essa perspectiva de análise política suplantaria o direito natural e a liberdade dos indivíduos para estabelecer, justificar e submeter-se aos governos.

Porém, cabe questionar o que se entende por liberdade na filosofia de Hume, bem como analisar em que medida a sua proposta de investigação política impede as pessoas de serem livres nos assuntos políticos.

Em linhas gerais, há certo consenso nas teorias de Hobbes, Locke e Hume acerca do conceito de liberdade. Eles entendem-na como poder de agir segundo a determinação da vontade, ou seja, só a ação pode ser livre, desde que não haja constrangimentos e impedimentos físicos contra aquilo que a vontade estabelece como fim. Toda ação é resultado de motivos e inclinações que determinam a vontade humana. Por conseguinte, a razão atua como instrumento de cálculo dos meios mais adequados para a realização dos fins estabelecidos segundo as paixões.

Contudo, cabe ressaltar mais uma vez que, para Hume, esse cálculo racional não tem capacidade de mover sozinha a ação, de maneira que o Estado Civil não pode ser derivado de reflexões estabelecidas segundo princípios racionais, e muito menos analisado e teorizado a partir da especulação e demonstração racionalista.

Nesse debate acerca da possibilidade de conciliação entre razão e paixão na criação do Estado, Hobbes, Locke e Hume compreendem a necessidade dos indivíduos sentirem-se motivados e interessados em promover a restrição da parcialidade ou do egoísmo humano, assim como verificam a importância de que eles estabeleçam, segundo cálculo mental acurado, os meios para estabelecer essa restrição.

Ora, se as instituições dependem dos interesses das pessoas pela segurança e pela paz, isso implica que nos casos de usurpação ou conquista, também se faz necessário que as pessoas tenham motivos e se sintam inclinadas a se submeterem aos ditames da minoria que estabeleceu um governo sob algum daqueles expedientes.

Segundo esse princípio da motivação, percebe-se que, embora a minoria que conquista ou usurpa o poder exerça constrangimento, força e violência contra os indivíduos, estes podem se organizar, consolidar grupos para exercer resistência aos governantes indesejados.

Nessa perspectiva, nem mesmo a força e a violência da coerção exercida pelos governantes podem promover o controle e contrariedade às mais violentas e fortes paixões humanas, principalmente aquelas em que cada pessoa e os grupos nutrem pela liberdade.

Consequentemente, Hume concorda com os contratualistas que a submissão só pode ser determinada por algum motivo ou interesse forte sobre a vontade.

Porém, a proximidade entre Hume e os contratualistas, de modo especial com Hobbes, no que tange à obediência aos governos conquistados e usurpados se limita a esses aspectos, visto que Hume questiona dois aspectos básicos da motivação para submissão aos governos defendidos pelo pensador contratualista: a) os fundamentos individualistas da promessa de obediência; b) o papel e influência do medo.

a) A crítica aos fundamentos individualistas da promessa de obediência – Por um lado, Hume concorda com Hobbes que a promessa surge nas condições em que a desconfiança mútua prevalece entre os indivíduos. Assim, interessados em satisfazer a si mesmos, os indivíduos estabelecem acordos que gerem atitudes de reciprocidade, criando certos sinais que demonstrem a intenção de honrar tais compromissos. Consequentemente, a promessa funciona como mecanismo de troca condicional de benefícios entre os indivíduos, visto que uma parte estará desobrigada de cumprir aquilo que prometeu, caso a outra não execute a sua parcela de benefícios.

No que se refere à política e ao estabelecimento do Estado, com base nos argumentos acima, Hobbes sustenta que a promessa de obediência também é necessária como forma de legitimação das sociedades estabelecidas pela conquista

e pela usurpação. E que essa promessa de obediência deve ser honrada mesmo sob condições de medo e de ameaça.

Na ausência de qualquer sentimento humanitário e de coletividade, Hobbes aponta que, determinados pela lei natural, pelo egoísmo e o medo, as pessoas são motivadas a preservar a vida e os seus corpos individualmente, prometendo obediência aos usurpadores e conquistadores em troca da manutenção de suas vidas e integridade física.

Ao tratar do fundamento da submissão política no **THN**, Hume concorda com Hobbes que nas situações de guerra cada pessoa tende a se preocupar consigo mesmo. Neste sentido ele afirma:

[...] In a foreign war the most considerable of all goods, life and limbs, are at stake; and as every one shuns dangerous posts, seizes the best arms, seeks excuse for the slightest wounds, the rules of society, which may be well enough observ'd, while men were calm, can now no longer take place, when they are in such commotion (**THN**, 1978, III, II, VIII)¹⁹⁴.

Ao fazer analogia entre as condições de ameaças à vida e integridade física das pessoas seja no momento de conflito entre comunidades como na condição de violência exercida pelos conquistadores e ou usurpadores, infere-se que tanto no primeiro quanto no segundo caso, a preservação de si é a inclinação forte que norteia a conduta das pessoas.

Tal como Hobbes (Cf. **De Cive**, 2004, p. 16; **Do Cidadão**, 2002, p. 31; **Leviathan**, 2008, p. 84-88; **Leviatã**, 1999, p. 107-111), Hume concebe que as pessoas, em primeiro lugar, preocupam-se com a manutenção de suas próprias vidas e de seus corpos e que essa conduta exige delas um mínimo de reflexão para avaliar os riscos que as envolvem em cada uma daquelas situações. Consequentemente, as suas ações não podem ser consideradas respostas mecânicas aos estímulos recebidos, pois elas estão permeadas de sentimentos e de cálculos mentais que lhes orientam em suas decisões e práticas.

¹⁹⁴ [...] Em uma guerra externa, o que está em jogo é o mais importante de todos os bens: a vida e a integridade física; e como todos evitam as posições perigosas, apossam-se das melhores armas, usam como desculpa os ferimentos mais leves, as regras da sociedade, que podem ter sido muito bem observadas quando havia tranquilidade, não têm mais lugar, agora que os homens passam por tamanha comoção (**TNH**, 2001, p. 579).

Embora se tenha destacado a tendência individualista das pessoas frente à coerção exercida pelos governantes, Hume também apresenta uma perspectiva comunitária positiva de reação das pessoas em relação aos governos estabelecidos pela usurpação e ou conquista. Do contrário, não haveria espaço para a agência moral e política em sua filosofia, já que todas as pessoas seriam determinadas e reprimidas tanto em termos psicológicos, quanto comportamentais.

Contrário a essa concepção de Hobbes, Hume não admite que a obediência aos usurpadores e conquistadores fundamente-se apenas em princípios individualistas, muito menos que a obrigação do cumprimento de promessas também seja o fundamento da obrigação de obediência aos governos, pois o fato de ambas as obrigações serem motivadas por interesses naturais não as tornam iguais.

Por um lado, a obrigação do cumprimento de promessa está amparada no interesse próprio do indivíduo que procura obter alguns benefícios em troca de algo. Por outro, a inclinação natural para o estabelecimento obrigação da submissão política está fundamentada na experiência social que possibilita o surgimento de outro tipo de interesse pelo bem público ou preocupação para com a coletividade ¹⁹⁵, a partir da tendência comum de manter a sociedade ordenada e em paz.

Ao longo de diversos textos ¹⁹⁶, Hume insiste no fato de que as pessoas possuem uma experiência social que lhes permitem perceber e reconhecer as vantagens da vida em sociedade, bem como dos benefícios dos governos forjados na vivência de guerras estabelecidas entre comunidades distintas.

Essa experiência ampla de vida social tem seu início no seio da família e se estende até a associação para a guerra com outras comunidades, sendo marcada pelo interesse pela regulação do comportamento e de restrição das inclinações pelo benefício imediato, visando-se a convivência pacífica, ordenada e segura das pessoas (Cf. **TOG**, 1987, I, V, 1-3; **OG**, 2004, p. 135-136).

Como as guerras não são travadas entre indivíduos isolados como pensou Hobbes, e sim entre comunidades já existentes e consolidadas a partir de interesses comuns, torna-se inconcebível pensar que a obrigação de obediência aos usurpadores e conquistadores seja derivada apenas da promessa expressa e

¹⁹⁵ A própria associação de indivíduos para a guerra já demonstra o surgimento de outros sentimentos e interesses diferentes do egoísmo e da parcialidade individualista, voltados para a preservação dos grupos já existentes.

¹⁹⁶ A este respeito conferir **THN**, 1978, III, II, VIII; **TNH**, 2001, p. 579; **FPG**, 1987, I, IV, 1-4; **PPG**, 2004, p. 129-130; **TOG**, 1987, I, V, 1-5; **OG**, 2004, p. 135-137;

isolada de indivíduos que se preocupam apenas em satisfazer a si mesmos (Cf. **FPG**, 1987, I, IV, 6; **PPG**, 2004, p. 131).

O que está em jogo nos conflitos entre comunidades são a paz, a ordem e a segurança da coletividade e não a realização de interesses egoístas de um indivíduo, como ocorre no contratualismo hobbesiano.

Nesse sentido, para Hume, o fato de um indivíduo, numa atitude isolada, prometer obediência aos usurpadores e conquistadores, segundo o interesse de obter vantagem própria - manter sua vida e a integridade do corpo –, não implica que toda a comunidade tenha a mesma compreensão e o mesmo comportamento de submeter-se aos governantes pela promessa expressa.

O fato de um indivíduo prometer obediência aos usurpadores e conquistadores em troca da manutenção da vida e do corpo, segundo Hume, serve apenas como reforço da condição de submissão que usurpadores e conquistadores fazem pesar sobre ele próprio. Logo, tal atitude não pode vincular e muito menos tornar-se um fardo sobre toda a coletividade (Cf. **FPG**, 1987, I, IV, 6; **PPG**, 2004, p. 131).

Por isso, ressalta-se que a legitimação dos governos usurpados e conquistados não pode ser fundamentada no consentimento individual ou de grupos de indivíduos. Requer-se que, segundo um sentimento comum, o conjunto dos membros de uma comunidade reconheça a necessidade de obediência e delibere, tacitamente, por se submeter aqueles governantes. Nas palavras de Hume:

For, *first*, as to *self-interest*, by which I mean the expectation of particular rewards, distinct from the general protection which we receive from government, it is evident that the magistrate's authority must be antecedently established, at least be hoped for, in order to produce this expectation. The prospect of reward may augment his authority with regard to some particular persons; but can never give birth to it, with regard to the public ¹⁹⁷ (**FPG**, 1987, I, IV, 6).

¹⁹⁷ Porque, *primeiro*, em relação ao *interesse pessoal*, aqui entendido no sentido de uma expectativa de recompensas particulares, o que é diferente da proteção geral que recebemos do governo, é evidente que a autoridade do magistrado precisa ser estabelecida previamente, para que possa surgir essa expectativa. A perspectiva de recompensas pode aumentar a sua autoridade sobre algumas pessoas em particular; mas nunca pode lhe dar origem, em relação ao público (**PPG**, 2004, 131). Conferir também **THN**, 1978, III, II, VIII; **TNH**, 2001, p. 580.

b) o papel e influência do medo na obediência nos primórdios dos governos usurpados e ou conquistados – segundo Hobbes, o Estado é artifício estabelecido para solucionar os problemas decorrentes do estado de guerra entre os indivíduos interessados na satisfação de si próprios. Nesse sentido, os indivíduos procuram estabelecer o Estado, voluntariamente, motivados pelos sentimentos de insegurança e de medo de morte que aquela condição de guerra generalizada promove, bem como pelo interesse na preservação de suas vidas e corpos.

No que se refere aos governos usurpados ou conquistados, Hobbes mantém a proposição de que eles dependem do consentimento e promessa de obediência dos indivíduos para se manterem e imporem a autoridade sobre os mesmos. Em sua visão, a motivação para essa prática sustenta-se no medo de morte e na esperança de que, ao se submeterem aos mandos dos usurpadores e conquistadores, eles obtenham a garantia de preservação de suas vidas e corpos.

Embora haja consenso entre Hume e os contratualistas no que tange à ideia de que a condição de guerra facilita e possibilita o estabelecimento de associações entre os indivíduos, para Hume nem toda comunidade é derivada desse princípio, como foi demonstrado no terceiro capítulo.

Hume salienta que, a partir da observação dos fatos e da história, é possível perceber que a condição de guerra gera um tipo específico de comunidade, assim como permite concluir que os primeiros governos não surgiram de conflitos entre indivíduos.

A origem rudimentar da sociedade política sustenta-se nas guerras estabelecidas entre comunidades distintas em que alguém se destacou como liderança capaz de enfrentar os grupos rivais e resolver as contendas internas de sua comunidade ou da derrota dessa comunidade para outra. Logo, em sua gênese rudimentar, os governos foram especificamente militares e criados com objetivos específicos – conferir o capítulo terceiro -, sendo prontamente obedecidos por questões de necessidade (Cf. **OC**, 1987, II, XII, 21-23; **CO**, 2004, p. 672-673) e interesses comunitários (Cf. **TNH**, 1978, III, II, VII; **TNH**, 2001, p. 576).

Hume salienta que nas origens dos governos, a obediência é uma decorrência necessária ao estabelecimento do governo e a uma exigência dos conquistadores que empregam a força militar e argumentação para determinar o comportamento das comunidades, de maneira que eles não esperam e nem

solicitam o consentimento popular (Cf. **OC**, 1987, II, XII, 24-25; **CO**, 2004, p. 674; **TNH**, 1978, III, II, VIII; **TNH**, 2001, p. 583).

Dado que a obediência aos usurpadores e conquistadores torna-se uma prática no seio das comunidades, Hume infere que a autoridade é estabelecida de forma tácita, pois as pessoas não possuíam consciência de que, ao se submeterem ao poder dos usurpadores e conquistadores, estavam conferindo-lhes autoridade e legitimando aquele tipo de instituição. Logo, o consentimento para que uma minoria governe não é dado de modo expresso como Hobbes concebeu, visto que as pessoas sequer possuem noção ou a crença de que o poder dos governantes está fundado em seus consentimentos (Cf. **OC**, 1987, II, XII, 24-25; **CO**, 2004, p. 674).

Visto que não é possível conhecer a natureza intrínseca das coisas, nem os comportamentos e intenções humanas, a complexa noção de poder ou de autoridade só pode ser entendida como produto da imaginação humana que gera crenças, segundo a experiência e a observação, a partir da associação de ideias e sentimentos. Por isso, as idéias de autoridade e de consentimento devem estar sustentadas na experiência de submissão.

O reconhecimento e a consciência de que foi o consentimento e a obediência tácita que sustentaram esses governos ao longo do tempo surge *a posteriori*. Isto é, surgem quando as instituições estão plenamente consolidadas. Só a partir desse estágio histórico do desenvolvimento dos sentimentos e racionalidade humana é possível afirmar que os fundamentos dos governos e da obediência política estão no consentimento das pessoas, tornando-o uma exigência para legitimar e justificar as instituições (Cf. **OC**, 1987, II, XII, 22-25; **CO**, 2004, p. 673-674).

Neste sentido, Hume promove uma inversão metodológica nos argumentos do contratualismo que tomam as ideias de consentimento e de obrigação de obediência como fundamento racional da prática política e não a experiência humana como base para as ideias.

Quando certa comunidade é conquistada por alguma liderança militar de outro grupo, ou ainda, quando um dirigente da própria comunidade estende seu governo para além do período de conflito com outros grupos, era natural que esses primeiros governantes exigissem a obediência do povo, independentemente do seu consentimento expresso. Assim como, em muitos casos, empregassem a força e a

violência para se manter no poder e, conseqüentemente, consolidarem seus governos. Neste sentido, Hume afirma:

Almost all the governments, which exist at present, or of which there remains any record in story, have been founded originally, either on usurpation or conquest, or both, without any pretence of a fair consent, or voluntary subjection of the people. When an artful and bold man is placed at the head of an army or faction, it is often easy for him, by employing, sometimes violence, sometimes false pretences, to establish his dominion over a people a hundred times more numerous than his partizans. He allows no such open communication, that his enemies can know, with certainty, their number or force [...] (OC, 1987, II, XII, 9)¹⁹⁸.

Embora Hume concorde com Hobbes que o medo de morte e penúria física tenha forte influência sobre a vontade dos indivíduos, isso não significa que entre eles haja uma afinidade absoluta nesse aspecto.

Há de se considerar que, para Hobbes, o medo e o interesse pela satisfação de si mesmos são as motivações para que os indivíduos expressem promessa de obediência aos usurpadores e conquistadores. Ao passo que, segundo Hume, as experiências de vida em sociedade antes das guerras com outras comunidades e a própria experiência de agrupamento militar durante a guerra demonstram outro tipo de inclinação das pessoas ao se submeterem aos governos usurpados e conquistados. Nesse sentido, Hume considera que é absurda a tese segundo a qual o medo seja o motivo forte e determinante para a obediência política naquelas condições.

Tanto no **THN** como nos **Essays** pode-se perceber como Hume procura refutar essa tese ao apresentar os fundamentos mentais da submissão aos governos constituídos e salientar a presença do interesse comum dos indivíduos pelo ordenamento social e pela administração da justiça. De modo especial nos ensaios **OC** e **PO**, ele ressalta a diversidade de motivos para a submissão política aos usurpadores e conquistadores, analisando-os de acordo com a realidade de

¹⁹⁸ Quase todos os governos que existem hoje ou dos quais existem registros na história se fundaram na usurpação e na conquista, ou em ambas, sem pretensão alguma de algum consentimento legítimo ou de uma submissão deliberada do povo. Quando, no comando de um exército ou de um partido, encontra-se um homem experimentado e corajoso, muitas vezes se lhe torna fácil, empregando algumas vezes a violência e outras vezes a argumentação, impor seu domínio a um povo cem vezes mais numeroso que seus partidários. Ele corta a liberdade de comunicação, para que seus inimigos não possam saber ao certo o seu número ou sua força [...] (CO, 2004: 668).

cada comunidade e os diversos artifícios utilizados pelos governantes para consolidar a autoridade sobre elas.

Sob esse ponto de vista, a investigação filosófica não se limita à análise generalizada de como o governo surgiu e, a partir dessa explicação, justificar a obediência e a manutenção de governos. Compete a ela, a partir da observação do comportamento humano, apontar as razões pelas quais as comunidades se submetem aos governantes em cada circunstância, em especial nas condições adversas aos seus interesses e vontade dos indivíduos e comunidades.

Neste sentido, nota-se que o domínio de uma pessoa ou um grupo de governantes sobre a maioria de pessoas não envolve apenas práticas de violência física sobre os membros da sociedade, mas também elementos de ordem psicológica que perpassam desde a argumentação, à educação (Cf. **PO**, 1987, II, XIII, 3-4; **OP**, 2004, p. 693) até a ênfase das características da liderança militar que impõe seu comando à comunidade conquistada.

A liderança, em primeiro lugar, chama a atenção das pessoas de uma comunidade pela sua experiência de vida e pela coragem, causando em seus adversários a impressão de que é alguém com capacidade de mando e de estabelecer respeito. Isso ocorre, não só porque usa da violência para impor sua autoridade, mas pela sua competência em convencer as outras pessoas acerca de seu poder (Cf. **TOG**, 1987, I, V, 6; **OG**, 2004, p. 131-132).

Entretanto, além desses elementos relativos à imagem da liderança, Hume destaca que a observação das práticas do governante também tende a reforçar a inclinação popular pela submissão aos usurpadores e conquistadores, gerando nas pessoas a sensação de medo, na medida em que:

[...] He allows no such open communication, that his enemies can know, with certainty, their number or force. He gives them no leisure to assemble together in a body to oppose him. Even all those, who are the instruments of his usurpation, may wish his fall; but their ignorance of each other's intention keeps them in awe, and is the sole cause of his security [...] (**OC**, 1987, II, XII, 9)¹⁹⁹.

¹⁹⁹ [...] Ele corta a liberdade de comunicação, para que seus inimigos não possam saber ao certo o seu número ou sua força; corta as possibilidades de lazer, para que não possam se reunir num corpo que lhe seja contrário; até é possível que todos aqueles que foram vítimas de sua usurpação desejem a sua queda; mas a ignorância em que se encontram das intenções uns dos outros os mantém amedrontados, e aí reside a principal causa da segurança do líder [...] (CO, 2004: 668).

Segundo o trecho, pode-se notar como as operações do entendimento e paixões humanas influenciam o comportamento das pessoas. De um lado, ao pensar o estabelecimento do governo e da submissão nos primórdios das sociedades políticas, deve-se levar em conta que esses artifícios estabelecidos pela força e violência constituíam uma novidade para muitos grupos, requerendo de seus membros uma atenta reflexão acerca do significado das instituições.

A partir do ponto de vista epistemológico de Hume, compreende-se que quando usurpadores e conquistadores impossibilitam o povo de observar e conhecer suas intenções, tais gestos nem sempre se resumem a impedir fisicamente a rebelião e a resistência popular. Eles também visam coibir – ideologicamente - que seus adversários possam conhecer e prever seus atos e, conseqüentemente, venham formular meios de contrariar as suas ordens.

Como toda crença e expectativa humana em relação ao futuro são derivadas do hábito de conjugar fatos observados de modo regular e constante, Hume considera que aquelas práticas dos usurpadores e conquistadores fomentam a ignorância popular em relação ao seu poder. Logo, os sentimentos de insegurança e de falta de perspectiva em relação ao futuro tendem a gerar o medo em relação à conduta dos governantes, levando o povo à submissão²⁰⁰.

Para Hume, o medo só pode influenciar o comportamento das pessoas na medida em que fortalece ou enfraquece as opiniões que as pessoas possuem em relação aos governos, não podendo ser a causa direta da submissão política (Cf. **FPG**, 1987, I, IV, 6; **PPG**, 2004, p. 131-132).

Nesse sentido, não é o medo que gera obediência aos usurpadores e conquistadores, pois ele é resultado da falta do conhecimento mais detalhado e seguro acerca do comportamento dos governantes e dos meios mais apropriados para lhe oferecer resistência e funciona como mecanismo de reforço dos sentimentos de insegurança, o que, conseqüentemente, torna as pessoas mais inclinadas a obedecer ao governo e não lhe oferecer resistência.

²⁰⁰ Hume fundamenta essas ideias nas considerações traçadas no “Livro II” do **THN** sobre o medo. Em termos gerais, o medo é uma paixão direta derivada do sentimento de tristeza gerado por: a) proximidade real de algum mal; b) incerteza quanto a algum evento, impedindo o juízo; c) a imaginação de ocorrência possível de um mal (Cf. **THN**, 1978, II, III, IX; **TNH**, 2001, p. 474-484. Neste sentido, o exemplo do prisioneiro utilizado por Hume no **THN** (Cf. 1978, II, III, IX; **TNH**, 2001, p. 480) e nas **EHU** (Cf. 1975, p. 172, 70; **IEH**, 1980, p. 172) explicita como o alguém que se encontra sob grilhões percorre em seu pensamento uma série de pensamentos acerca de sua condição e de seu futuro. Neste sentido, pode-se inferir que no fenômeno político ocorre o mesmo evento, surgindo daí o medo dos indivíduos e comunidades em relação aos danos que podem sofrer, levando-as, conseqüentemente, a submissão aos usurpadores e conquistadores.

Assim, se elas se submetem aos mandos de usurpadores e conquistadores, isso não é decorrência de passividade ou de determinação absoluta. Pelo contrário, implica uma constante associação de ideias e sentimentos que lhes permitam verificar vantagens e desvantagens de se submeter ou resistir ao governo instituído.

Segundo Hume, uma comunidade torna-se propensa a obedecer aos mandos do governante a partir da conclusão comum de que a submissão é algo necessário para que as pessoas continuem vivendo. E essa consciência e inclinação estão fundamentadas na conjugação das seguintes percepções e sentimentos: a) as imagens de coragem e astúcia do governante; b) o desconhecimento aprofundado das intenções do governante; c) a insegurança acerca do futuro, d) o sentimento de medo derivado dos fatores anteriores; e) a forte inclinação natural pela preservação da vida e do corpo.

Segundo essa linha de raciocínio e conjugação de ideias e sentimentos, Hume considera que é mais vantajoso para as comunidades se submeterem ao poder dos governantes que lhes oferecer resistência. A esse respeito ele afirma no ensaio **PO**:

[...] And here I must confess, that I shall always incline to their side, who draw the bond of allegiance very close, and consider an infringement of it, as the last refuge in desperate cases, when the public is in the highest danger, from violence and tyranny. For besides the mischiefs of a civil war, which commonly attends insurrection; it is certain, that, where a disposition to rebellion appears among any people, it is one chief cause of tyranny in the rulers, and forces them into many violent measures which they never would have embraced, had every one been inclined to submission and obedience. Thus the *tyrannicide* or assassination, approved of by ancient maxims, instead of keeping tyrants and usurpers in awe, made them ten times more fierce and unrelenting; and is now justly, upon that account, abolished by the laws of nations, and universally condemned as a base and treacherous method of bringing to justice these disturbers of society (**PO**, 1987, II, XIII, 3)

²⁰¹

²⁰¹ [...] E devo confessar aqui que sempre darei preferência à opinião daqueles que respeitam muito rigorosamente os laços da fidelidade e consideram a sua infração como um último refúgio, naqueles casos desesperados em que o povo se encontra sob o risco iminente de se tornar vítima da violência e da tirania. Por que além dos malefícios da guerra civil, geralmente provocados pela insurreição, é seguro que o surgimento, em qualquer povo, de uma inclinação para a rebeldia é sempre um dos motivos principais da tirania dos dirigentes, já que estes se vêem forçados a tomar diversas medidas violentas, de que sequer cogitariam se todos tendessem para a submissão e a obediência. Por conta disso, o *tiranicidio* ou assassinato, aprovado por máximas antigas, longe de amedrontar os tiranos e usurpadores, torna-os, ao contrário, dez vezes mais cruéis e impiedosos; por isso, ele foi justamente abolido pelas leis das nações e condenado universalmente como um sistema vil e traiçoeiro de justificar os arruaceiros da sociedade (**OP**, 2004: 693).

Ora, se a decisão por se submeter ou resistir aos conquistadores e usurpadores é estabelecida a partir dos princípios da natureza humana, Hume se vale dessa perspectiva para tomar partido em relação ao debate político de Hobbes e Locke sobre a resistência e a revolução.

Nesse sentido, tal como no contratualismo de Hobbes, verifica-se que toda a argumentação de Hume sobre os motivos para a submissão e a avaliação de vantagens e desvantagens da resistência torna-se jogo de retórica para que ele se manifeste contra a rebelião e ao tiranicídio (Cf. **PO**, 1987, II, XIII, 3-4; **OP**, 2004, p. 693).

Contudo, ainda que Hume seja teórico da manutenção do estado estabelecido, deve-se ter clareza da distinção entre as suas proposições político-filosóficas das posições partidárias que ele toma em relação aos problemas de autoridade que se vivia na Inglaterra de sua época.

Não restam dúvidas de que a situação política inglesa e os princípios teóricos adotados pelos partidos políticos de sua época o influenciam em sua teoria, pois seria ingênuo da sua parte rejeitar indiferença e não se posicionar politicamente em relação aos conflitos pelo poder em seu país.

Porém, o fato de Hume compreender que a submissão é mais vantajosa, mesmo no caso dos governos tirânicos, não contradiz a sua tese de que, em cada circunstância pessoal e comunitária e segundo a inclinação geral pela preservação, cada comunidade deve tomar a resolução de se submeter ou não à autoridade de usurpadores ou conquistadores. Por isso ele também se posiciona contrário a obediência passiva no **THN**:

[...] Those who took up arms against *Dionysius* or *Nero*, or *Philip the second*, have the favour of every reader in the perusal of their history; and nothing but the most violent perversion of common sense can ever lead us to condemn them. 'Tis certain, therefore, that in all our notions of morals we never entertain such an absurdity as that of passive obedience, but make allowances for resistance in the more flagrant instances of tyranny and oppression. The general opinion of mankind has some authority in all cases; but in this of morals it is perfectly infallible. Nor is it less infallible, because men cannot distinctly explain the principles, on which it is founded. Few persons can carry on this train of reasoning: 'Government is a mere human invention for the interest of society. Where the tyranny of the governor

removes this interest, it also removes the natural obligation to obedience [...] (THN, 1978, III, II, IX)²⁰².

Por conseguinte, da mesma forma que pelo interesse comum das pessoas se fixou a convenção acerca das regras de justiça, a propensão comum pela preservação da vida e da integridade física gera a submissão aos usurpadores e ou conquistadores. Muito embora, com o diferencial de que a submissão política ocorre noutras circunstâncias e segundo motivações diversas daquelas que conduziram o povo a estabelecer as regras de justiça e a se submeter aos governos criados pela ascensão para regular os conflitos internos à comunidade.

Enfim, conclui-se que a submissão política implica uma gama de sentimentos e reflexões sobre a utilidade e efeitos imediatos e necessários desse gesto. Logo, enquanto produto dos princípios da natureza humana, ela é determinada por inclinações refletidas e conscientes das pessoas e não poder ser vinculada à passividade e à indiferença das mesmas.

5.2 - A motivação para a obediência política aos governos atuais

Ao investigar os fundamentos da obediência política nos primórdios do governo, Hume enfatiza suas características primitivas e rústicas, demonstrando que, dentro de uma perspectiva histórica, tanto as instituições como as razões para obedecer à autoridade dos governantes sofreram modificações. Consequentemente, os motivos que levaram à submissão no passado não são válidos nos governos atuais. Desse modo, é preciso mais uma vez recorrer à natureza humana para encontrar os fundamentos da obediência aos governos atuais.

²⁰² [...] Os homens que pegaram em armas contra *Dionísio, Nero* ou *Felipe II* têm a simpatia de todos aqueles que lêem sua história; só a mais violenta perversão do bom senso poderia nos levar a condená-los. É certo, portanto, que, em nenhuma de nossas noções morais sustentamos um tamanho absurdo como o da obediência passiva; ao contrário, permitimos a resistência nos casos mais flagrantes de tirania e opressão. A opinião geral dos homens tem alguma autoridade em todos os casos; mas no caso da moral, é absolutamente infalível. E não é menos infalível apenas porque os homens não conseguem explicar distintamente os princípios em que se baseia. Poucas pessoas são capazes de formar essa cadeia de raciocínios: “o governo é uma mera invenção humana no interesse da sociedade; quando a tirania do governante contraria esse interesse, suprime a obrigação natural da obediência [...]” (TNH, 2001: 592).

A partir desse ponto de vista, Hume traça outra crítica profunda à teoria do contrato original (Cf. **OC**, 1987, I, XII, 3; **CO**, 2004, p. 662-663). Se por um lado, Hobbes e Locke conceberam que o contrato seria a única fórmula – de certo modo mágica e instantânea - pela qual se promove a passagem do estado natural para o civil em todo lugar e época, mantendo-se como princípio norteador para as gerações futuras. Noutra perspectiva, Hume refuta essa concepção ao demonstrar que, de modo mais plausível e verificável na história, as instituições jurídicas e políticas foram fixadas de modo rudimentar (Cf. **TOG**, 1987, I, V, 6; **OG**, 2004, p. 138; **OC**, 1987, I, XII, 5-6; **CO**, 2004, p. 665), sendo aperfeiçoadas pelos seres humanos ao longo do tempo.

Nas seções anteriores foi ressaltado como as motivações e interesses para se submeter aos governos são distintas e condicionadas pelas circunstâncias e condições em que as sociedades políticas foram estabelecidas (Cf. **OC**, 1987, I, XII, 5-6; **CO**, 2004, p. 665). O que significa que não se pode deduzir que as motivações para a obediência aos governantes eleitos pela comunidade sejam as mesmas razões pelas quais se submete ao governo fundado pela usurpação ou pela conquista no momento de sua instituição ou noutros momentos.

Nos primórdios da sociedade política, os fatores que propiciaram o estabelecimento dos governos foram as guerras externas e os conflitos internos experimentados por certas comunidades, de maneira que, naquelas circunstâncias, a autoridade teve caráter militar para atender às necessidades próprias daqueles grupos.

Só posteriormente elas foram transformadas em governos civis a partir do desenvolvimento de novos fatores inexistentes noutros momentos da história. Neste sentido, Hume afirma no **THN**: “[...] Camps are the true mothers of cities; and as war cannot be administered, by reason of the suddenness of every exigency, without some authority in a single person, the same kind of authority naturally takes place in that *civil government, which succeeds the military* ²⁰³ [...]” (**THN**, 1978, III, II, VIII) ²⁰⁴.

²⁰³ “[...] Os acampamentos guerreiros são o verdadeiro pai das cidades; e como, em razão da urgência de cada situação, a guerra não pode ser administrada sem que a autoridade esteja concentrada em uma pessoa, é natural que o mesmo tipo de autoridade reapareça no *governo civil que sucede o militar* [...]” (**TNH**, 2001: 580). Itálico meu.

²⁰⁴ Aparentemente, o trecho citado pode promover a aproximação de Hume com o argumento hobbesiano de que a condição natural da guerra generalizada entre os indivíduos e o medo de morte decorrente dela são os princípios simultâneos tanto da sociedade civil como do Estado. Entretanto,

Nota-se que no início do governo a autoridade tinha caráter militar e era exercido por uma pessoa. Mesmo sendo mantido o mando de uma única pessoa, com o passar do tempo, o governo adquiriu caráter de poder político, exigindo das pessoas a mesma obediência requerida naquele outro tipo de comando.

Quais seriam então os motivos para as pessoas das comunidades manterem-se fiéis aos governos ao longo do tempo? Por que as pessoas se submetem aos governos atuais se seus antepassados não as vincularam ao compromisso de obediência?

Hume recusa a perspectiva de Locke no que tange à legitimação dos governos atuais por meio do consentimento individual das pessoas quando elas se tornam adultas e livres para assumir suas próprias responsabilidades.

Sua resposta para o problema da submissão aos governos atuais é dada, então, a partir da consideração de que as pessoas já nascem sob governos estabelecidos. Por isso, da mesma forma que o povo não foi consultado ou exprimiu promessa de obediência na sua origem, nos governos atuais é requerida tanta submissão popular quanto na época de sua instituição, sem haver aí qualquer tipo de promessa explícita de obediência.

Como as pessoas já nascem submetidas à autoridade de certos governos, esse poder não depende do consentimento popular expresso, Hume evoca as opiniões como fundamento da autoridade e obediência política aos governos consolidados.

No terceiro capítulo tratou-se da questão das opiniões e sua importância para a geração do consentimento político, bem como se verificou que, para Hume, os governos são sustentados e obedecidos a partir dos juízos formulados e paixões experimentadas pelo povo durante o mando da minoria governante (Cf. **FPG**, 1987, I, IV, 2-3; **PPG**, 2004, p. 129).

As opiniões acerca dos governos podem ser de dois tipos, a saber: **a) opinião de interesse; b) opinião de direito.**

essa identidade de ideias não é ampla, e, no caso de Hume, refere-se apenas à circunstâncias estritas que motivam, especificamente, o estabelecimento da sociedade política. Neste sentido, tem-se ressaltado neste trabalho que para Hume: a) a sociedade civil surge de motivações diferentes da sociedade política; b) a sociedade política não é necessária de modo absoluto e universal; c) o governo surge como mecanismo de administração das regras de justiça já consolidadas nas comunidades.

Sobre as mudanças nos governos e reinos, conferir também **OC**, 1987, II, XII, 10-14; **CO**, 2004, p. 669.

A opinião de interesse demonstra o caráter mais ativo das pessoas na constituição do governo e da obediência a ele, já que ela consiste na avaliação e julgamento que o povo faz dos benefícios da sua implantação, adquirindo assim fortes motivos para se submeter aos governantes.

No que se refere à opinião de direito, ela se divide em direito ao poder e direito à propriedade (Cf. **FPG**, 1987, I, IV, 3; **PPG**, 2004, p. 130).

A opinião de direito ao poder favorece a estabilidade dos governos a partir da compreensão popular de que os governantes adquirem direito de mando na medida em que exercem a autoridade durante um longo período de tempo. Ao passo que: “It is sufficiently understood, that the opinion of right to property is of moment in all matters of government [...]” (**FPG**, 1987, I, IV, 4)²⁰⁵, já que compete ao governo resolver os conflitos relacionados ao acúmulo de bens.

Tais opiniões determinam toda a reflexão, sentimentos e práticas das pessoas em relação aos governantes, possibilitando a obediência política e a legitimação dos governos, assim como influenciam a deliberação de quem deve ser o governante. Em outros termos, o problema da submissão aos governantes e da legitimação de governos é fortemente influenciada pelas opiniões que as pessoas possuem em relação aos governantes e à própria sociedade política.

Nesse sentido, ressalta-se no **THN** que a obediência política também é demarcada pela reflexão da seguinte questão: “[...] *to whom it is due, and whom we are to regard as our lawful magistrates?* [...]” (**THN**, 1978, III, II, X)²⁰⁶.

Hume não parece se preocupar muito acerca de quem deve ser ou não governante, tendo em vista que o que lhe importa é a estabilidade e manutenção da sociedade política. Por isso, independente de quem seja o governante, o que se deve levar em conta é o fato de que o governo possui existência própria e que promove benefícios.

Como no decorrer do tempo o governo manteve sua função de administrar a justiça e redirecionar interesses imediatos das pessoas, o hábito de se viver sob o mando de uma liderança proporciona a consciência de suas vantagens, da necessidade de mantê-lo e de se submeter aos seus ditames. Em outros termos, as práticas dos governantes em prol da satisfação dos interesses das pessoas

²⁰⁵ “da maior relevância em todas as questões relacionadas com o governo” (**PPG**, 2004: 130).

²⁰⁶ “a quem devemos tal submissão; quem devemos considerar nossos magistrados legítimos?” (**TNH**, 2001: 593).

tendem a gerar e fortalecer o interesse delas pela sua manutenção e estabilidade, dispondo-se a obedecê-lo de modo regular.

Por isso, a legitimação dos governos e a submissão a eles sustentam-se nas opiniões de direito de governo que surgem por meio dos seguintes fatores: a) a posse prolongada do poder político; b) a posse atual do governo; c) a conquista; d) a sucessão; e) o direito positivo.

a) A posse prolongada do poder político: como o governo foi estabelecido de forma rudimentar, Hume considera que a manutenção do governo nas mãos de uma pessoa ou grupo de pessoas por um longo período de tempo influencia o julgamento que as pessoas possuem em relação aos governos, elas se tornam inclinadas a consolidar a sociedade política como instituição perene. Como consequência natural dessa inclinação, a submissão política também se solidifica como prática comum e habitual das pessoas. Por isso Hume afirma:

The *first* of those principles I shall take notice of, as a foundation of the right of magistracy, is that which gives authority to almost all the establish'd governments of the world: I mean, *long possession* in any one form of government, or succession of princes. 'Tis certain, that if we remount to the first origin of every nation, we shall find, that there scarce is any race of kings, or form of a commonwealth, that is not primarily founded on usurpation and rebellion, and whose title is not at first worse than doubtful and uncertain. Time alone gives solidity to their right; and operating gradually on the minds of men, reconciles them to any authority, and makes it seem just and reasonable. Nothing causes any sentiment to have a greater influence upon us than custom, or turns our imagination more strongly to any object. When we have been long accusom'd to obey any set of men, that general instinct or tendency, which we have to suppose a moral obligation attending loyalty, takes easily this direction, and chuses that set of men for its objects. 'Tis interest which gives the general instinct; but 'tis custom which gives the particular direction (**THN**, 1978, III, II, X)²⁰⁷.

²⁰⁷ O primeiro princípio que analisarei como fundamento do direito de magistratura é aquele que dá autoridade a quase todos os governos estabelecidos no mundo. Refiro-me à posse prolongada em uma determinada forma de governo ou sucessão de príncipes. Certamente, se retrocedermos até a origem de cada nação, descobriremos que não há quase nenhuma linhagem de reis ou comunidade política que não tenha sido primeiramente fundada na usurpação e na rebelião, e cujo direito não tenha sido de início mais que duvidoso e incerto. Só o tempo dá solidez a esse direito; e, agindo gradativamente sobre a mente dos homens, leva-os a aceitar qualquer autoridade, que acaba por lhes parecer justa e razoável. Nada faz um sentimento ter sobre nós maior influência, e nada dirige nossa imaginação mais fortemente para um objeto determinado, que o costume. Quando estamos há muito tempo acostumados a obedecer um certo grupo de pessoas o instinto ou tendência geral que temos a supor que existe uma obrigação moral acompanhando a obediência civil toma facilmente essa direção e escolhe esse grupo como seu objeto. É o interesse que produz o instinto geral, mas é o costume que imprime a ele uma direção particular (TNH, 2001: 595-596).

Enquanto princípio da natureza humana, o costume guia a vida humana tanto na produção do conhecimento e expectativa em relação os fatos naturais como nos assuntos humanos, de maneira que, em termos políticos, a posse prolongada do poder político por algumas pessoas influencia a mente do povo no que tange ao direito ao poder político e obediência.

Pelo costume o povo adquire consciência de que a obediência é uma exigência dos governantes e uma necessidade da sua época, assim como nos tempos de outrora, dispondo-se a obedecer e legitimar a sociedade política em que nasceu, sem que expresse qualquer tipo de promessa pública de adesão e submissão a eles.

Por essa via interpretativa, discorda-se da análise de FORMIGARI (Cf. 1975, p. 18-19) acerca do costume. Se para ela, o hábito de obedecer aos governantes é sinônimo de comodismo, conformação e de indiferença aos fatos políticos, compreende-se que o costume é princípio do entendimento humano que faculta às pessoas a reflexão acerca daquilo que se faz necessário para o bem da comunidade e de si mesmas.

Se as pessoas obedecem ao governo, isso não ocorre porque elas sejam acomodadas e indiferentes. Mas porque se compreende e se reconhece que o governo foi criado e mantido com a função de reorientar os interesses das pessoas para o seguimento das regras de justiça e que cada pessoa deve, então, se submeter para ver realizados os fins para as quais o governo foi estabelecido. Por isso, Hume entende que seria trabalho desnecessário estabelecer instituições com aquelas tarefas, se ao mesmo tempo se pretendesse limitar seu poder de atuação com cláusulas contratuais que legalizem o direito a resistência aos governantes.

No processo gradativo de aperfeiçoamento do ser humano e das instituições no tempo, Hume compreende que, a partir do costume de obedecer aos governantes, o povo adquire consciência acerca de uma cadeia necessária de eventos políticos, a saber: que a sociedade para ser mantida precisa do respeito pela regras de justiça e que o governo é instrumento para fazer com que pessoas honrem os compromissos assumidos, devendo, para tanto, ser respeitado em qualquer época.

Tais considerações podem ser constatadas também nos **Essays**. Neles, Hume aponta que a obediência política também é derivada do processo

educativo que gera a consciência acerca da necessidade da estabilidade do governo como meio para a realização de seus interesses²⁰⁸.

Ao procurar realizar seus objetivos de reorientar interesses, o governo procura inculcar nos seus súditos a necessidade da obediência política, não para que ele mesmo se realize, mas para a realização dos interesses das pessoas. Consequentemente, a vivência sob um governo prolongado proporciona a visão popular que a estabilidade do governo é algo necessário e que isso se faz mediante a prática inquestionável de submissão aos governantes, como uma obrigação moral. Por isso, Hume afirma no ensaio **OC**:

[...] We find also, every where, subjects, who acknowledge this right in their prince, and suppose themselves born under obligations of obedience to a certain sovereign, as much as under the ties of reverence and duty to certain parents. These connexions are always conceived to be equally independent of our consent, in PERSIA and CHINA; in FRANCE and SPAIN; and even in HOLLAND and ENGLAND, wherever the doctrines above-mentioned have not been carefully inculcated. Obedience or subjection becomes so familiar, that most men never make any enquiry about its origin or cause, more than about the principle of gravity, resistance, or the most universal laws of nature. Or if curiosity ever move them; as soon as they learn, that they themselves and their ancestors have, for several ages, or from time immemorial, been subject to such a form of government or such a family; they immediately acquiesce, and acknowledge their obligation to allegiance [...]. (**OC**, 1987, II, XII, 7)²⁰⁹.

b) A posse atual do governo: embora Hume insista que o tempo seja um dos fatores mais influentes na consolidação das sociedades políticas e da

²⁰⁸ Neste sentido, como contraponto à interpretação de FORMIGARI (Cf. 1975, p. 18-19), que vê a educação como instrumento para inculcar princípios morais e para legitimar o poder ou regime vigente, CARRIVE (Cf. 1969, p. 377-379); CHARRON (Cf. 1995, p. 181-183) e LE JALLÉ (Cf. 1999, p. 115-117) consideram que a educação é importante elemento de reforço da obediência política, na medida em que refina as disposições humanas e estimula as paixões naturais - voltadas para o bem público -, fazendo com que se perceba que este é mais vantajoso.

²⁰⁹ [...] Em toda parte encontramos também súditos que reconhecem esse direito [governar] de seu príncipe, considerando que já nasceram submetidos à obrigação de obediência e respeito a seus pais. Essas relações são sempre concebidas de forma independente de nosso consentimento, da mesma forma na PÉRSIA ou na CHINA, na FRANÇA ou na ESPANHA, e até mesmo na HOLANDA ou na INGLATERRA, em toda parte onde as doutrinas acima referidas [contratualismo] não foram cuidadosamente inculcadas. A obediência e a submissão se tornam uma coisa tão costumeira que os homens, em sua maioria, jamais procuram investigar as suas origens ou causas, tal como ocorre em relação à lei da gravidade, ao atrito ou às leis mais universais da natureza. Ou então, se sentem em algum momento tal curiosidade, logo se conscientizam de que eles próprios e seus antepassados têm estado sujeitos, já há várias épocas e desde tempos imemoriais, a determinada forma de governo ou a uma determinada família, conformam-se prontamente, reconhecendo a sua obrigação de fidelidade (**CO**, 2004: 666-667).

obediência aos governantes, ele também reconhece que, embora os governos atuais não tenham o referido reforço do tempo, a autoridade pode ser mantida e reconhecida como necessária pelas pessoas que nascem e ou já se encontram sob seu mando.

Se no caso da posse prolongada, a obediência ao governo sustenta-se no costume de se submeter ao governante num longo período de tempo, no caso da posse atual do governo o tempo não pode ser utilizado como elemento fundante da submissão.

Por isso, no caso e circunstância da posse atual do governo é preciso recorrer mais uma vez aos princípios do entendimento e paixões humanas para encontrar o fundamento da submissão.

Independente do tempo, Hume considera que nos dois eventos, a constância é o princípio que norteia a possibilidade de associar o exercício prático do governo com o direito de permanência em seu exercício.

Ao contrário de Hobbes e Locke que conceberam o poder como potencial ou uma entidade com existência própria nos indivíduos, podendo ser transferido para outrem, Hume entende que a força ou autoridade nada mais é que a possibilidade de fazer algo por atos constantes (Cf. **EHU**, 1975, VII, 48-57; **IEH**, 1980, p. 159-164), de maneira que não pode ser alienado.

Nessa perspectiva, as pessoas se submetem aos governos atuais porque neles há a mesma exigência constante de obediência dos outros governos. Isso quer dizer que, mesmo que surja um novo governante, a obediência a ele é uma necessidade estabelecida pelo exercício da sua autoridade. Nas palavras de Hume:

When there is no form of government establish'd by *long* possession, the *present* possession is sufficient to supply its place, and may be regarded as the *second* source of all public authority. Right to authority is nothing but the constant possession of authority, maintain'd by the laws of society and the interests of mankind; and nothing can be more natural than to join this constant possession to the present one, according to the principles above-mention'd [...] (**THN**, 1978, III, II, X) ²¹⁰.

²¹⁰ Quando não há uma forma de governo estabelecida por uma *posse prolongada*, a *posse atual* preenche seu lugar, podendo por isso ser vista como a segunda fonte de toda autoridade pública. O direito à autoridade não é senão a posse constante da autoridade, mantida pelas leis da sociedade e pelos interesses dos homens; e nada pode ser mais natural que acrescentar essa posse constante à posse atual, de acordo com os princípios acima mencionados (**TNH**, 2001: 596-597).

Porém, ainda que o direito à autoridade do governo esteja fundamentado na constância de seu exercício, Hume também explicita que ele só pode ser mantido e reconhecido “[...] by the laws of society and the interests of mankind [...]” (THN, 1978, III, II, X)²¹¹. Isto é, a ação contínua dos governos atuais tende a estabelecer o direito à autoridade política, na medida em que se pode associar e avaliar os valores e benefícios que suas práticas ocasionam para as pessoas de uma comunidade.

Compreende-se assim que quem não exerce o poder de forma constante não pode exigir o direito de governo e exigir obediência popular, pois não satisfaz as leis comunitárias e nem os interesses humanos.

Neste sentido, HAAKONSSSEN (Cf. 1994, p. xxvii - xxix) interpreta que os governos atuais são legitimados e obedecidos pela regularidade que eles proporcionam nos comportamentos humanos, principalmente por meio da administração das regras de justiça que concretizam os interesses das pessoas.

Se o governo tem a função de promover a estabilidade social, fazendo as pessoas cumprirem as regras de justiça e se interessarem pelos bens mais distantes e duradouros, a obediência e o direito de governo independe do tempo de duração do governo. Basta apenas que o governante exerça sua autoridade de forma constante para que o povo reconheça o seu direito à autoridade e se disponha a submeter a ele.

c) O direito de governo pela conquista: ao longo deste trabalho tratou-se da origem do governo a partir da conquista e se enfatizou os fatores passionais que favorecem o reconhecimento desse tipo de governo pelo povo.

Nas sociedades em que a autoridade foi estabelecida pela conquista percebe-se que a obediência sucede porque as pessoas reconhecem a existência do direito de governo por dois fatores: a) a constância do exercício do poder; b) os sentimentos de honra e glória que surgem nas pessoas ao observarem os gestos dos conquistadores.

O primeiro fator, como bem reconhece Hume, é semelhante ao da posse atual da autoridade política por um governante, ou seja, é o exercício constante do poder que influencia a vontade das pessoas no sentido de se

²¹¹ “pelas leis da sociedade e pelos interesses dos homens” (TNH, 2001: 597).

submeterem aos governantes, pois, dessa regularidade podem inferir que o governante tem direito a posse do poder.

Contudo, no caso da conquista, a opinião de direito ao poder político é reforçado e determinado pelo fato das pessoas reconhecerem no conquistador alguém digno de honra e de glória, ou seja, por meio da conquista, os governantes tornam-se amados pelo povo, tendo em vista que a sua prática imprime nele sentimentos de estima e de aprovação.

Ao associar o sentimento de honra e glória pela conquista da comunidade, com o exercício da autoridade, as pessoas reconhecem que o governante tem direito de governar, dispondo-se a obedecê-lo e a legitimar a sociedade política atual.

d) O direito de governo pela sucessão: como a sociedade política foi aprimorada e adquiriu estabilidade ao longo do tempo, Hume aponta o surgimento de outro dilema político relativo acerca de quem deve ser o governante e da obediência nas circunstâncias de morte do antigo chefe da sociedade.

Embora Hume não seja explícito ou apenas seja restritivo em sua reflexão sobre a sucessão noutras formas de governo, pode-se perceber que esse problema restringe-se às comunidades que adotam a monarquia como forma de governo, visto que ela está fundamentada na hipótese de que o poder político pode ser herdado pelos filhos dos monarcas.

Também nesse caso, entende-se que a autoridade de pessoas da família do ex-dirigente político e a legitimação desse tipo de governo deve se sustentar nos princípios da natureza humana que determinam a formulação de opiniões ou juízos de direito de governo pela sucessão.

É a associação entre a percepção das qualidades da autoridade exercida pelo antigo monarca que possibilitam a expectativa em relação ao governo de seus filhos, já que a sociedade experimentou os benefícios da estabilidade social sob o mando daquele e espera que o mesmo suceda com a autoridade nas mãos de um de seus herdeiros.

Outro fator que influencia a legitimação dos governos e obediência aos governantes que herdaram o trono é a perspectiva da vantagem de se ter uma linhagem definida de governantes, evitando-se a disputas pelo poder político e a instabilidade social.

Para Hume, a opinião ou preferência popular pela sucessão no governo é derivada de uma série de motivos, dentre os quais ele destaca:

[...] The presum'd consent of the father, the imitation of the succession to private families, the interest, which the state has in chusing the person, who is most powerful, and has the most numerous followers; all these reasons lead men to prefer the son of their late monarch to any other person (TNH, 1978, III, II, X)²¹².

e) O governo segundo o direito positivo: Hume apresenta o direito positivo como a quinta e última forma de legitimação da sociedade e autoridade política.

Como as regras de justiça não possuem valor desvinculado das condições concretas de vida das pessoas e das comunidades, elas são consideradas respostas criativas dos seres humanos aos problemas enfrentados pelas comunidades no decorrer do tempo, ou seja, da das circunstâncias históricas e sociais de cada grupo.

Assim, visto que as regras de justiça, as origens do governo e as motivações para se submeter aos governantes são relativas às experiências específicas de cada comunidade, as leis fundamentais da sociedade política que regulamentam a forma de governo e a sucessão dos governantes também são estabelecidas *a posteriori* pela comunidade, a partir da avaliação daquilo que ocorre em seu seio.

Nesse sentido, ressalta-se que o direito positivo só pode ser evocado como fundamento da legitimidade de um governo e de submissão a ele, após certas condições ou etapas históricas de desenvolvimento humano e social.

Primeiro se faz necessário que as comunidades vivam sob a autoridade constante de algum governo e que as pessoas conheçam e se interessem, de forma comum, pelos benefícios do governo, de modo que, por tal interesse individual comum ou convenção, elas se disponham a obedecê-lo.

²¹² O presumível consentimento do pai, a imitação do processo de sucessão em famílias privadas, o interesse do Estado em escolher a pessoa mais poderosa e com o maior número de seguidores – todas essas razões fazem com que os homens prefiram o filho de seu ex-monarca a qualquer outra pessoa (TNH, 2001: 598-599).

No segundo momento, os governos são consolidados e legitimados pelo hábito de viver sob um governo e pelas opiniões de direito elaboradas pelas pessoas que reconhecem neles instrumentos capazes de reorientar interesses, determinando os meios pelas quais o poder político será ocupado e exercido.

Neste sentido, prevalece nessa experiência do governo apenas a obrigação natural de obediência aos governantes, considerada como efeito necessário do estabelecimento do mesmo.

Como uma obrigação moral deve estar sustentada na obrigação natural, Hume considera que a obrigação moral da obediência política surge da experiência e avaliação dos benefícios do governo para a sociedade, bem como das consequências do respeito ou desrespeito da autoridade estabelecida.

Salienta-se, assim, o estabelecimento de outra ordem de motivação para obrigação da obediência política - distinta do mero interesse em satisfazer aos interesses egoístas do indivíduo. Ao contemplar e avaliar as práticas de desrespeito à autoridade política, as pessoas adquirem a consciência dos prejuízos desse tipo de conduta para ordem, segurança e paz social, tornando-a objeto de reprovação e de inconveniência para a convivência social.

Surge assim uma nova convenção derivada do interesse em comum das pessoas para a regulação dos comportamentos, tornando a obediência ao governo uma obrigação moral, ou seja, como costume incentivado e aprovado pela comunidade no sentido de se conquistar a estabilidade social.

Para que a obediência ao governo se torne obrigação moral, ou seja, em objeto de aprovação ou reprovação pela comunidade, se faz necessário o estabelecimento de nova convenção, diferente daquela que consolidou a sociedade política.

O mesmo raciocínio é utilizado por Hume para demonstrar que somente no terceiro momento do desenvolvimento histórico das instituições surgiu a preocupação com a elaboração de leis positivas, tornando a obediência política uma obrigação legal, bem como determinando as formas de governo a serem adotadas pela comunidade e os mecanismos de sucessão dos governantes.

Se Hobbes e Locke pensaram que o direito natural e o contrato em forma de lei positiva são os fundamentos primários e fortes da autoridade, por outro,

Hume concebe que o direito positivo é apenas artifício ²¹³ criado para manter a estabilidade social a partir das práticas habituais e consciência dos seres humanos.

Da mesma forma que as opiniões de direito legitimam os governos, elas também estabelecem o poder legislativo, responsabilizando-o pela elaboração das regras da sociedade política, de modo especial aquelas relativas à forma de governo e a sucessão.

Porém, Hume considera que o direito positivo pode perder a força e a sustentação das opiniões quando o poder legislativo, de modo inesperado, toma a resolução de modificar a forma de governo consolidada “[...] for many centuries on a certain system of laws, forms, and methods of succession [...]” (THN, 1978, III, II, X) ²¹⁴.

Neste caso, embora Hume não seja explícito, ele parece apontar que aquela ação do poder legislativo coloca em risco a estabilidade social, visto que o povo se sente desobrigado a legitimar e submeter-se ao novo modo de governo que não se encontra fundamentado em suas opiniões.

A solução para o risco a instabilidade social e política encontra-se em duas possibilidades: a) a criação de leis fundamentais inalteráveis para a sociedade política, b) a disposição popular de seguir o novo regime a partir da avaliação de sua vantagem para o bem público

Para Hume, uma das formas de se evitar essa espécie de golpe do poder legislativo em relação à forma de governo e sua sucessão está na elaboração de leis fundamentais da sociedade política que resguardem a estabilidade social e política do grupo de forma inalterável.

Por essa via, as leis fundamentais tornam positivas as formas de governo consolidadas e legitimadas ao longo do tempo pelas opiniões de direito, conferindo à autoridade e à obediência política o caráter de obrigação moral e legal.

O direito positivo torna-se, assim, um artifício com poder reconhecido de manutenção e estabilidade da sociedade, mesmo que com a ocorrência de sucessão de diferentes pessoas no exercício do governo. Em outros termos, ainda

²¹³ Razão pela qual ARAÚJO considera que o direito ao poder político, como qualquer outro direito na filosofia de Hume, é adventício, ou seja, determinado historicamente (Cf. 1995, p. 53-57).

²¹⁴ “por muitos séculos com base num determinado sistema de leis, formas e métodos de sucessão” (TNH, 2001: 601).

que se promova a sucessão de governantes, a forma de governo é mantida e estabilizada pelo direito positivo.

Contudo, o direito positivo não é absoluto e amplo, visto que as leis não podem determinar limites para os poderes políticos ou para as ações dos governantes, bem como, em muitos casos, não pode delimitar de forma absoluta quem tem ou não direito a sucessão do governo. Principalmente quando há conflitos entre as opiniões acerca de quem tem o direito de governar.

Como o direito positivo não soluciona todos os problemas da vida comunitária e ele é resultado das opiniões de direito, a adesão ou não ao novo sistema de leis e à autoridade estabelecida por ele, depende da “[...] evident tendency to the public good [...]” (TNH, 1978, III, II, X)²¹⁵.

Isto significa que a adesão e submissão ao novo sistema de leis dependem da avaliação e comparação dos benefícios que ele pode promover em relação ao antigo, tornando as pessoas inclinadas a ele. Muito embora, quando as pessoas percebem que eles não proporcionam nenhuma vantagem pública adicional em relação ao antigo sistema de leis, elas preferem manter aquela forma de governo já consolidada, visto que já conhecem e podem confiar nos resultados de sua atuação. Por isso, Hume afirma:

[...] Where the public good does not evidently demand a change; 'tis certain, that the concurrence of all those titles, *original contract, long possession, present possession, succession, and positive laws*, forms the strongest title to sovereignty, and is justly regarded as sacred and inviolable [...] (TNH, 1978, III, II, X)²¹⁶.

Essa reflexão aproxima-se com as interpretações de RODRÍGUES (Cf. 2000, p. 265-268) e GOYARD-FABRE (Cf. 1998, p. 359-362) segundo as quais a autoridade política e a obediência estão fundamentadas nos motivos internos à natureza humana, nos interesses e nas avaliações de necessidade feitas pelas pessoas em cada circunstância e realidade concreta de suas comunidades.

²¹⁵ “tendência evidente a promover o bem público” (TNH, 2001: 601).

²¹⁶ Quando o bem público não exige claramente uma mudança, é certo que a concorrência de todos esses direitos – *contrato original, posse prolongada, posse atual, sucessão e direito positivo* – forma o mais forte direito à soberania, sendo corretamente visto como sagrado e inviolável (TNH, 2001: 601).

Neste sentido, RODRÍGUES (Cf. 2000, p. 265-268) considera que a obediência e a legitimidade dos governos não sucedem porque os governantes exercem poder e violência contra as pessoas e sim porque, no plano histórico de desenvolvimento das instituições, se estabeleceu um interesse público pela submissão política.

Do mesmo modo, GOYARD-FABRE (Cf. 1988, p. 359-362) considera que, ao fundamentar suas investigações na realidade mental das pessoas e grupos no estabelecimento do Estado Moderno, Hume subordina a legitimidade dos governos e a submissão política ao julgamento que as pessoas fazem do exercício do governo, principalmente acerca da sua capacidade de reequilibrar as relações sociais e harmonizar a coexistência passional das pessoas.

A partir dessas considerações, pode-se inferir que a submissão popular, nos mais variados tipos de governos, sucede da avaliação dos benefícios e prejuízos que essa prática pode ocasionar, de modo especial na satisfação dos interesses comuns das pessoas. O que influencia as pessoas de diferentes maneiras, seja na geração de motivações diversificadas para se submeter aqueles governos, como na produção de artifícios e subterfúgios variados para minimizar a violência e a força dos usurpadores e conquistadores, e assim possam viver em segurança e paz na sociedade.

6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora Hume adote em suas investigações morais e políticas a perspectiva do observador externo para refutar a idéia de liberdade de indiferença, considerando que toda ação é determinada por motivos, compreende-se que essa postura metodológica não nega e nem impossibilita identificação da presença de uma agência moral e política em sua filosofia prática.

Como Hume procura estabelecer uma geografia mental, delimitando limites para as operações do entendimento humano, compreende-se que o ponto de vista do observador é adotado explicitamente como recurso epistemológico que permite identificar os motivos desconhecidos de uma ação e ampliar o conhecimento para além daquilo que o agente consegue esclarecer.

O papel primeiro do observador externo consiste em constatar os motivos que influenciam a vontade humana e que levam as pessoas a ação. Ele não tem a função de determinar absolutamente os valores morais e políticos, muito embora suas considerações sejam também importantes para que a comunidade convencie sobre o que é moral ou imoral, justo ou injusto, já que a moralidade e a política são construídas comunitariamente.

Por outro lado, também se pode argumentar que o objeto de investigação humeana sustenta-se nas representações conscientes da natureza humana. Como há limites no entendimento humano e nem sempre seja possível ao agente perceber os motivos reais de sua ação, essa inconsciência permite questionar: quais as possibilidades de se estabelecer valores morais e políticos a partir das representações e motivações desconhecidas ou inconscientes dos agentes? Se os agentes não possuem consciência de todas as motivações de seus atos, como seria possível determinar o justo e o injusto na prática humana?

No que se refere as origens e a legitimação das sociedades políticas, pode-se perceber o contraponto radical que a filosofia política de Hume traça em relação à teoria do contrato elaborada por Hobbes e Locke.

Constatou-se por um lado, que as teorias de contrato elaboradas por eles partem do princípio comum de que a razão reconhece no estado natural a existência de uma lei e de direitos naturais, enfatizando-se o direito à liberdade.

Resguardadas suas diferenças, pode-se perceber que, para Hobbes e Locke, a liberdade é o direito natural que dá forma aos indivíduos, possibilitando-lhes agir e se tornarem agentes políticos pela constituição do Estado.

Somente pela atuação de indivíduos livres é possível promover a passagem da condição natural para o Estado, criando, pelo consentimento expresso de cada um, uma hierarquia social e política, bem como instituindo a submissão voluntária muitos aos mandos de poucos.

No processo histórico de passagem do estado natural ao Estado, o contratualismo ressalta o poder e a atuação dos indivíduos na instituição e consolidação das instituições, demonstrando como o artifício político é determinado pela individualidade ou pelo individualismo.

Por essa via, os indivíduos são tratados como princípio e fim último da criação do governo, pois a mesma liberdade que possibilita a criação do Estado é também a sua finalidade na medida em que lhe compete garantir que os direitos naturais dos indivíduos sejam respeitados.

Conclui-se, assim, que no pensamento contratualista de Hobbes e Locke a agência política se estabelece em função dos direitos naturais, ou seja, uma vez conscientes de que são portadores de direitos naturais, os indivíduos agem determinados por tais direitos, buscando realizá-los por meio do artifício do Estado.

Por outro lado, constatou-se que, para Hume, não há direito natural que determine *a priori* a conduta humana como pensaram Hobbes e Locke. Logo, a agência política não poderá ser determinada sob o mesmo prisma de investigação contratualista.

Ora, se não há nenhuma prescrição natural ou princípio externo que determine diretamente à vontade e a ação das pessoas, o que poderá sustentar a idéia de agência política na filosofia de Hume?

Neste trabalho procurou-se ressaltar que a resposta para a questão só pode ser encontrada e sustentada nos princípios da natureza humana.

Compreende-se que o ser humano só pode ser determinado por aquilo que ele mesmo sente e acredita, ou seja, por aquilo que ele produz segundo a conjugação constante de idéias e de sentimentos. Neste sentido, as idéias de direito natural, propriedade e Estado, dentre outras, encontram-se fundamentadas *a posteriori* na natureza humana e não antecedem a própria existência e experiência humana.

Tal concepção gera duros impactos contra as teses contratualistas, visto que aponta para dimensão histórica de abordagem dos assuntos humanos, subordinando as instituições ao desenvolvimento e aperfeiçoamento humano.

Como na infância da humanidade não é plausível conceber indivíduos com a racionalidade plenamente desenvolvida para criar artifícios tão sofisticados como o Estado, é preciso reconhecer que, conforme as circunstâncias de cada comunidade, as instituições sociais, políticas e jurídicas foram criadas de forma rudimentar e aperfeiçoadas no decorrer da história.

Assim, a agência política deixa de ser determinada *a priori* e de modo absoluto pela lei e pelo direito natural e adquire dinamicidade para se constituir no decorrer da história.

As pessoas se tornam construtoras e constructos de si mesmas, consolidando-se em agentes no tempo e no espaço, conforme as circunstâncias e condições de vida que cada uma experimenta na comunidade em que vive. Em outros termos, a agência política se realiza na história na medida em que se torna capaz de responder ativamente aos desafios experimentados na vida comunitária, criando artifícios adequados para solucioná-los em cada época e lugar.

Enfim, outro objeto de investigação deste trabalho relaciona-se a tentativa de conciliar o conceito de liberdade de espontaneidade com as explicações históricas dadas por Hume acerca da origem do governo, supondo que as pessoas podem se tornar agentes políticos, ou seja, artífices da ação política com base nos princípios da natureza humana.

No que se refere aos governos estabelecidos pela força e pela violência, constata-se que Hume extrapola os limites do pensamento contratualista ao propor que as instituições sociais, políticas e jurídicas podem ser criadas e legitimadas por outros mecanismos que não o contrato e o consentimento expresso.

Se nenhuma instituição pode ser estabelecida sem o consentimento das pessoas, compreende-se que até mesmo os governos criados pela violência e pela força só podem ser mantidos por tal expediente. Neste sentido é pertinente questionar: se uma sociedade política só existe e se mantém pelo consentimento popular, como os governos usurpados e conquistados poderiam ser estáveis? Como uma minoria governante poderia coagir e aprisionar todos os indivíduos de uma comunidade para manter a estabilidade de seu governo?

Pela observação da história e a experiência humana conclui-se que impossível uma minoria governante aprisionar ou impedir o movimento físico da maioria das pessoas. Consequentemente, o fato de governos terem surgido da usurpação e da conquista não elimina a liberdade popular, pois Hume demonstrou que a submissão decorre mais pela implementação de artifícios de impacto psicológico que pelo uso da força e da violência contra as comunidades.

Apresentar essa perspectiva de origem do governo não significa uma apologia da indiferença ou alienação política das pessoas, muito menos a determinação absoluta da conduta delas pelos governantes.

Procurou-se enfatizar que mesmo nas circunstâncias da usurpação e da conquista é possível encontrar uma agência política capaz de encontrar respostas para os problemas experimentados, recorrendo, em cada circunstância, às suas experiências, conhecimentos e sentimentos para delimitar o que é melhor para si mesma e para a comunidade em que ela vive.

Uma agência que, influenciada pelas inclinações, reflete, adquire consciência e calcula os meios mais adequados para solucionar os inconvenientes da vida comunitária, assim como aprimora seus sentimentos, conhecimentos e as instituições pela análise do que é mais útil para si e para o conjunto da comunidade.

Se esta perspectiva de análise política constitui uma visão conservadora de Hume, se prevalece um cálculo utilitarista em sua filosofia, ou ainda, se essas considerações são mecanismos para justificar as suas posições em relação aos problemas políticos da Inglaterra de sua época, estas são questões que merecem atenção noutro trabalho. O que se pretendeu neste trabalho foi apenas investigar a existência de uma agência política em sua filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos de Hume

HUME, David. **Treatise of Human Nature**. Ed. Selby-Bigge/P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. Enquiry Concerning the principles of morals. In: **Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals**. Ed. Selby-Bigge/P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. Enquiry Concerning Human Understanding. In: **Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals**. Ed. Selby-Bigge/ P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. **Essays, morals, political, and literary**. Ed. Eugene F. Miller. Indianápolis: Liberty Found, 1987.

_____. **Tratado da natureza humana**. Trad.: Débora Danowski. São Paulo: Editora da Unesp: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

_____. **Uma investigação sobre os princípios da moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. 1ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1995. (COleção Repertórios).

_____. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Leonel Vallandro. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

_____. **Ensaio morais, políticos e literários**. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

Textos de Hobbes e Locke

HOBBS, Thomas. **De Cive**. Whitefish: Kessinger Publishing, 2004.

_____. **Leviathan** or the matter, forme and power of a common wealth ecclesiasticall and civil. Charleston: Forgotten Books, 2008.

_____. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Do Cidadão**. Trad. Renato Janine Ribeiro. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LOCKE, John. **The second treatise of government**: an essay concerning the true original, extent, and end of civil government. Ed. Peter Laslett. London: Cambridge University Press, 1960.

_____. **Segundo tratado sobre o governo**: ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil. Trad. E. Jacy Monteiro. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção os Pensadores).

Textos de comentadores de Hobbes e Locke

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e estado na filosofia política moderna**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. O *Leviatã* de Thomas Hobbes (1651). In: _____. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. Trad. Lydia Cristina. 8 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1999.

FEREJOHN, John; PASQUINO, Pasquale. A teoria da escolha racional na ciência política: conceitos de racionalidade em teoria política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, Vol.16, nº 45, p.05-24, Fev, 2001.

JORGE FILHO, Edgar José. **Moral e história em John Locke**. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia).

GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. Trad. Carlos Henrique Davidoff. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza (Orgs). **O pensamento político clássico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HECK, José Nicolau. **Thomas Hobbes: passado e futuro**. Goiânia: EDUFG, 2003.

KUNTZ, Rolf. Locke, liberdade, igualdade e propriedade. In: QUIRINO, Célia Galvão, VOUGA, Claudio; BRANDÃO, Gildo Marçal. **Clássicos do pensamento político**. São Paulo: Edusp, 1998.

LASLETT, Peter. A teoria social e política dos “Dois tratados sobre o governo”. Trad. Susan Anne Semler. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza (Orgs). **O pensamento político clássico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MONTEIRO, João Paulo. A ideologia do Leviatã hobbesiano. In: QUIRINO, Célia Galvão, VOUGA, Claudio; BRANDÃO, Gildo Marçal. **Clássicos do pensamento político**. São Paulo: Edusp, 1998.

MONZANI, Luiz Roberto. **Desejo e prazer na idade moderna**. Campinas: EDUNICAMP, 1995.

OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro de. **Teoria política moderna: uma introdução**. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2006.

PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. Locke e Rousseau: antecedentes teóricos do marxismo. In: BRITO, Adriano Naves de; HECK, José N (Orgs.). **Ética e política**. Goiania: EDUFG, 1997.

POLIN (a), Raymond. O mecanismo social no estado civil. Trad. Bento Prato Neto e Raquel Seixas de Almeida Prado. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza (Orgs). **O pensamento político clássico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ (b). O indivíduo e o Estado. Trad. Bento Prato Neto e Raquel Seixas de Almeida Prado. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza (Orgs). **O pensamento político clássico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ (c). Indivíduo e comunidade. Trad. Nelson Brissac Peixoto. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza (Orgs). **O pensamento político clássico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da política**. São Paulo: Ática, 1989. v. 1.

ULHOA, Joel Pimentel de. Poder constitucional e democracia em Locke. **Filósofos**, Goiania, Vol.1, nº 1, p.115-134, Jul./Dez., 1996.

VÁRNAGY, Tomás. O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo. In: BORON, Atílio A. **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. São Paulo: EDUSP / CLACSO, 2006. Disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/04_varnagy.pdf. Acesso em 17 Nov. 2009.

YOLTON, John W. **Dicionário Locke**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

Textos de comentadores de Hume

ALEXANDRE, A. J. F. "Utilidade" e "Justiça" em Hume. **Filosofia**, Lisboa, Vol. IV, nº 1/2, pp. 22-32, outono, 1976.

ALMEIDA, Gabriel Bertin de. **Vida social e poder político: David Hume COntro os COntratualistas de seu tempo**. 2005. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - FFLCH / Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP / Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

ARAÚJO, Cícero. A moral humeana em contexto. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, nº 18, Vol. 9, pp. 45-58, Jul./Dez., 1995.

BAIER, Anette C. Hume's account of social artifice – its origins and originality. IN: TWEYMAN, Stanley (ed.). **David Hume: critical assessments – politics, economics, justice and miscellaneous**. Vol. VI. London and New York: Routledge, 1995.

BAGOLINI, Luigi. **Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume**. Siena: Circolo Giuridico della Università, 1947.

BAILLIE, James. **Hume on morality**. London: Routledge, 2000.

CARRIVE, Paulette. Passion, convention et institution dans La pensée de Hume. **Les Etudes Philosophiques**, Vendôme, n° [?], pp. 371-381, Jul./Set., 1969.

CHARRON, W. C. Convention, games of strategy, and Hume's philosophy of law and government. IN: TWEYMAN, Stanley (ed.). **David Hume: critical assessments – politics, eCOmics, justice and miscellaneous**. Vol. VI. London and New York: Routledge, 1995.

COSTA, MARGARITA. El sentido de la 'esclavitud' de la razon en la filosofia moral de Hume. **Revista de Filosofia Prática**, Buenos Aires, Vol. 21-22, n° [?], pp. 117-124, 1993/1994.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Sao Paulo: 34, 2001

DERATHÉ, Robert. L'obligation politique selon Hume. **Revue Internationale de Philosophie**, Wetteren, Fasc. 1-2, n° 115-116, pp. 91-103, 1976.

FIESER, James. "Hume's Classification of the Passions and its Percursors". **Hume Studies**, Vol. 18, N° 1, pp. 1-18, 1992.

FORMIGARI, Lia. Introdução. In. HUME, David. **Política e scienza dell'uomo**. Roma: Reuniti, 1975.

GAUTHIER, David. David Hume, contractarian. **The Philosophical Review**, New York, LXXXVIII, n° 1, pp. 3-38, Jan., 1979.

GOYARD-FABRE, Simone. Hume et la critique du contrat social, esquisse d'une théorie de l'institution. **Revue de Metaphysique et de Morale**, Vineuil, n° 3, , pp. 337-364, Jul./Set., 1988.

GUIMARÃES, Livia M. Hume, Liberdade e Necessidade. In: MARQUES, Edgar da R. (Org.). **Verdade, conhecimento e ação**. Ensaio em Homenagem a Guido A. de Almeida e Raul Landim Filho. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HAAKONSSSEN, Knud. Introduction. IN: HUME, David. **Political Essays**. Ed. Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. The structure of Hume's political theory. IN: NORTON, David Fate (ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. **The science of a legislator**: the natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. Hume's obligations. IN: TWEYMAN, Stanley (ed.). **David Hume: critical assessments – ethics, passions, sympathy, 'is' and 'ought'**. Vol. IV. London and New York: Routledge, 1995.

LE JALLÉ, Éléonore. **Hume et La régulation morale**. Paris: Press Universitaires de France, 1999.

LEMMENS, Willem. Reason and tradition in politics: David Hume's critique of the 'original contract'. **Ideas y Valores**, Bogotá, nº 108, pp. 3-17, dez., 1998.

MALHERBE, Michel. La Notion de Circonstance Dans la Philosophie de Hume. **Hume Studies**, Vol. 9, nº 2, pp. 130-149, 1983.

MONTEIRO, João Paulo. **Teoria, retórica, ideologia**. São Paulo: Ática, 1975.

RODRÍGUEZ, Amán Rosales. David Hume y las condiciones de la estabilidad política. **Tópicos**: Revista de Filosofía de La Universidad Panamericana, nº 19, pp. 251-274, 2000.

STEINBERG, Eric. Hume on Liberty, Necessity and Verbal disputes. **Hume Studies**, Vol. 13, nº 2, pp. 113-137, 1987.

VLACHOS, Georges. **Essai sur la politique de Hume**. Paris: Institut Français Athènes, 1955.