

Recebido em ago. 2007  
Aprovado em nov. 2007

## CONCEITO DE CRIAÇÃO SOCIAL EM HUME

JAIRO DIAS CARVALHO \*

### RESUMO

O problema que nos propomos a investigar é o da criação social em Hume ou a sua teoria do artifício ou da convenção. Para Hume a natureza humana é cognitiva, social e passional. Ao naturalismo no âmbito cognitivo se segue o convencionalismo (teoria do artifício) no âmbito social. Os dois componentes da natureza humana em Hume são a crença e o artifício. Na moral o que está em jogo é a relação entre as paixões, a simpatia e o artifício que compõem de regras gerais que se referem à justiça. Queremos entender em que medida o homem é uma espécie inventiva e de que maneira pode-se falar em um artifício não arbitrário. Compreender isso é compreender o conceito de criação social em Hume.

### PALAVRAS-CHAVE

Hume. Artifício. Justiça. Simpatia. Sociabilidade.

### ABSTRACT

The problem we are about to consider is the social creation according to Hume, or his theory of artifact or convention. To Hume human nature is cognitive, social and passional. To naturalism in matters cognitional follows conventionalism (theory of the artifact) in matters social. The two components of human nature according to Hume are the artifact and convention. In Morals what matters is the relationship among passions, sympathy and artifact that are part of general rules regarding justice. We want to understand in what measure man is an inventive species and how is it possible to speak of a non-arbitrary artifact. In this rests the comprehension of the concept of social creation according to Hume.

### KEYWORDS

Hume. Artifact. Justice. Sympathy. Sociability.

---

\* Doutor e Pós-Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG e Professor Adjunto Dois do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA da UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA.



O problema que nos propomos a investigar é o da criação social em Hume ou a sua teoria do artifício ou da convenção. Para isso estudaremos a filosofia moral e social, principalmente as Partes 1 e 2 do Livro 3 (intitulado “Moral”) do *Tratado da Natureza Humana*.

Uma frase da seção 1 da Parte 1 do livro 3 é particularmente relevante: “o homem é uma espécie inventiva”. Hume diz também que a justiça é uma virtude artificial, mas não arbitrária. Queremos entender em que medida o homem é uma espécie inventiva e de que maneira pode-se falar em um artifício não arbitrário. Compreender isso é compreender o conceito de criação social em Hume.

Ao olharmos os três livros que compõem o *Tratado da Natureza Humana* compreenderemos que a natureza humana é cognitiva, social e passional. Ao naturalismo no âmbito cognitivo se segue o convencionalismo (teoria do artifício) no âmbito social (não trabalharemos o caráter das paixões em Hume).

Podemos dizer sem risco que os dois componentes da natureza humana em Hume são a crença e o artifício. Na moral o que está em jogo é a relação entre as paixões, a simpatia e o artifício que se compõem de regras gerais que se referem à justiça. A importância da moral para Hume está em que “qualquer decisão para este tema põe em jogo a paz da sociedade”<sup>1</sup>.

Como para Hume as “distinções morais não são engendradas pela razão”, e se tudo o que se apresenta à mente são percepções, são às percepções que se aplicam os juízos que distinguem o bem e o mal morais. E se o

<sup>1</sup> Hume, 1946, Livro Três, Parte Primeira, Seção 1, p. 455 no final

estatuto da moral é aprovar ou desaprovar um determinado caráter isto não consiste senão em tantas outras percepções diferentes.<sup>2</sup> Assim nós distinguimos entre vício ou virtude e julgamos se uma ação é censurável ou não por meio de nossas impressões. Um dos motivos de que não derivamos o caráter deajuizamento moral da razão está em que ela (a moral) tem uma influência sobre as ações e paixões humanas, o que não ocorre com o entendimento que não influi devido aos seus “serenos e desapaixonados juízos”<sup>3</sup>. A moral suscita as paixões e produz ou impede as ações. Como Hume acredita em um atomismo das paixões, já que são fatos e realidades originais completas em si mesmas, sem implicar referência umas as outras, não estabelecendo relações reais entre elas, as ações podem ser censuráveis ou louváveis, mas não razoáveis ou irrazoáveis.

Para Hume o bem e o mal morais pertencem a ações da mente e derivam de nossa situação com os objetos externos, e como o entendimento opera com associação de idéias ou inferência em questões de fato, se a moral fosse questão do entendimento este deveria determinar o justo e o injusto de uma relação de objetos ou de uma questão de fato. Hume então demonstra que não é possível “nenhuma questão de fato que seja susceptível de demonstração”<sup>4</sup>, e se a moral dependesse do entendimento o vício e a virtude deveriam ser determinados por algum tipo de relações tais como

---

<sup>2</sup> Livro Três, Parte Primeira, Seção 1, p. 456.

<sup>3</sup> Livro Três, Parte Primeira, Seção 1, p. 457. Hume já demonstrou em outras partes que a razão é inativa, conferir livro 2 parte 3 seção 3.

<sup>4</sup> Livro Três, Parte Primeira, Seção 1, p. 463 no final.

semelhança, contradição, graus de qualidade e proporções em quantidade e número. Mas não se vê em que uma situação moral baseada na censura ou não de uma ação, pode ser estabelecida por uma dessas relações: “a razão demonstrativa descobre unicamente relações. Mas... descobre também o vício e a virtude. Logo essas qualidades morais devem ser relações... Mas que é que a razão descobre quando julga viciosa uma ação?”<sup>5</sup>. Diremos que descobre uma relação, mas qual? Como o sentimento moral consiste na descoberta de alguma relação podemos utilizar algumas daquelas relações para julgarmos uma ação como moral ou não? Ele responde que não.

Então Hume argumenta que as relações pelas quais surgem as distinções morais se estabelecem entre ações internas à mente e objetos externos e “não devem ser aplicáveis nem a ações internas comparadas entre si, nem a objetos externos situados em oposição a outros objetos externos”<sup>6</sup>. A moral acompanha certas relações...

As distinções morais para Hume derivam de um sentimento moral. O vício e a virtude não são descobertos por comparação de idéias, mas mediante uma impressão ou sentimento que se produzem em nós e pelos quais podemos assinalar uma diferença entre ambos. Como nossas decisões sobre a moral são percepções e a moral mais sentida que julgada Hume passa a esclarecer de que natureza são essas impressões e de que modo atuam sobre nós. A virtude agrada e o vício desagrada (ele usa o argumento da experiência para comprovar isso)<sup>7</sup>. As

<sup>5</sup> Livro Três, Parte Primeira, Seção 1, p. 464, nota.

<sup>6</sup> Livro Três, Parte Primeira, Seção 1, p. 465.

<sup>7</sup> Livro Três, Parte Primeira, Seção 2, p. 470 no final.

impressões distintas do bem e do mal constituem um particular sentimento de prazer e dor. Sentimos prazer ao contemplar um determinado caráter e desprazer ao contemplar um outro tipo de caráter, o vicioso:

Ter o sentimento da virtude consiste em sentir uma satisfação determinada ao contemplarmos um caráter. O sentimento mesmo é o que constitui nossa admiração [...] Não inferimos a virtude de um caráter pelo fato de agradar, mas ao sentir que agrada de uma particular maneira sentimos que é virtuoso. Nossa aprovação se acha implícita no prazer imediato que nos proporcionam<sup>8</sup>.

É um modo diferente de sentir a satisfação que caracteriza a virtude, trata-se de um sentimento desinteressado. Não é na natureza que devemos procurar o caráter do prazer ou da dor distintos do bem e mal morais. Aqui Hume entende a natureza por oposição ao artificial. É nesse sentido que podemos entender a noção de vício e virtude. Eles são artificiais já que as ações dos homens são artificiais realizadas tendo em vista certos fins e intenções.

Hume passa então à consideração acerca da justiça se perguntando: “É a justiça uma virtude natural ou artificial?” Ele começa a responder dizendo que em alguns casos o sentido da virtude não é natural porque existem virtudes que produzem prazer ou dor graças a um artifício devido às circunstâncias e necessidades dos homens<sup>9</sup>. A justiça é uma virtude desse tipo, aparecendo

<sup>8</sup> Livro Três, Parte Primeira, Seção 1, p. 471.

<sup>9</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 1, p. 477.

como uma virtude social. Para Hume toda ação depende de motivos e de princípios da mente. Sendo assim a ação é um signo das qualidades morais do agente. Deve haver um motivo ou princípio natural na base da ação distinta do sentimento moral da ação já que antes de respeitar uma ação virtuosa devemos estabelecer se essa ação é virtuosa. Por exemplo, a usurpação de uma propriedade quando apoderamos dos bens de outro e os utilizamos como nossos só pode ser entendida se há uma moralidade que antecede e dá sentido às noções de propriedade, direito e obrigação. As ações são consideradas signos de motivos. Mas quais são os motivos naturais das ações e como podemos estabelecer um critério de ajuizamento moral dos motivos naturais? E se é preciso estabelecer uma moral que antecede o valor das ações então como julgar motivos ou tendências naturais a partir do estabelecimento de uma moral? Ou está moral é natural ou então é artificial e é usada para julgar motivos naturais. Se a última alternativa é correta a questão que se coloca é: como as convenções humanas podem ser consideradas naturais? Qual é o motivo natural dos atos de justiça e injustiça? Hume dirá que é o egoísmo, mas acrescenta que podemos corrigir os vícios se corrigirmos os móveis naturais deste apetite. A fonte dos atos de justiça e injustiça sob outro aspecto se dirá que está no respeito ao interesse público, mas Hume replica que o interesse público não está ligado naturalmente à observação das regras da justiça, mas está ligado a elas por uma convenção artificial. **A fonte da justiça é um artifício sobre a base de motivos naturais.**

Estabelecemos regras gerais de justiça que operam sobre os motivos ou tendências naturais da mente humana. Hume diz que a tendência natural da mente humana não é o amor à humanidade “pode-se afirmar que na maioria dos homens não existe uma paixão tal como o amor aos homens”.<sup>10</sup> Mas ele acrescenta que não existe ninguém que não seja afetado pela felicidade ou desgraça de alguém que esteja próximo de nós. É preciso que as pessoas com quem nos importamos estejam relacionados de algum modo conosco. Então ele responde que o motivo natural que move as ações humanas é a simpatia, mas que o sentido da justiça deriva não da natureza, mas do artifício.

Vamos articular estas duas afirmações: 1- o motivo natural das ações é a simpatia; 2- o sentido da justiça é o artifício. Começemos pela primeira afirmação: Hume diz que um homem ama naturalmente mais a seus filhos que aos seus sobrinhos, e a estes mais que aos seus primos e a estes mais que os estranhos sempre que as circunstâncias sejam as mesmas. Disso é que surgem nossas regras do dever, preferimos uns aos outros. O sentido do dever segue o curso natural de nossas paixões. Aqueles que amamos são segundo as circunstâncias, nossos próximos, nossos semelhantes ou nossos parentes. Nossa generosidade é limitada por natureza e nós condenamos os pais que preferem os estranhos a seus filhos. O homem é muito menos egoísta que parcial “há poucos homens que não destinam a maior parte de sua fortuna aos prazeres de sua mulher e à educação dos seus filhos, reservando a parte mais fraca para seu uso

---

<sup>10</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 1, p. 481.



próprio e sua diversão pessoal”<sup>11</sup>. A verdade é que o homem é sempre homem de um clã, de uma comunidade. Podemos dizer que família, amizade, vizinhança são determinações naturais da simpatia. A essência da paixão, a essência do interesse particular não é o egoísmo, mas a parcialidade. Assim ninguém tem as mesmas simpatias que o outro e a pluralidade das parcialidades instaura a contradição e a violência. “Todo homem particular tem uma posição particular com respeito aos outros homens; seria impossível que pudéssemos conversar em termos razoáveis se cada um de nós considerasse os caracteres e as pessoas unicamente como se apresentam desde nosso particular ponto de vista”.

Quanto à segunda afirmação, o sentido da justiça é o artifício: a palavra artifício se opõe à natural, mas Hume diz que nada é mais natural que o sentimento da justiça dizendo a frase que usamos no início do trabalho (que a espécie humana é naturalmente inventiva) e que quando uma invenção é óbvia e absolutamente necessária podemos dizer que ela é natural. As regras da justiça são artificiais, mas não arbitrárias no sentido em que elas compõem as paixões humanas e operam sobre o princípio natural da simpatia. Estas regras de justiça (que Hume chama de lei natural) são regras naturais por que são comuns e inseparáveis à espécie. A espécie humana é naturalmente inventiva e com isso podemos afirmar que o conceito clássico da filosofia política, o da fundação, é naturalizado. Demostremos esta afirmação de que o sentido da justiça é o artifício passando à seção

---

<sup>11</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 1, p. 484 no início.

2 da Parte 2 do livro 3 intitulada “Origem da Justiça e a propriedade”.

Nesta seção Hume irá demonstrar o modo como são estabelecidas as regras da justiça mediante o artifício dos homens entendendo como uma obrigação natural ou um dever natural se converte em moral. Assim mostrará como a justiça surgiu de motivos naturais. Ele começa a argumentar dizendo da fragilidade da espécie humana relativa às outras espécies no que diz respeito à satisfação das necessidades. Há uma conjunção antinatural de necessidades e debilidades. Apenas em sociedade o homem é capaz de suprir suas deficiências e sua fragilidade e se tornar igual às outras criaturas da natureza e de adquirir superioridade sobre elas. A sociedade é, assim, multiplicação da força do homem. Aumento de potência, meio para satisfação das necessidades, correção da debilidade do homem, a sociedade é pensada, por ele, positivamente. E acrescenta que por isso a sociedade “nos deixa mais satisfeitos e felizes”. A sociedade aumenta nossa potência pela conjugação de forças. O interessante é que a sociedade antes de ser um meio de limitação da potência humana é uma fonte de multiplicação da potência pela articulação e combinação das forças entre os homens: “Nossa capacidade se incrementa graças à divisão do trabalho. Nós não nos vemos exposto ao azar e à casualidade graças ao auxílio mútuo. A sociedade se converte em algo vantajoso mediante esta força, capacidade e segurança adicionais”<sup>12</sup>.

Hume diz que para formarmos uma sociedade não apenas é necessário que esta resulte vantajosa, mas

---

<sup>12</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, p. 486.

que os homens se dêem conta desta vantagem. As necessidades são consideradas como o princípio original da sociedade humana. A mais importante é o apetite sexual. E com o aparecimento dos filhos surge um vínculo entre os homens pelo interesse pela prole comum e entre os pais e os filhos. O costume e o hábito atuam sobre os filhos e os fazem ver as vantagens que podem alcançar conformando-a à vida em sociedade conjugando assim suas afecções.

**Mas a necessidade, o desejo sexual e afeto natural, existentes em nós naturalmente, aliados à circunstâncias externas resultam em inconvenientes e são contrárias à união dos homens.** As tendências da natureza humana podem se resumir na figura do egoísmo ou simpatia ou generosidade limitada: “Estou longe de pensar que os homens não sentem afeto por nada que vêem além de si mesmos e sou de opinião que, ainda que seja difícil encontrar uma pessoa que ame a outra mais do que a si mesma, é contudo difícil encontrar alguém em quem suas afecções benévolas tomadas em conjunto não superem o egoísmo”<sup>13</sup>. Mas a simpatia limitada ao contrário de tornar os homens aptos para formar grandes comunidades é quase tão contrária a isso que o egoísmo: “Como cada um ama a si mesmo mais que a qualquer outro, este amor para os demais se guardar o maior afeto para com os parentes e conhecidos produzirá necessariamente uma oposição de paixões e uma conseqüente oposição de ações, o que resulta perigoso para a recém estabelecida união”<sup>14</sup>. A simpatia

<sup>13</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, p. 487.

<sup>14</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, p. 487 ao final.

é como o egoísmo e sociedade, encontra tanto obstáculo na simpatia como no mais puro egoísmo, mas o que muda é o sentido e a estrutura mesma da sociedade seja que se a considere a partir do egoísmo ou da simpatia. Os egoísmos só teriam que ser limitados, mas no que diz respeito às simpatias trata-se de integrá-las e integrá-las em uma totalidade positiva. O contratualismo define a sociedade apenas negativamente ao vê-la como um conjunto de limitações dos egoísmos e dos interesses em lugar de compreendê-la como um sistema positivo de empresas inventadas que seria uma composição de nossos interesses e construção de um interesse comum. O homem natural não é egoísta e o que encontramos na natureza são famílias independentes de toda legislação. A família se explica pelo instinto sexual e pela simpatia dos pais entre si e simpatia dos pais para com seus filhos. A partir disso encontramos o problema da sociedade nas simpatias mesmas e não no egoísmo. A sociedade é em sua origem reunião das famílias, mas uma reunião de famílias não é uma reunião familiar. As famílias são unidades sociais, mas o próprio de tais unidades não é adicionarem-se, mas se excluírem. O problema político por excelência é fazer o um, ou seja, dadas tais multiplicidades é preciso integrá-las, conectá-las, compô-las.

Os parentes de um são sempre os estranhos de outro: na natureza se instala a contradição. Neste sentido o problema da sociedade não é um problema de limitação mas de integração. Integrar as simpatias é lograr que a simpatia supere sua contradição e sua parcialidade naturais. Tal integração implica um mundo moral positivo. Este mundo moral não se remete a um instinto

moral nem às determinações naturais da simpatia mas consiste em passar das simpatias reais que se excluem a um todo real que inclui as simpatias mesmas. Trata-se trata de estender as simpatias. A realidade do mundo moral é, assim, a constituição de um todo, de uma sociedade e a instauração de um sistema de leis de justiça, que em razão de sua universalidade e sua inflexibilidade absoluta (a universalidade não está dada, mas é produzida) não pode provir da natureza, nem ser as criações diretas de uma inclinação e um motivo naturais. Todos os elementos da moralidade (simpatia) estão dados naturalmente, mas por si mesmos são impotentes para constituir um mundo moral. As particularidades e os interesses particulares não podem totalizar-se naturalmente, posto que se excluem. Então o que se inventa é uma totalidade. A justiça não é um princípio da natureza; é uma regra, uma lei de construção, cujo papel é o de organizar em um todo os elementos, os princípios mesmos da natureza. O problema da justiça é o de um ato pelo qual se referem os interesses naturais à categoria política do conjunto ou da totalidade, que não está dada na natureza. O mundo moral é a totalidade artificial pela qual se integram e adicionam os fins particulares; é o sistema dos meios que permitem tanto a meu interesse particular como o de outro se satisfazer e realizar-se. Por isso dissemos que o sentido da justiça é o artifício, ela é um sistema de meios orientados, um conjunto determinado chamada de regra geral. As simpatias particulares de cada um são superadas de certa maneira, superando as contradições que engendram entre os homens, pelas regras da justiça. Assim a simpatia

natural se exerce artificialmente fora de seus limites naturais. A função da regra, então, consiste em determinar um ponto de vista estável e comum independente de nossa situação presente. A obrigação assim produzida se distingue essencialmente, posto que é artificial, da obrigação natural, do interesse natural e particular, do móvel da ação. Trata-se agora de uma obrigação moral.

A simpatia restrita a aliada a uma peculiaridade de circunstâncias externas faz com que esta propensão de generosidade limitada possa se manifestar. Trata-se da escassez de bens. Hume diz que temos três espécies de bens: “A satisfação interna de nossa mente, a boa disposição externa de nosso corpo e o desfrute das posses adquiridas pelo nosso trabalho”<sup>15</sup>. Acerca da primeira espécie não temos nada a temer, a segunda pode nos ser arrebatada, mas não serve de vantagem a quem nos priva de seu uso. Somente a terceira classe de bens se vê exposta à violência dos outros e que nunca temos uma quantidade tal de bens que satisfaça a cada um de nossos desejos e necessidades. Assim como o fomento de bens constitui a vantagem principal da sociedade, a instabilidade da sua posse junto com sua escassez constitui o principal impedimento desta. **Assim a simpatia restrita aliada à instabilidade da posse de bens e à escassez são os perigos que ameaçam a sociedade humana.** Portanto as regras gerais da justiça são criadas sobre esta base, pois não se trata de encontrar na natureza humana nenhum remédio ou princípio que possa se contrapor à afecções parciais: “a idéia de justiça não pode servir nunca a este propósito, nem tampouco

---

<sup>15</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, p. 487, ao final.

pode ser considerada como um princípio natural capaz de inspirar aos homens um comportamento eqüitativo de uns para com os outros”<sup>16</sup>.

Hume diz que na estrutura original de nossa mente a atenção mais intensa está centrada em torno de nós mesmos em seguida se dirige à nossas relações e conhecidos e debilmente alcança os estranhos e os que nos são indiferentes. A parcialidade e a desigual afeição influem em nossa idéia de virtude e vício fazendo com que qualquer transgressão à parcialidade seja vista como imoral: “podemos observar isso nos juízos da vida diária, relativos á ações, quando censuramos uma pessoa por concentrar todos os afetos em sua família ou pelo contrário por tê-la tão pouco que em qualquer oposição de interesses concede preferência a um estranho”<sup>17</sup>. Assim conclui Hume: “o remédio não se deriva, pois da natureza, senão do artifício... a natureza proporciona um remédio no juízo e no entendimento para que resulta irregular e inconveniente nas afecções”<sup>18</sup>.

É uma convenção que consegue remediar a principal perturbação da sociedade: “que vem originada pelos bens que chamamos externos devido à independência de sua natureza e a facilidade de passar de uma pessoa para outra”. Esta convenção estabelece a estabilidade da posse dos bens externos fazendo com que dessa forma todo mundo saiba que é possível possuir com segurança e as possessões se vêem restringidas em seus movimentos contraditórios<sup>19</sup>. Assim percebemos

<sup>16</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, p. 488, ao início.

<sup>17</sup> *Idem*, ao final.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 489, ao início.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

que é do nosso interesse deixar o outro em posse de seus bens, contanto que ele proceda da mesma forma para comigo. Trata-se aqui de integrar e não limitar. O argumento é feito no sentido de cedermos e compormos com outros construindo um interesse geral. A restrição de que nos falas Hume não está em oposição completa com nossas paixões. A convenção, que constitui a estabilidade da posse não limita a paixão natural da simpatia já que o conceito de convenção em Hume não é o contrato. A convenção é contrária, mas não contraditória às paixões:

Em lugar de abstermos da propriedade alheia separamo-nos de nosso próprio interesse ou de nossos amigos mais íntimos, não há melhor modo de atender ambos interesses senão mediante uma convenção tal, porque é desse modo que se sustenta a sociedade, tão necessária para a boa marcha e subsistência dos demais como para nós<sup>20</sup>.

A regra geral não é um limite às paixões, mas um trabalho de integração. A convenção consiste em um sentimento geral de interesse comum induzindo-nos a regular nossa conduta mediante certas regras: “eu me dou conta de que tirarei proveito deixando a outra pessoa gozar das posses de seus bens, dado que essa pessoa atuará da mesma maneira comigo”<sup>21</sup>. É isto que Hume chama de convenção ou acordo mútuo não existindo uma promessa. Agimos tendo referência o outro expressando e referenciando mutuamente um sentimento um em

<sup>20</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, p. 489, ao final.

<sup>21</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, p. 490, ao início.



relação ao outro. O mundo moral afirma sua realidade quando a contradição se dissipa efetivamente, quando a conversação é possível e substitui a violência, quando a propriedade substitui a avidez. A convenção de propriedade é o artifício pelo qual as ações de cada um se relacionam com as dos outros. É a instauração de um esquema, a instituição de um conjunto simbólico ou de um todo. Assim a regra geral possui um caráter extensivo e corretivo.

Uma vez implantada essa convenção que concerne à abstenção das posses alheias e quando todo mundo já adquiriu a estabilidade de suas posses é que surgem as idéias de justiça e injustiça, como também de propriedade, de direito e de obrigação. Só podemos entender estas noções a partir da estabilidade da posse. Esta é a principal regra da justiça. A posse se torna propriedade quando os bens adquiridos se estabilizam. A propriedade de uma pessoa é, portanto, um objeto que temos uma relação moral. Só podemos compreender a idéia de justiça (a estabilidade da posse) a partir da idéia de propriedade: “A origem da justiça explica a da propriedade”<sup>22</sup>. Como nosso sentimento moral está baseado primeiramente na natureza de nossas paixões outorgando preferência a nós mesmos e aos nossos amigos (a simpatia restrita) é impossível que possa existir um direito ou propriedade estabilizada a partir das paixões contrárias dos homens sem restringi-las por meio de uma convenção ou acordo: “Não cabe dúvida de que a convenção para distinguir a propriedade e estabilizar a posse é necessária para a constituição da sociedade humana”<sup>23</sup>. A tendência natural

<sup>22</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, p. 491.

<sup>23</sup> Idem.

de adquirir bens e posses para nós e para nossos amigos mais próximos resulta insaciável, perpétua, universal e destruidora da sociedade. Por isso se constitui uma convenção ou acordo mútuo: a estabilidade da posse. Hume diz que: “as dificuldades no estabelecimento da sociedade são proporcionais nas que encontramos na regulação e restrição desta paixão”<sup>24</sup>. Como nenhuma afecção da mente humana tem força suficiente para se contrapor ou dar uma direção adequada ao desejo de ganância (por que a generosidade é limitada e a benevolência aos outros é muito débil) apenas com o estabelecimento da regra geral da estabilidade da posse podemos conseguir a constituição da sociedade humana. Aqui está o conceito de criação social em Hume.

A regra geral opera sobre a paixão de interesse ou parcialidade e sobre a ânsia de adquirir bens: “Por conseguinte, não existe nenhuma paixão capaz de controlar nosso desejo de interesse, salvo esta mesma afecção, e conseguimos este controle alterando sua direção”<sup>25</sup>. A regra geral não limita as paixões, mas altera sua direção: “basta uma pequena reflexão para que se produza necessariamente esta alteração, pois é evidente que a paixão se satisfaz muito melhor restringindo-se do que se deixando em liberdade, com o que também somente preservando a sociedade nos é possível realizar progressos muito maiores na aquisição de bens que deixando-nos sozinhos e abandonados individualmente”<sup>26</sup>. A paixão se reflete. É pelo estabelecimento da regra geral

---

<sup>24</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, p. 492, ao início.

<sup>25</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, p. 492.

<sup>26</sup> Idem.

de estabilidade da posse que esta paixão se restringe a si mesma. A justiça deve sua origem, portanto, às convenções humanas e se propõe como remédio para os inconvenientes devidos à coincidência de certas qualidades da mente humana aliadas à situação dos objetos externos. As qualidades são o egoísmo e a generosidade limitada e quanto aos objetos externos esta situação é a da sua facilidade de troca unida à sua escassez em comparação com as necessidades e desejos dos homens.

Hume diz que o egoísmo dos homens é excitado ao compararem as poucas coisas que possuem com as que necessitam e que foi para restringir este egoísmo que os homens se viram obrigados a distinguir entre os bens de sua propriedade dos demais. Hume conclui magistralmente: “A origem da justiça se encontra unicamente no egoísmo e na limitada generosidade dos homens, junto com a escassa provisão com que a natureza proveu as necessidades destes”<sup>27</sup>. Por isso é necessária a regra geral da instituição da estabilidade da posse. Desta conclusão se seguem três corolários: 1- o respeito pelo interesse público ou uma generosidade alargada não constitui nossa primeira e originária observância das regras de justiça por que senão não precisaríamos destas; 2- O sentimento de justiça não se origina da razão, mas da benevolência limitada e porque é precária a condição dos homens, o que faz com que seja necessário que cada um respeite o interesse público (e com isso o seu próprio). É por uma preocupação com nosso próprio interesse geral que somos levados a

---

<sup>27</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, p. 495, ao final.

estabelecer as leis da justiça. Como não é a razão (com suas relações entre idéias) que não nos infunde estas percepções, são as nossas impressões e sentimentos que nos afetam neste sentido; 3- Estas impressões que ocasionam o sentimento de justiça se devem ao artifício e convenção dos homens. O estabelecimento primeiro das regras depende destes dois distintos interesses (o público e o privado): “Pois se os homens perseguissem o interesse público por natureza, e com afeto cordial, nunca haveria passado por suas cabeças porem-se restrições mútuas mediante estas regras”<sup>28</sup>. Ou seja, o bem privado não pode realizar-se em sua plenitude senão através do interesse público por isso cuidamos de promover este último. Isto é o que significa integrar as paixões em Hume.

As regras gerais da justiça são artificiais “e perseguem seu fim de um modo oblíquo e indireto”<sup>29</sup>. Hume diz que ainda que as regras de justiça sejam estabelecidas unicamente por interesse a sua conexão com o interesse resulta de modo singular. A justiça é estabelecida por uma espécie de convenção, por um sentimento de interesse mútuo. Hume então diz que a obrigação natural da justiça é o interesse, mas que a obrigação moral ou sentimento da justiça ou injustiça deve ser explicado. Ele explica que, como vimos, como o egoísmo ou generosidade limitada incapacita os homens para viverem em sociedade, as nossas paixões não podem atuar por seu arbítrio. E como a sociedade é necessária para satisfazer estas paixões, elas são

<sup>28</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 2, 497, ao início.

<sup>29</sup> Idem.

induzidas a submeterem-se à restrição de regras gerais com a finalidade de tornar o comércio e o intercâmbio mútuo mais seguros e convenientes.

A questão é que somos induzidos a obedecer estas regras unicamente por respeito ao nosso interesse. Temos simpatia pelo interesse público e esta simpatia é a origem da aprovação moral já que sentimos um desprezo por alguém que sofre uma injustiça e que esteja próximo a nós. A convenção é um esquema de ações calculáveis para o bem comum. Assim “O melhor que estas pessoas podem pretender é dar uma nova direção a estas paixões naturais, ensinando-nos que nos é possível satisfazer melhor nossos apetites de um modo oblíquo e artificial que seguindo seus precipitados e impetuosos movimentos”<sup>30</sup>. A regra geral articula e compõe as paixões. Hume então conclui toda esta discussão dizendo que leis são necessárias mesmo possuindo caráter artificial e se devem à invenção humana e por conseqüência a justiça é uma virtude artificial e não natural. Temos que dizer que analisamos apenas uma das regras da justiça, estabilidade da posse, mas Hume diz que além dessa há a lei da transferência da posse por consentimento e o cumprimento das promessas, que não analisamos. Ele diz que a paz e a segurança da sociedade humana dependem da observância estrita destas três leis<sup>31</sup>. É que a sociedade é algo necessário para o bem estar dos homens e essas leis são necessárias para a sustentação da sociedade. Mas mesmo que elas restringem as paixões dos homens, estas

<sup>30</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 5, p. 521, ao início.

<sup>31</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 6, p. 526, no início.

leis são resultantes destas paixões e constituem uma forma refinada de satisfazê-las, ou seja, as paixões implicam a sociedade como meio oblíquo para satisfazerem-se. Assim a justiça será a superação dos efeitos da contigüidade e semelhança.

Ele diz que a propriedade envolve uma relação com seres inteligíveis e racionais, mas não é uma relação externa e corporal, mas interna. Há uma influência da relação externa do objeto sob a mente e as ações. E estas ações são reconhecidas pelos demais e servem de regulação das ações mútuas. É a noção de propriedade que definem a justiça e é a definição de justiça que define a propriedade. Podemos dizer que as leis da justiça surgem de princípios naturais, mas de um modo indireto e artificial. Sua verdadeira origem é o egoísmo (ou generosidade limitada), mas como o egoísmo de uma pessoa se opõe naturalmente ao de outra, as distintas paixões que entram em jogo se vêem obrigadas a ajustarem-se de modo que coincidam em algum sistema de conduta e comportamento. Este sistema é vantajoso para o conjunto enquanto inclui o interesse de cada indivíduo<sup>32</sup>.

A justiça tem então dois fundamentos: 1- o interesse, quando os homens percebem que é impossível viver em sociedade sem restringir-se a si mesmos por meio de certas regras; 2- a moralidade, quando este interesse tendo sido já atendido, e os homens encontram prazer ao contemplar que tais ações tendem a estabelecer a paz na sociedade e dor quando vêem que estas ações são contrárias a ela. Hume diz que é a voluntária

---

<sup>32</sup> Livro Três, Parte Segunda, Seção 6, p.529.

convenção e artifício dos homens o que faz com que se apresente o primeiro interesse e estas leis da justiça têm que ser consideradas artificiais. Uma vez que o interesse já tenha sido estabelecido, se segue naturalmente um sentimento de moralidade na observância de tais regras, ainda que se vêem aumentadas por um novo artifício pela educação pública dos políticos ou ensino privado dos pais que contribuem a proporcionar-nos um sentido de honra e de dever para com a regulação estrita de nossas ações no que diz respeito à propriedade alheia.

Para concluir podemos dizer que o conceito de criação social em Hume está em desviar a particularidade, torcê-la. O importante aqui é inventar. Mas como é possível a invenção da regra? Como se podem formar um sistema de regras gerais, conjuntos corretivos e extensivos? Em sua teoria do artifício Hume propõe toda uma relação entre a natureza e a cultura, entre a tendência, inclinação e a instituição. O que se inventa? Inventamos os interesses gerais já que os interesses particulares não podem identificarem-se, não podem totalizarem-se naturalmente. Mas a natureza exige sua identificação, senão nunca poderia constituir-se uma regra geral, então a construção do artifício encontra um apoio na natureza, por isso temos um artifício não arbitrário.

A alternativa que se impõem às simpatias é a seguinte: ou ampliarem-se por artifício ou destruírem-se por contradição. E para as paixões: ou satisfazerem-se artificial e obliquamente ou negarem-se pela violência. A necessidade é natural, mas não há satisfação da necessidade ou pelo menos constância e duração para

a satisfação que não sejam artificiais. O que o artifício assegura à simpatia e à paixão naturais é uma extensão na qual possam se exercitar, desenvolverem-se naturalmente, liberadas de seus limites naturais. As paixões e os interesses são limitados pela justiça, senão ampliadas, estendidas. Neste sentido a extensão, por si mesmo, é uma correção, uma reflexão. Não há paixão capaz de controlar a disposição interessada, senão por esta mesma disposição mediante uma mudança de sua orientação. A justiça não é uma reflexão sobre o interesse, senão uma reflexão do interesse, uma espécie de torção da paixão mesma no espírito ao qual afeta. A reflexão é uma operação da tendência que se reprime a si mesma. O sentido da justiça não se remete a um instinto, a uma obrigação natural, mas a uma obrigação natural, e sobretudo uma obrigação natural para com a justiça uma vez constituída. A justiça é em parte capaz de compelir nossas paixões, isso não significa que tem outro fim que o da sua satisfação nem outra origem que a sua determinação. No sentido em que o homem é uma espécie inventiva, o artifício é ainda a natureza, e a estabilidade da posse é uma lei natural. Podemos dizer então que os hábitos não são da natureza, mas o que é da natureza é o hábito de contrair hábitos.

A idéia principal de Hume é esta: a essência da sociedade não é a lei, é a instituição. A lei é uma limitação das empresas e ações, e retém apenas um aspecto negativo da sociedade. Apresenta-se uma sociedade cuja essência é a lei, que não tem outro objeto senão garantir certos direitos naturais preexistentes nem outra origem que o contrato: o positivo fica fora do social e o social



fica do lado do negativo, na limitação. Mas se o homem entra em sociedade, é justamente porque não tem direitos preexistentes. A instituição não é uma limitação como a lei, mas pelo contrário um modelo de ações, uma verdadeira empresa, um sistema inventado de meios positivos, uma invenção positiva de meios indiretos. O que está fora do social é o negativo, a carência, a necessidade. Quanto ao social, ele é profundamente criador, inventivo, e é positivo. Por a convenção na base da instituição significa que o sistema de meios que a representa é um sistema indireto, oblíquo, inventado e cultural. A sociedade é, então, um conjunto de convenções fundadas na utilidade não um conjunto obrigações baseadas em um contrato. Não se trata das relações entre os direitos e a lei, mas das relações entre as necessidades e as instituições. A utilidade, relação entre a instituição e a necessidade é pois um princípio fecundo: o que Hume denomina regra geral é uma instituição. A regra geral é um sistema positivo e funcional que encontra na utilidade seu princípio. Não se pode reduzir a sociedade á natureza, segundo a qual a sociedade se explicaria pela utilidade e a instituição pela tendência ou necessidade. Que uma necessidade se satisfaça em uma instituição é um fato: o matrimônio satisfaz à sexualidade a propriedade satisfaz à avidez. A instituição, modelo de ações, é um sistema pré-figurado de satisfação possível. Mas a instituição não se explica pela necessidade. Sistema de meios, de meios oblíquos, indiretos, não satisfazem a necessidade sem reprimi-la ao mesmo tempo. Aqui temos uma forma de matrimônio e um regime de propriedade. Mas porque esse regime e essa

forma? Mil variantes são possíveis. Tal é a diferença entre o instinto e a instituição.

Para Hume a filosofia política e a moral não consistem em mudar a natureza humana, mas em inventar condições artificiais objetivas tais que os maus aspectos desta natureza não possam triunfar. Trata-se de uma invenção política. E esta invenção tem que tornar o interesse geral um objeto de crença. Como dissemos no início do trabalho há duas operações da subjetividade: a crença e a invenção. No caso da invenção cada sujeito se reflexiona, quer dizer supera sua parcialidade e sua avidez imediatas, instaurando regras da propriedade, instituições que possibilitam um acordo, baseadas no principio de que cada homem se atém à conservação do que possuem. Assim o que se inventa é o interesse geral ao se integrar em um todo as paixões que se excluíam como interesses particulares.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles. **Empirismo y subjetividad**: Las bases filosóficas del anti-Edipo. Barcelona: Granica, 1977. 148p.

HUME, D. **Traité de la nature humaine**: Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux. Trad, prefácio e notas de André Leroy. Paris: Edições Montaigne, 1946. 761p.

BAIER, A.C. **A progress of sentiments**: Reflections on Hume's Treatise. Londres: Harvard University Press, 1994. 333p.