UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rodrigo Violante Spagnol

Autoridade, Comércio e Liberdade Civil:
A Política como Florescimento em David Hume.

(Versão Corrigida)

São Paulo
2016

Rodrigo Violante Spagnol

Autoridade, Comércio e Liberdade Civil:
A Política como Florescimento em David Hume.

(Versão Corrigida)

Texto apresentado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

São Paulo
2016

Autorizo a reprodução e a divulgação deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo ou pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

S732a Spagnol, Rodrigo Violante.
 Autoridade, Comércio e Liberdade Civil: A Política
 como Florescimento em David Hume / Rodrigo
 Violante Spagnol; orientador Alberto Ribeiro Gonçalves
 de Barros – São Paulo, 2016
 131 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
 concentração: Filosofia.

 1. David Hume. 2. Autoridade. 3. Artifício
 4. Comércio 5. Liberdade Civil. I. Barros, Alberto Ribeiro
 Gonçalves, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

SPAGNOL, R. V. Autoridade, Comércio e Liberdade Civil: A Política Como Florescimento em David Hume. 2016. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz

Agradecimentos

Ao meu orientador Alberto, pela gentileza e presteza inestimáveis ao desenvolvimento desta dissertação. Aos professores Pedro Paulo Garrido Pimenta e Rolf Nelson Kuntz, pelas correções e pelo encorajamento no exame de qualificação. À CAPES, pelo suporte que tanto facilitou o estudo da obra de David Hume. Aos inúmeros colegas que, por incontáveis discussões acaloradas, presenciais e virtuais, ajudaram a forjar meu intelecto. A meus pais, pela compreensão. À Telma, pela ternura cotidiana.

*Mihi, quanto plura recentium seu veterum
revolvo, tanto magis ludibria rerum mortalium
cunctis in negotiis observantur.*

(Da minha parte, quanto mais reflito sobre
eventos recentes ou remotos, tanto mais se
me afigura a zombaria de todos assuntos
humanos).

Tacitus, *Annales*, 3.18.5

Resumo

SPAGNOL, R.V. Autoridade, Comércio e Liberdade Civil: A Política como Florescimento em David Hume. 2016. 131 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Trata-se de investigar a autoridade civil como fruto de convenção e artifício, bem como a sua relação com o estabelecimento da lei e do comércio no pensamento de Hume. A influência recíproca entre o artifício político e estes dois elementos é abordada como produtora de liberdade, que diz Hume no ensaio *Da origem do governo* ser a "perfeição da sociedade civil". A ideia, assim, é expor como a autoridade, inicialmente arbitrária, concorre não apenas para a superação de problemas de cooperação e escassez, como também se mostra passível de uma ordenação geradora de regularidade, liberdade e florescimento humano.

Palavras-chave: David Hume, Autoridade, Convenção, Artifício, Liberdade Civil, Comércio.

Abstract

SPAGNOL, R.V. Authority, Commerce and Civil Liberty: Politics as Human Flourishing in David Hume. 2016. 131 p. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

This is an investigation of political authority as a product of convention and artifice, as well as of its relation with the establishment of law and commerce in the thought of Hume. The reciprocal influence between the political artifice and these two elements is addressed as productive of regularity and liberty, which Hume describes in the essay *Of the Origin of Government* as being the "perfection of civil society". Thus, the idea is to show how authority, initially arbitrary, concurs not only in the overcoming of cooperation and scarcity problems, but also reveals itself as liable to an order generative of liberty and human flourishing.

Keywords: David Hume, Authority, Convention, Artifice, Civil Liberty, Commerce.

Nota sobre abreviaturas e traduções

Privilegiei as melhores traduções disponíveis do *Tratado da Natureza Humana*, da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, da *Investigação sobre os Princípios da Moral* e dos *Ensaios Políticos, Morais e Literários*. Quando julgar necessário, farei referência ao texto original nas edições abaixo listadas. Os textos de David Hume sem versão em português, bem como obras de outros filósofos e comentadores em inglês e francês serão citados em tradução minha.

<i>Tratado</i>	<i>Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais.</i> Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
<i>Treatise</i>	<i>A Treatise of Human Nature.</i> Edited, with an Analytical Index, by L. A. Selby-Bigge. Second edition with text revised and variant readings by P. H. Nidditch. Oxford: University Press, 1978.
<i>IEH</i>	<i>Investigações sobre o entendimento humano.</i> In: <i>Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.</i> Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
<i>IPM</i>	<i>Investigações sobre os princípios da moral.</i> In: <i>Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.</i> Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
<i>EHU</i>	<i>An Enquiry Concerning The Human Understanding.</i> In: <i>An Enquiry Concerning The Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.</i> Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Third Edition: with text revised and notes by P.H. Nidditch. Oxford: University Press, 1975.
<i>EPM</i>	<i>An Enquiry Concerning the Principles of Morals.</i> In: <i>An Enquiry Concerning The Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.</i> Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Third Edition: with text revised and notes by P.H. Nidditch. Oxford: University Press, 1975.
<i>Ensaios a</i>	A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários). Seleção de Pedro Paulo Pimenta.

Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta.
São Paulo: Iluminuras, 2008

Ensaaios b

Ensaaios Morais, Políticos e Literários. Tradução: João Paulo Monteiro, Sara Albieri e Pedro Galvão. Introdução e revisão técnica de João Paulo Monteiro. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.

Essays

Essays, Moral, Political and Literary. Edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

History

The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688. Foreword by William B. Todd, 6 vols., Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

Sumário

Introdução.....	10
 Capítulo 1. Convenção e artifício: da natureza da autoridade civil.....	 25
1.1 – Sociedade <i>natural</i>	25
1.2 – A origem do governo	33
1.3 – Da natureza ao artifício: a convenção da obediência civil.....	38
1.4 – A natureza do artifício: a autoridade do governo.....	47
1.5 – A regulação da autoridade.....	53
 Capítulo 2. O estabelecimento da lei.....	 57
2.1 – O arbítrio da autoridade.....	57
2.2 – O aprendizado da lei.....	70
2.3 – Liberdade incipiente: <i>ancient policy</i>	78
 Capítulo 3. Comércio, lei e liberdade.....	 90
3.1 – A obstinação da paixão interessada.....	90
3.2 – Comércio e interesse público: <i>modern policy</i>	97
3.3 – Um plano regular de liberdade.....	111
 Conclusão.....	 123
 Bibliografia.....	 127

Introdução

I

Quem busca compreender o pensamento de David Hume é muitas vezes tomado por uma falsa percepção de nitidez teórica. Isso é especialmente verdadeiro no caso da análise da justiça e da autoridade política efetuada no *Tratado da Natureza Humana*. Na obra filosófica máxima do autor, redigida em plena juventude¹ e, anos depois, renegada em função do fraco impacto que causou no mundo das letras², vemos seções inteiras dedicadas à descrição do governo e das leis das nações seguirem-se a seções sobre os fundamentos da justiça. Lidas isoladamente, elas parecem nos encaminhar a uma teoria política construída a partir de uma precedente teoria da justiça, onde seria possível, no entanto, distinguir sem maiores dificuldades os limites de cada uma.

Como sempre no estudo mais aprofundado de Hume, a nitidez aparente rapidamente se desfaz. Por quê, nos perguntamos, trata o autor de assuntos tais como a castidade e a modéstia do sexo feminino perante o masculino logo após escrever sobre direito internacional? Ao recuarmos, tentando corrigir a nossa perspectiva, causa ainda maior estranhamento não apenas o fato de que questões relacionadas a *costumes* são abordadas como pertencendo ao âmbito da justiça³, mas também o fato de que as virtudes chamadas de artificiais são analisadas anteriormente às classificadas como naturais, e que espontaneamente imaginaríamos preceder aquelas em uma explicação no formato que Hume leva a cabo no *Tratado*.

O estranhamento diminui quando consideramos que, tendo já exposto no que diferem as regras das relações entre nações em comparação a pessoas

¹ E.C. Mossner nos diz que «durante sua estadia na França, de 1734 a 1737, Hume compôs o *Tratado da Natureza Humana* e estudou *l'Art de Vivre*». Tinha, pois, entre 23 e 24 anos quando começou a erigir o seu projeto filosófico. Cf. MOSSNER, E.C. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 92.

² Hume famosamente comenta na sua curta autobiografia, *Minha Própria Vida*, que a obra “caiu natimorta da prensa”. *Essays*, xxxiv. Em nota introdutória às *Essays and Treatises on Several Subjects*, redigida em 1775, pouco antes da sua morte, nos diz que “O autor deseja, doravante, que os textos a seguir – e só eles – possam ser considerados como contendo suas opiniões e princípios filosóficos”. *IEH*, pp. 15-16.

³ O título da parte 2 do terceiro livro do *Tratado* é precisamente “Da justiça e da injustiça”.

em comunidade⁴, convinha depois mostrar como algumas das obrigações das primeiras têm paralelo e fundamentação nas mais básicas características da natureza humana. Assim, ao vermos nações unidas por todos os cantos com diferentes costumes e leis, não podemos nos esquecer de que o estímulo pelo qual estas estruturas devem ter se iniciado e sem o qual não podem se manter é algo básico no homem: trata-se do desejo sexual.

Se o desejo que inicialmente nos une é cego perante as práticas que mantêm uma sociedade, nossas paixões progressivamente nos levam ao auxílio mútuo e a convencionar regras de convivência. Sem maiores desígnios, nos unimos e somos levados, por nossa própria natureza e por circunstâncias que não controlamos, a cooperar de modo gradativamente mais extenso e complexo:

Suponha-se, porém, que a natureza tenha estabelecido a conjunção dos sexos: imediatamente surge uma família, e, como se descobre que certas regras particulares são exigidas para sua subsistência, essas regras são imediatamente adotadas, embora suas prescrições não abranjam o restante da humanidade. Suponha-se agora que várias famílias se reúnam em uma sociedade totalmente separada de todas as outras: as regras que preservam a paz e a ordem se ampliarão até abranger esta sociedade em toda a sua extensão [...] ⁵

É a partir do impulso inicial do desejo que os demais laços entre os seres humanos são fundamentados, desde as relações de amor, família e amizade, às obrigações de justiça e obediência política. Este desejo, para além da nossa reprodução, é essencial para nos introduzir no ambiente familiar, que é para Hume a base da socialização: “Os homens nascem necessariamente pelo menos em uma sociedade familiar e são instruídos pelos pais em alguma regra de conduta e comportamento”⁶. Portanto, é compreensível que Hume descreva a importância da estabilidade e proteção da família por meio da lealdade conjugal. E, do mesmo modo que considera esta obrigação moral mais forte na mulher do que no homem porque mais útil ao interesse público⁷,

⁴ *Tratado*, III, ii, 11, p. 606.

⁵ *IPM*, I, p. 252.

⁶ *Ibid.*, I, p. 250.

⁷ Considerando a dificuldade de reconhecimento de paternidade, diz Hume que “uma infidelidade dessa natureza é muito mais perniciosa nas mulheres do que nos homens”. *IPM*, IV, p. 272.

assim também considera os deveres de justiça como mais fortes dentro de uma sociedade do que entre diferentes nações⁸.

O casamento, nos diz Hume,

[...] é um compromisso assumido por consentimento mútuo e tem por fim a propagação da espécie, [e] é evidente que deve admitir toda a variedade de condições estabelecidas por acordo, desde que não sejam contrárias a seu fim.⁹

Considerando isso, não pode deixar ele de se perguntar, uma vez desconsiderados os “interesses gerais da sociedade”¹⁰, como pode este tipo de compromisso, cuja estabilidade vai muito além do desejo inicial que atrai dois jovens selvagens de modo tão certo quanto o ajuste de duas placas de mármore¹¹,

[...] produzir uma relutância em relação às investidas de um prazer para o qual a natureza nos deu uma inclinação tão forte, e uma inclinação que, afinal, é absolutamente necessário satisfazer, pelo bem da conservação da espécie?¹²

As paixões impolidas são contrárias à lealdade conjugal. Para os jovens selvagens ela seria ininteligível, posto que desprovida do significado dado por um quadro de referências socialmente estabelecido. Caso pudessem compreendê-la, não teriam motivos para praticá-la, pois estariam privados tanto da educação e costume necessários a uma conduta regrada, como também do interesse¹³ que uma vida em sociedade faz surgir nestes casos.

Vemos então que *costumes* tão observados como o da lealdade conjugal, ainda que adquiram diferentes formas de acordo com as contingências de cada sociedade, têm finalidades, se não tão importantes quanto aquelas atendidas pela prática da justiça e lealdade a governos, ao menos tão gerais quanto elas. Tanto é assim que Hume observa como diferentes governos não se contentam em deixar a regulação de tais práticas

⁸ Cf. *Tratado*, III, ii, 12, pp. 610-611.

⁹ *Ensaio a, De poligamia e divórcios*, p. 147.

¹⁰ *Ibid.*, III, ii, 12, p. 609.

¹¹ *Tratado*, II, iii, 1, p. 438.

¹² *Ibid.*, p. 611.

¹³ Hume os descreve em *Tratado* III, ii, 12; *IPM*, IV, pp. 206-08; *Ensaio a, De poligamia e divórcios*. Às considerações de preservação e educação da prole, são adicionados motivos como a amizade e intimidade conjugal.

livres da sua influência, e diz a respeito que “as leis civis são um suplemento à sabedoria de cada indivíduo e, ao mesmo tempo que limitam a liberdade natural do homem, submetem o interesse privado ao público.”¹⁴

Assim como a lealdade conjugal, também práticas de justiça, obediência a governos e leis civis seriam destituídos de significado para os jovens livres de amarras sociais. Ante à pergunta retórica: “Pois será o ajuste de duas placas de mármore mais certo que a cópula de dois jovens selvagens de sexo oposto?”¹⁵, Hume poderia considerar que tão certo quanto este ajuste também seria o desrespeito à propriedade alheia e a desobediência civil dos nossos selvagens caso fossem transplantados para uma nação tornada *civilizada*¹⁶. É o aspecto extraordinário que as práticas sociais exibem para quem não foi educado nos seus artifícios que ressalta Deleuze em ensaio sobre o autor:

Hume propõe questões insólitas, que nos são, porém, familiares: bastará, para se tornar proprietário de uma cidade abandonada, lançar o seu dardo contra a porta da cidade, ou será preciso tocar essa porta com o dedo? Até que ponto será possível ser proprietário dos mares? Por que o solo é mais importante do que a superfície num sistema jurídico, mas também a pintura, mais importante do que a tela? [...] O que se denomina teoria da associação encontra sua destinação e sua verdade numa casuística das relações, numa prática do direito, da política, da economia, que muda inteiramente a natureza da reflexão filosófica.¹⁷

De fato, nos explica Hume como todas estas práticas, ainda que tenham diferentes graus de importância, derivam sua razão de ser tanto da realização quanto da aprovação dos fins que promovem, ou, usando a linguagem do

¹⁴ *Ensaio a, De poligamia e divórcios*, pp. 148-149.

¹⁵ *Tratado*, II, iii, 1, p. 438.

¹⁶ Em contexto aparentemente desconexo, porém significativo para a relação entre regulação social e civilidade em Hume, nos diz Norbert Elias que “fica claro que a mudança do comportamento à mesa é parte de uma transformação muito extensa por que passam sentimentos e atitudes humanas. Também se vê em que grau as forças *motivadoras* desse fenômeno se originam na estrutura social, na maneira como as pessoas estão ligadas entre si”. ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Tradução de Ruy Jungmann, revisão e apresentação de Renato Janine Ribeiro, v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2011, grifo meu. Ver especialmente o cap. 2., « A civilização como transformação do comportamento humano ». Cf. PIMENTA, P.P. *A Imaginação Crítica: Hume no Século das Luzes*. Rio de Janeiro: Pensamento Brasileiro, 2013, “Refinamento e civilização, ou como se colocar à altura de seu tempo”, pp. 121-134.

¹⁷ DELEUZE, G. *Hume*. In François Châtelet (Org.), *Histoire de la philosophie t. Iv. Les Lumières XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, “col. Pluriel”, 1972, pp. 65-78. Tradução de Guido de Almeida, pp. 59-60.

Hume das *Investigações*, da sua *utilidade*. É ela, ou a tendência a satisfazer interesses particulares e públicos, que nos permite *associar* condutas aparentemente insólitas a fins concretos, tornando-as algo a mais do que hábitos frívolos:

Parece ser um fato que o aspecto da *utilidade*, em todos os assuntos, é uma fonte de louvor e aprovação; que essa utilidade é constantemente citada em todas as decisões morais relativa ao mérito ou demérito de ações; que ela é a *única* origem da alta consideração dedicada à *justiça, fidelidade, honra, lealdade e castidade* [...]¹⁸

Não é propósito desta dissertação detalhar o processo de formação dos juízos morais e estéticos em Hume¹⁹. É claro, no entanto, o motivo pelo qual discussões sobre temas que hoje em dia nos acostumamos a restringir à esfera privada da vida, como lealdade conjugal, ou a castidade e modéstia dos sexos, são incluídas em investigações sobre política e leis internacionais. A sensação de estranhamento que sentimos ao ver tais questões tratadas em conjunto talvez não tenha uma natureza muito diferente daquela sentida pelos jovens selvagens frente a regras sociais que nada lhes dizem. Com a diferença de que aquilo que nos estranha é a explicação dada a condutas que reconhecemos, porém nas quais estamos de tal modo imersos²⁰ que as consideramos como fornecendo a sua própria legitimação²¹. Necessitamos de grande esforço imaginativo para ver uma ligação delas a causas exteriores que, se não lhes emprestam todo o seu valor, são não obstante essenciais para a sua existência.

¹⁸ *IPM*, V, ii, p. 300, grifos meus.

¹⁹ Ver a este respeito o ensaio *Do padrão do gosto*. Para abordagens divergentes e frutíferas do papel da simpatia na formação do juízo moral, cf. LIMONGI, M.I. O ponto de vista do espectador e a medida do juízo moral em Hume. In: *Discurso*, n. 41, pp. 113-139, 2011; e BAIER, A.C. Moral Sentiments, and the Difference They Make. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 69, 1995.

²⁰ Herbert Hart aproxima-se de vários modos do pensamento humiano sobre direito, política e sociedade, e aqui vale notar a sua abordagem dos “aspectos internos” de regras gerais necessárias à regulação social em contraposição a hábitos sem maior significado. O ponto de vista interno certamente é uma das razões que dificultam nossa compreensão da ligação exterior que menciono, e que nos fazem recorrer às justificativas “circulares” que Hume menciona ao tratar das virtudes *artificiais*, onde tendemos a explicar a obrigação da conduta pela sua moralidade, e sua moralidade pela obrigação. Cf. HART, H.L.A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1994, cap. IV.

²¹ Cf. SUZUKI, M. A Aposta na Filosofia. In: *Kriterion*, nº 124, dez. 2011, pp.307-330, p. 328: “é a partir dele [Hume] que se pode detectar mais claramente a ideia de que nem só a filosofia, mas toda atividade implica a sua autolegitimação, devendo ser entendida como um jogo que traz em si as regras de como deve ser jogado”.

Como mencionado de início, ainda nos importuna o fato de Hume tratar as virtudes que classifica de artificiais anteriormente às naturais. Numa primeira visada parece óbvio: o que é produto de arte humana, ou, como diz Hume, *contrivance*, deve seguir-se àquilo originalmente fornecido pela natureza. Tratando-se de uma explicação genética²², que busca as origens e condições de possibilidade das práticas humanas dentro de uma história natural da sociedade, nada mais aparentemente claro do que supor esta ordem. Nada, no entanto, mais enganoso. Como ficará mais claro quando da explicação da convenção do artifício de magistrados e do respectivo dever de obediência e lealdade, Hume parece usar o conceito de natureza de modo propositalmente ambíguo em contraposição ao de artifício. Assim,

[...] o homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou da reflexão.²³

Por haver esta continuação entre natureza e arte, não surpreende a dificuldade em tratar tais questões de modo claro e distinto, especialmente ao se considerar que a linguagem, vista por Hume como fruto de convenção, e portanto como um artifício humano²⁴, tende a dar tratamento inflexível e geral às coisas, enquanto, na natureza, elas se apresentam de forma graduada²⁵. A junção da minúcia da graduação à exigência de rigor no uso das palavras dá lugar ao que o autor chama de disputas verbais, as quais, no mais das vezes, são infrutíferas.

Apesar disso, a divisão das virtudes entre naturais e artificiais *não* é arbitrária:

A única diferença entre as virtudes naturais e a justiça está em que o bem resultante das primeiras deriva de cada ato isolado, sendo objeto de alguma paixão natural; ao passo que um ato

²² Uso aqui o termo empregado por Cassirer, segundo quem, para autores como Locke e Condillac, o conhecimento do homem e das operações do espírito necessita o acompanhamento da sua *gênese*. Também o Estado e a sociedade deveriam ser conhecidos por este método, ao qual ele agora associa principalmente Hobbes e Montesquieu, mas onde podemos facilmente inserir Hume. Cf. CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: ed. UNICAMP, 1994, pp. 38-43.

²³ *Tratado*, III, ii, 1, p. 524.

²⁴ *Ibid.*, III, ii, 2, p. 531.

²⁵ *Ibid.*, I, iii, 8, p. 135.

singular de justiça, considerado isoladamente, pode muitas vezes ser contrário ao bem público; o que é vantajoso é apenas a concorrência de todos os homens em um esquema ou sistema geral de ações.²⁶

Usando a justiça como paradigma das virtudes artificiais, Hume nos mostra que jovens selvagens transplantados a uma nação civilizada, apesar de terem dificuldade em ser obedientes ou se abster da propriedade alheia, não seriam desprovidos de virtudes naturais. Ainda que inconscientes da tendência das suas ações ao bem da sociedade²⁷, eles realizariam atos isoladamente bons: alguma medida de beneficência, clemência ou generosidade não lhes seriam estranhos, mesmo que desconhecessem este vocabulário. Seriam capazes de simpatizar com o próximo e ser afetados pelos efeitos das suas paixões, tendo assim motivos adequados para agir de forma virtuosa, e podendo compreender sem maiores dificuldades o interesse, ou a utilidade particular dessas ações isoladas.

Mas podemos ainda nos perguntar: será que estes selvagens, capazes de *agir* de forma naturalmente virtuosa, poderiam compreender a moralidade dos seus atos e das pessoas à sua volta? Sem dúvida aprovariam aqueles que fossem benéficos para com eles, ao lhes oferecer comida ou abrigo. Poderiam, no entanto, aprovar algo como o caráter benéfico de pessoas independente de proximidade ou afeição? A resposta de Hume a esta questão parece ser um definitivo *não*. Por não compreenderem as práticas comuns que unem os interesses de uma sociedade, não veriam valor em ações que lhes pareceriam alheias aos seus interesses, e muito menos associadas a algo como interesses gerais; destituídos de imaginação moral, não poderiam nem mesmo conceber uma noção tão complexa como a de caráter²⁸; por não serem dotados de linguagem que lhes desse uma perspectiva suficientemente abstraída e geral das coisas, não conseguiriam corrigir o seu sentimento ou expressões de aprovação e reprovação. “Em geral”, no diz Hume,

²⁶ *Tratado.*, III, iii, 1, pp. 618-619.

²⁷ “Ninguém pode duvidar de que muitas das virtudes naturais têm essa tendência para o bem da sociedade”. *Ibid.*, III, iii, 1, p. 618.

²⁸ Enquanto Hume considera que até animais são capazes de paixões indiretas (*Tratado*, II,ii, 12), as quais necessariamente envolvem a ideia de *self* em relação a uma qualidade, ele tem claro que paixões como amor e ódio são insuficientes para se atingir um ponto de vista moral. Sobre essa transição entre paixão e valoração, cf. ÁRDAL, P. *Passion and value in Hume's Treatise*. Edinburgh: University Press, 1966.

[...] todos os sentimentos de censura ou aprovação são variáveis, de acordo com nossa situação de proximidade ou de distância em relação à pessoa censurada ou elogiada, e de acordo também com a disposição presente da mente. Mas, em nossas decisões gerais, não levamos em conta essas variações, embora continuemos aplicando termos que expressam nosso agrado ou desagrado, exatamente como se permanecêssemos em um único ponto de vista. A experiência logo nos ensina esse método de corrigir nossos sentimentos, ou, ao menos, de corrigir nossa linguagem, se os sentimentos são mais obstinados e inflexíveis.²⁹

A falta de uma gramática moral ainda impediria a troca de experiências e opiniões que suplementassem e balanceassem os pontos de vista. Vemos, então, que a maior dificuldade dos nossos jovens selvagens em adaptar-se à nação civilizada é a incapacidade tanto de agir quanto de compreender ações a partir de uma perspectiva *ausente e geral*; não importa a situação em que se encontrem ou que considerem, eles partem sempre de um ponto de vista *presente e individual*³⁰.

Isso nos faz retornar uma vez mais à questão: por que Hume aborda as virtudes e práticas artificiais antes das naturais? Em nenhum momento nos explica ele no *Tratado* o porquê desta ordem. Porém o distanciamento que requer o ponto de vista dos juízos morais assim como ele os concebe nos dá uma pista. Vimos que os jovens selvagens, apesar de capazes de agir de modo naturalmente virtuoso, não formam juízos sobre a moralidade das virtudes naturais. Constatamos que essa incapacidade se dá por não terem experiência com as práticas e linguagem convencionadas que regulam as interações sociais. Parece, então, que o que lhes falta são justamente experiências que os induzam a isso. Se, sozinhos, sem a presença de fatores externos que os levem a mudar de perspectiva não há nada neles que os faça compreender as regras da sociedade e os motive a adotá-las, resta considerar que as experiências que dão lugar tanto à convenção, quanto à adoção de artifícios sociais são condição de possibilidade não apenas da prática e juízo das virtudes artificiais, mas também do juízo das virtudes naturais. Assim, Páll Árdal, ao comentar a artificialidade da justiça em Hume, nos diz que

²⁹ *Tratado*, III, ii, 1, pp. 621-622.

³⁰ Cf. a discussão sobre a convenção das promessas. *Tratado*., III, ii, 5, p. 559.

Nós podemos ser cruéis com animais, mas não injustos [...] A razão para isso é que animais não podem entrar no tipo de convenção que leva à justiça. Isso certamente não pode ser atribuído à sua falta de simpatia [...] Similarmente, é a sua incapacidade para juízos objetivos que explica porque animais são capazes de ter paixões indiretas, ainda que não possam aprovar ou reprovar moralmente.³¹

Ao contrário dos animais, os jovens selvagens têm em sua natureza a capacidade de entrar em convenções; como eles, não tomaram parte nelas. É a incapacidade circunstancial de realizar juízos objetivos, derivada da falta de aparatos socialmente adquiridos (linguagem, regras de interação social etc.) para a mediação da experiência que os impossibilita de aprovar ou reprovar moralmente. Portanto, se é mais natural ser beneficente para com familiares do que equitativo em relação a estranhos, o desenvolvimento da nossa paisagem moral pede a precedência da convenção de artifícios como linguagem, justiça e governo, que estendam o mecanismo da simpatia para que se atinja os pontos de vista gerais e morais necessários ao florescimento das sociedades humanas. Sem circunstâncias que nos induzam a adotar estes artifícios, tornando-os presentes no nosso dia-a-dia, não podemos sair da esfera mais *imediate* das paixões naturalmente compreendidas e, por consequência, nos sobrepor às contingências do mundo natural. É neste sentido que nos diz Hume, ao analisar as paixões indiretas de amor e ódio, que

Já é preciso um grande esforço de imaginação para formar, mesmo dos sentimentos presentes de outras pessoas, ideias tão vivas que cheguemos a sentir nós próprios esses sentimentos; mas estender essa simpatia ao futuro [e, acrescentaria, a pessoas distantes ou pelas quais não nutrimos afeição] sem a ajuda de alguma circunstância no presente que nos toque de maneira vívida ser-nos-ia impossível.³²

É dentro desse quadro maior de considerações que devemos conceber a noção de autoridade política, bem como o subsequente desenvolvimento do comércio e da liberdade civil. Se precisamos fazer recortes para abordar o pensamento político humiano de modo mais detido, é sempre bom ter em mente o quadro de referências a que nosso autor constantemente nos remete.

³¹ ÁRDALL, P., *op. cit.*, pp. 173-174.

³² *Tratado*, II, ii, 9, p. 420.

Não é outra a dificuldade apontada por Norman Kemp Smith, ao observar a variedade de interesses de Hume, bem como as relações entre eles:

Um dia, podemos esperar, alguém equipado com suficiente alcance de interesses e entendimento irá tratar Hume em todas suas múltiplas atividades: como filósofo, teórico político, economista, historiador e homem de letras. A filosofia de Hume, como atitude da mente que encontrou para si estas formas variadas de expressão, irá então pela primeira vez ser apresentada adequadamente e em devida perspectiva.³³

II

Não é pretensão desta dissertação esgotar as referências que dão significado ao pensamento político de Hume. Assim, o objetivo do seu primeiro capítulo será esclarecer a base sob a qual se ergue a noção de autoridade política, qual seja, a obrigação de obediência e lealdade civil (*allegiance*). Ela precisa ser compreendida como resultado necessário de uma *história natural* da sociedade, que forja paulatinamente um mundo de regras que possibilitam a cooperação em grupos cada vez mais complexos, ampliando os nossos horizontes morais. A autoridade civil constitui apenas uma das etapas da progressão dos sentimentos³⁴ que é possibilitada pela instituição de artifícios, mas cujo móbil são nossos interesses naturais. No entanto, é uma etapa absolutamente necessária, de tal modo que é dotada de fins e justificações próprios, sendo em importante medida autônoma em relação a outras práticas.

A justiça, se na perspectiva de uma *história natural* é mais necessária para o estabelecimento dos primórdios da sociedade, se mostra, na perspectiva da *história civil*, dependente da consolidação de um governo capaz de exigir obediência para ser implementada com método e correção: “[...] a autoridade política era a mãe da justiça e o seu exercício regular era a rocha

³³ SMITH, N.K. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan, 1941, prefácio.

³⁴ Cf. *Treatise*, II, ii, 2, p. 500. Hume fala sobre um “progress of sentiments”. Na tradução de Déborah Danowski (*Tratado*, III, ii, 2, p. 540) lemos “progresso dos sentimentos”. Dada a alta carga conceitual que a noção de progresso adquiriu com o desenvolvimento da filosofia da história, é mais fiel ao propósito de Hume a tradução de “progress” por “progressão”, vocábulo que sugere contínuo e graduado desenvolvimento, porém não implica teleologia. Não é outro o modo como se estabelecem as convenções humanas no *Tratado*, prescindindo de quaisquer causas finais.

onde a civilização era fundada. E o senso de obrigação política que governos regulares engendravam fomentaria o respeito pela propriedade [...]”³⁵. O respeito à propriedade é o pilar da justiça humiana³⁶, e ele só é garantido com o senso de obediência e lealdade civil. Resta claro que a formação de governos estáveis tem precedência em relação à aplicação regular da justiça, ainda que não em relação à sua convenção.

Portanto, para a compreensão do papel da autoridade política e seus desenvolvimentos é insuficiente uma história natural da sociedade assim como apresentada no *Tratado*. Deve-se também levar em conta a visão contextualizada do Hume dos *Ensaio*s e da *História da Inglaterra*. A obediência civil implica o desenvolvimento *civil* das instituições. Apenas a observação da sua causalidade sobre os homens, assim como a sua resposta às contingências históricas nos dá uma perspectiva adequada para a compreensão da autoridade política.

Como Hume fundava o poder dos magistrados na opinião dos cidadãos³⁷, considerar o governo somente a partir das noções de *convenção* e *artifício*, assim como sua ligação a um interesse público indefinido, é de pouca consequência para o entendimento da questão. É necessário ver a política como a ciência do florescimento humano, cuja realização dos mais variados interesses, de acordo com as opiniões e crenças difundidas nas sociedades, pode sozinha nos indicar o que hoje chamaríamos de legitimidade das instituições, que em Hume é constituída por uma mistura de consentimento e coerção.

Assim, se é verdade que não há uma teoria política pura “de tipo mecanicista, construída sem referência a formas de interação moral

³⁵ PHILLIPSON, N. *David Hume: The Philosopher as Historian*. New Haven and London: Yale University Press, 2011, p.46.

³⁶ Neste sentido ele é um dos herdeiros da tradição jusnaturalista, especialmente de Grócio, de quem confessadamente (*Ensaio*s II, Apêndice III, p. 393) retira suas noções básicas de propriedade. Hume restringe a justiça à ideia de justiça expletiva, que Grócio caracteriza como direito perfeito, em contraposição à justiça atributiva, que envolve o que Hume chamaria de virtudes naturais, ou seja, condutas cuja natureza graduada não permitem direitos perfeitos. Não é por outra razão que Grócio diz ser expletiva a justiça “própria e estritamente considerada”. Cf. GROTIUS, H. *The Rights of War and Peace*. Edited and with an introduction by Richard Tuck, from the edition by Jean Barbeyrac. Indianapolis: Liberty Fund, 2005, I, i, 8, p. 142. Para uma análise da influência do legado jusnaturalista no iluminismo escocês, cf. HAAKONSEN, K. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: University Press, 1996.

³⁷ Cf. *Ensaio*s b, *Dos primeiros princípios do governo*.

independentes da ação de um poder comum”³⁸ em Hume; não é menos verdade que não pode haver para ele teoria política desvinculada de desenvolvimentos civis concretos. É neste sentido que Hume praticava o que Duncan Forbes qualificou de política filosófica³⁹. Trata-se de uma abordagem crítica que parte sempre do ponto de vista específico de uma sociedade, onde o papel do filósofo, seja no debate mais diretamente público, como no caso dos *Ensaio*s, seja nas considerações históricas que determinam questões políticas e de prática pública (*policy*), como no caso da *História da Inglaterra*, é mostrar as questões sob a perspectiva mais geral, moderando disputas facciosas.

Se discussões constitucionais ou sobre política pública envolvem uma boa dose de generalidade, e tendem a tornar-se quase tão intrincadas quanto discursos metafísicos⁴⁰, elas não obstante requerem uma retórica moderada para operar as paixões políticas contrárias; pois, apesar da sua generalidade, dizem respeito a temas concretos, ordinários até, com grande impacto na vida dos cidadãos. Mas esta imparcialidade não significa indiferença. Pelo contrário, como afirma Livingstone:

A tarefa da reflexão crítica é conceitualizar os princípios internos às práticas, distinguir entre os profundos e os variáveis, sistematiza-los com os princípios de outras práticas, e criticamente ajustá-los uns aos outros para evitar conflitos. O pensador crítico humiano começa a partir das práticas estabelecidas da vida comum, e, embora tais práticas possam ser modificadas pela reflexão e pelo costume, ele termina por aí. Em nenhum momento se torna ele um espectador externo das práticas, e em nenhum momento estas se tornam objetos alienados de reflexão teórica.⁴¹

Embora discorde da interpretação de Livingstone, que vê em Hume um pensamento político conservador, imerso em tradições historicamente definidas⁴², a análise é precisa. Se nosso filósofo busca a compreensão e o

³⁸ KUNTZ, R. *op. cit.*, 457-490, p. 485.

³⁹ Cf. FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: University Press, 1978, cap. 5, “Scientific and vulgar Whiggism”.

⁴⁰ Cf. *Ensaio a, Do comércio*, pp. 195-197.

⁴¹ LIVINGSTONE, D.W., *op. cit.*, p. 177.

⁴² Apesar de mostrar conservadorismo quanto aos meios de realizar estas tarefas, Hume está longe de se conformar aos costumes dominantes assim como o descreve Livingstone. Se Hume não usa um modelo abstrato único como padrão para julgar práticas políticas em diferentes tempos e lugares, ele não deixa de adotar modelos prescritivos baseados na experiência das sociedades civis à luz da sua concepção da natureza humana. É neste sentido que Didier Deleule afirma ser Hume um conservador pela consideração da necessidade de

debate político a partir do ponto de vista do espectador desinteressado⁴³, ou seja, sem compromisso com interesses facciosos, ele não pretende efetuar uma reflexão abstraída das práticas prevalentes. Isso requer uma sagaz compreensão das causas do desenvolvimento das instituições civis:

Quando um filósofo contempla caracteres e maneiras em seu gabinete, a visão geral e abstrata dos objetos deixa-lhe a mente tão fria e impassível que não sobra espaço para a ação dos sentimentos de natureza, e ele mal sente a diferença entre o vício e a virtude. A história se mantém no justo meio entre esses extremos e põe os objetos no seu verdadeiro ponto de vista. Os que escrevem história têm, como seus leitores, interesse suficiente pelos caracteres e eventos para ter vivo sentimento de censura ou de elogio e, ao mesmo tempo, não têm nenhum interesse ou preocupação particular para perverter o seu julgamento.⁴⁴

O curso das coisas, dado suficiente tempo, fornece uma perspectiva adequada para que consideremos causas gerais; a vivacidade dos acontecimentos intima os sentimentos a aprovar ou censurar o que é assim apresentado; ao não vermos nossos interesses particularmente envolvidos, juízos podem se formar com menor influência de opiniões estabelecidas e preconceitos morais⁴⁵.

Se a perspectiva do desenvolvimento da sociedade a partir de uma história natural é a do anatomista, que disseca e isola com precisão as menores partes daquilo que compõe seu objeto de análise; a perspectiva do desenvolvimento da sociedade a partir de uma história civil está próxima à do pintor que, aconselhado pelos estudos do anatomista, pode traçar as características da sociedade nas suas circunstâncias com maior correção⁴⁶, e assim fornecer material em proporção adequada para a compreensão e a ação política.

É partindo dessas considerações que investigo, no segundo capítulo, principalmente a partir da *História da Inglaterra* e dos *Ensaio*s, como a

estabilidade política, porém um liberal que acredita nas forças de invenção social. Cf. DELEULE, D. *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris: Aubier Montaigne, 1979, p. 363.

⁴³ “Mas aqueles filósofos que aderiram a um partido (caso isto não seja uma contradição nos termos) [...]”. *Ensaio*s b, *Do contrato original*, p. 401.

⁴⁴ Cf. *Ensaio*s a, *Do estudo da história*, pp. 252-253.

⁴⁵ Cf. *Ensaio*s a, *Dos preconceitos morais*.

⁴⁶ Cf. *Tratado*, III, iii, 6, p. 660.

autoridade política se torna não apenas responsável pela manutenção da ordem pública, mas também a maior fiadora da justiça. Vemos então que o governo é resultado de um processo que de início se baseia numa mistura de consentimento irregular e força arbitrária. É apenas quando se estabelece uma autoridade centralizada com acesso a receitas que as regras de justiça passam a ser asseguradas de modo mais regular por leis, ainda que distorcidas por caprichos da imaginação.

Tendo surgido leis equitativas, a experiência e transmissão histórica fazem com que elas se difundam. É necessária então a sua consideração não apenas quanto ao efeito sobre a aplicação das regras fundamentais de justiça, mas também na sua relação com o desenvolvimento do comércio e das artes⁴⁷. A avidez humana, ou concupiscência de posse⁴⁸, além de universal, tem o poder de romper ordens e costumes estabelecidos, sendo de difícil controle *direto*.

É em grande parte ao comércio e à sua capacidade de servir *indiretamente* ao império da avidez, redirecionando e polindo o seu potencial destrutivo que considera Hume ser devedora a liberdade moderna, especialmente a inglesa e dos Países Baixos, mas também a de monarquias civilizadas como a francesa. Trata-se de uma liberdade consistente porque fundada em princípios mais refinados. Ela é mais natural do que a antiga porque seus artifícios dão vazão às nossas paixões, não procuram simplesmente reprimi-las; menos violenta porque o fazem de modo *oblíquo*, ou seja, por meio de artifícios que, ao coordenarem as nossas ações, evitam o conflito direto e possibilitam extensa cooperação.

É em função da necessidade de compreensão adequada do desenvolvimento e da natureza dessa liberdade, a seu ver frágil, que Hume escreve a *História da Inglaterra* e alguns dos seus *Ensaios*. Nestes, especificamente nos *Political Discourses* (1752), desenvolve o que seria a

⁴⁷ A relação não é unívoca. Nos seus *Ensaios* Hume usa diferentes termos para se referir às artes ligadas à atividade econômica e à satisfação material. Às vezes os termos são mais gerais, outras vezes mais específicos. Alguns exemplos: *practical arts* (*Essays*, p. 54); *useful arts* (*Essays*, p. 55); *manual arts* (*Essays*, p. 125); *arts of luxury* (*Essays*, p. 124); *mechanic arts* (*Essays*, p. 260). Esta dissertação se restringirá a abordar as artes neste sentido.

⁴⁸ *Amor sceleratus habendi*. Assim caracteriza Locke a avidez no *Segundo Tratado Sobre o Governo*. Cf. LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Edited with an introduction and notes by Peter Laslett. Cambridge: University Press, 1988, cap. 8, §111. A sua referência é Ovídio, *Metamorphoses* 1.131.

modern policy, ou as práticas públicas adequadas ao mundo moderno. É um prenúncio do desenvolvimento da economia política assim como realizada por Adam Smith n'A *Riqueza das Nações* (1776), a qual deveria ser suplementada por uma ciência política que, auxiliada por esta *modern policy*, ofereceria um modelo de república pujante e livre para a nova ordem que surgiria a partir da Revolução Industrial.⁴⁹ Procuro, assim, no terceiro e último capítulo desta dissertação, mostrar como a dinâmica que leva ao estabelecimento das novas práticas públicas proporciona as condições materiais, sob o regime da lei, de uma moderna liberdade civil.

⁴⁹ Cf. *Ensaio b, Ideia de uma república perfeita*, p. 439.

Capítulo 1. Convenção e artifício: da natureza da autoridade civil

1.1 – Sociedade *natural*

Ao discorrer sobre a fonte da obediência civil no terceiro livro do *Tratado*, Hume, em menção única na obra⁵⁰, recorre ao termo sociedade natural (*natural society*) em contraposição à noção de sociedade civil (*civil society*):

O respeito pela propriedade não é mais necessário à sociedade natural do que a obediência civil o é à sociedade civil ou ao governo; e o primeiro tipo de sociedade tampouco é mais necessário à existência da humanidade que esta última o é a seu bem-estar e felicidade.⁵¹

Ao lermos esta passagem, a primeira coisa a notar é que uma sociedade civil, para Hume, é aquela dotada de governo, ou magistrados responsáveis pela ordem pública. Depois, que a formação de interesses comuns, que tornam os homens dependentes entre si e os une em sociedade⁵², deve se dar antes mesmo de qualquer formação *política*⁵³. Além do mais – e o autor deixa isto claro na continuação do trecho citado –, os interesses que regem cada uma destas etapas da sociedade não são menos gerais e importantes uns do que os outros. Isso significa que para Hume não faz sentido reduzir uma prática à outra, já que elas têm objetos próprios e estão num mesmo patamar de considerações.

⁵⁰ *Treatise*, III, ii, 8, p. 545.

⁵¹ *Tratado*, III, ii, 8, p. 584.

⁵² Hume usa o termo *society* em diferentes contextos, como nas *societies for play*, ou sociedades formadas para jogos (*EPM*, IV, p. 210) e mesmo *society of ruffians*, ou sociedade de rufiões ou bandidos (*EPM*, III, i, p. 187). O que as constitui são interesses comuns que suscitam regras específicas de conduta que adquirem, com o passar do tempo, valor próprio na visão dos seus integrantes. O que as faz diferir é tanto a seriedade dos seus interesses, quanto a sua generalidade. As sociedades naturais e civis que descreve Hume atendem a estes dois quesitos, ao contrário daquelas de jogadores ou rufiões. Sobre a noção seriedade em Hume, cf. SUZUKI, M., *A Aposto na Filosofia*, art. cit.

⁵³ Cf. FORBES, D., op. cit., p. 73: “O relato de Hume do ‘estado da sociedade sem governo’ é similar [viz. àquele exposto por Hutcheson e Dugald Stewart], exceto que entre a família e a sociedade civil ele entrepõe uma ‘conjunção de muitas famílias’ em uma tribo, com as ‘tribos americanas’ em mente, e usa isso para afirmar o ponto de que ‘o estado da sociedade sem governo é um dos mais naturais estados dos homens, e deve subsistir com a conjunção de muitas famílias, e longamente após a primeira geração’”.

A implicação disso, que ficará mais clara ao longo deste capítulo, é que, se as obrigações de interesse (*obligations of interest*⁵⁴) da sociedade civil não podem ser fundadas nas da sociedade natural, então as obrigações de obediência civil também não podem ser fundadas nas obrigações de justiça, ou nas regras mínimas de conduta social⁵⁵. Estas são as chamadas leis naturais (*laws of nature*⁵⁶), às quais ele se refere como leis de sociedade (*laws of society*⁵⁷). O que o faz assim denomina-las é que Hume só pode conceber a sociedade humana onde tais regras estejam em alguma medida presentes.

Portanto, ao pensarmos na origem da autoridade política, devemos ter sempre em mente que Hume não contrapõe sociedades civis, ou seja, sociedades dotadas de alguma forma de governo, a sociedades carentes de práticas de justiça, e menos ainda a um suposto *estado natural*. Na sua visão o homem tem uma natureza tal que o impele ao convívio social independente dos seus desígnios particulares. O impulso social é tão forte que Hume constata haver, em oposição a outras espécies e na sua maior perfeição, uma

[...] conjunção *antinatural* de fragilidade e necessidade. Não somente o alimento necessário para a sua subsistência escapa a seu cerco e aproximação, ou, ao menos, exige trabalho para ser produzido, como, além disso, o homem precisa de roupas e abrigo para se defender das intempéries.⁵⁸

Isso revela que a existência do homem, considerado apenas em si mesmo, sem cooperação com os seus iguais, não é natural. A “conjunção antinatural de fragilidade e necessidade” nos obriga a reconhecer que o único estado condizente ao homem é o de sociedade. Não faz sentido na filosofia de Hume tomar este isolamento “antinatural” como fundamento seja do direito, seja da política, e isso pelo simples fato de que ele é, a seu ver, uma abstração filosófica⁵⁹: trata-se do homem tomado apenas no seu caráter passional, sem a interposição de nenhum artifício por meio do qual faça a mediação da experiência e possa, assim, se sobrepor ao imediatismo e particularidade do

⁵⁴ *Treatise*, III, ii, 8, p. 545.

⁵⁵ Tomo aqui a ideia das regras de justiça como proporcionando o mínimo denominador comum para relações sociais no sentido proposto por Herbert Hart, que cita Hume como uma das suas fontes. Cf. HART, H.L.A., *op. cit.*, cap. IX, sec. 3, “The Minimum Content of Natural Law”.

⁵⁶ *Treatise*, III, ii, 6, p. 526.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 483, 491, 519, 532, 551 *et seq.*

⁵⁸ *Tratado*, III, ii, 2, pp. 525-526, grifos meus.

⁵⁹ No *Tratado* Hume se refere a ela como “philosophical fiction” (*Treatise*, III, ii, 2, p. 493).

mundo das paixões naturalmente compreendidas. As regras de justiça que permitem ao homem conviver em sociedade são socialmente, ainda que não arbitrariamente estabelecidas. Duncan Forbes vai ao cerne da questão:

O método experimental propriamente dito não pode apoiar o que ele deve enxergar como uma abordagem em dupla dimensão, fundada na sua forma mais protokantiana talvez em Pufendorf, para quem há algo como uma sociedade transcendental de homens que são moralmente obrigados (embora não inteiramente, porque a vontade de Deus também é necessária) enquanto agentes racionais, de modo que eles seriam capazes de reconhecer e ser moralmente obrigados pela lei da natureza e pelos princípios da socialização mesmo em condições onde não haja ligações sociais empíricas ou qualquer conexão.⁶⁰

De fato, Pufendorf visualizava seu homem caído do céu como uma ferramenta analítica que mostraria a obrigação de seguir as leis naturais *independente* de qualquer desenvolvimento social:

Para se formar uma ideia justa do Estado Natural considerado pura e simplesmente em si mesmo, imaginemos um homem caído – se eu ousar assim dizer, desnudo – e inteiramente abandonado a si mesmo; tendo as qualidades do seu Espírito e do seu Corpo de tal modo limitadas que nós a vejamos como se não tivessem sido cultivadas, e que não seja nem socorrido por seus semelhantes, nem favorecido de um cuidado extraordinário da Divindade [...] E mesmo quando mais homens semelhantes a este viessem a se encontrar em um território completamente deserto [...]⁶¹

Estes mesmos homens, nos explica o autor mais à frente⁶², uma vez unidos em tal *estado de natureza*, ainda assim estariam sob obrigação de seguir leis naturais independente de qualquer experiência ou convenção preexistente, posto que teriam naturalmente anexados a si liberdades, ou direitos obrigatórios⁶³. Ora, Hume não arroga, e nem pode arrogar para si a originalidade de descrever a sociabilidade como natural na espécie humana. A própria tradição jusnaturalista da qual ele é em parte herdeiro na sua

⁶⁰ FORBES, D., *op. cit.*, p. 77.

⁶¹ PUFENDORF, S. *De iure naturae et gentium* (Le Droit de la Nature et des Gens). Tradução de J. Barbeyrac. Basle, 1732, II, ii, 2.

⁶² *Ibid.*, II, ii, 3.

⁶³ A concepção que Locke leva a diante no *Segundo Tratado sobre o Governo* é muito próxima a esta. Cf. LOCKE, J., *op. cit.*, II, cap. 2.

concepção de justiça⁶⁴, seja em Grócio⁶⁵, seja em Pufendorf⁶⁶, não tinha outra visão. A diferença é que ele entende a justiça como sendo um tipo particular de invenção humana, e uma invenção tão geral e importante que não poderia haver sociedade sem ela. Caso se deparasse com o homem caído dos céus de Pufendorf, ele certamente não veria neste uma obrigação moral de se portar com justiça. Assim como no caso dos jovens selvagens aos quais me referi na introdução desta dissertação, este homem não poderia estar sob a obrigação de ser justo porque ele não poderia ter compreensão ou motivos adequados para agir com equidade.

É somente quando há experiências que fazem os homens convencionar entre si determinadas práticas que, para Hume, passa a fazer sentido falar em regras de justiça ou de obediência civil. Se é assim, então as experiências que dão lugar à sociedade natural devem fornecer elementos que sugiram soluções de fácil aprendizado ao homem, de modo que suas paixões levem a imaginação a facilmente associar determinadas condutas a vantagens recíprocas em ambientes sociais. Se foi convencionado chamar a regulação de tais condutas de “leis da natureza”, então segue-se que a invenção destas leis deverá acontecer sem a necessidade de complexos desígnios humanos:

A sociedade é absolutamente necessária ao bem-estar dos homens; e essas leis são igualmente necessárias à sustentação da sociedade. Sejam quais forem as restrições que elas possam impor às paixões humanas, na realidade são frutos dessas paixões, sendo apenas um meio mais artificial e inventivo que nossas paixões; e *nada é mais evidente que a convenção para observar essas regras*.⁶⁷

Esta sociedade natural, ainda desprovida de uma autoridade civil, *impede* aquela “conjunção antinatural de fragilidade e necessidade”⁶⁸ ao nos proporcionar três vantagens básicas:

A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos

⁶⁴ Além de HAAKONSSSEN, K., op. cit., ver também, sobre a relação específica entre a justiça em Hume e Grócio, ARAÚJO, C.R.R., *A Teoria Humeana das Virtudes e o Contexto Jusnaturalista*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

⁶⁵ Cf. GROTIUS, H., op. cit., Discurso Preliminar, VIII.

⁶⁶ Cf. PUFENDORF, S., op. cit., III, i, 3.

⁶⁷ *Tratado*, III, ii, 6, p. 565, grifos meus.

⁶⁸ *Ibid.*, III, ii, 2, p. 525.

deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa *força, capacidade e segurança* adicionais que a sociedade se torna vantajosa.⁶⁹

Hume nos explica que, ao contrário de outros animais, os homens considerados apenas em si mesmos são destituídos de “armas, força ou qualquer outra habilidade natural que seja em algum grau condizente com as suas necessidades”⁷⁰. É apenas por meio de um aprendizado comum que diferentes gerações conseguem forjar instrumentos e procedimentos capazes de sanar estas dificuldades. Assim que saem de seu estado selvagem, a maior parte dos homens se aplica à agricultura. Porém, com o aperfeiçoamento das artes e o desenvolvimento de novas habilidades, a divisão do trabalho se aprofunda e parte significativa da sociedade é liberada do campo, passando a se dedicar não apenas à manufatura, mas também ao comércio, às belas-
artes, à guerra e a serviços requeridos pelo público⁷¹. Tudo isso, no entanto, é apenas possível caso haja práticas que regulem a conduta comum humana.

Se está claro que não pode haver um estado natural exterior à sociedade que dite as regras mínimas para a cooperação, resta nos questionarmos a respeito da sua própria razão de ser: de onde vem a necessidade e generalidade da sua invenção? Não poderíamos nós mesmos definir, de acordo com a nossa *vontade*, o modo de interação social? Para Hume esta pergunta não faria sentido.

Em primeiro lugar porque Hume, embora ressalte que “rigorosamente falando, a vontade não se inclui entre as paixões”⁷², ainda assim a trata como podendo ser compreendida somente quando relacionada às paixões diretas, ou seja, “as impressões que resultam imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer”, como o “desejo e aversão, tristeza e alegria, esperança e medo”⁷³. Estas impressões, como a maior parte das paixões humanas, são aquilo que Hume chama de impressões da reflexão: não surgem diretamente da experiência sensorial, mas são efeito de ideias, e podem elas mesmas dar

⁶⁹ *Tratado.*, p. 526.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Cf. Ensaio a, Do comércio*, pp. 197-198. *Cf.* também a segunda seção do terceiro capítulo desta dissertação.

⁷² *Tratado.*, II, iii, 1, p. 435.

⁷³ *Ibid.*

origem a outras ideias num processo contínuo.⁷⁴ Portanto – e não tenho aqui pretensão de exaurir a psicologia moral humana⁷⁵ –, sentiremos sempre vontade de agir ou não agir de acordo com as ideias que, afetando nossas inclinações predominantes⁷⁶, nos causem as paixões diretas acima listadas, sendo que estas ideias podem se dar tanto em uma perspectiva moral quanto natural, independente de considerações gerais. Assim, seria necessário que ele considerasse ser possível haver controle das nossas motivações para que pudéssemos tanto escolher livremente, quanto manter uma conduta deliberada nas interações sociais, apesar das nossas inclinações naturais e das opiniões que nos foram instiladas durante nossa educação⁷⁷. Mas Hume nega a existência de um livre arbítrio⁷⁸ e deixa claro que não podemos mudar os nossos sentimentos ou paixões por algum ato misterioso da vontade.

Uma vez compreendido isto, é preciso entender, em segundo lugar, o curso geral das paixões humanas. Como Hume descreve, apesar de capazes de atos desinteressados⁷⁹, possuímos apenas limitada benevolência, não podendo existir algo como uma paixão voltada a um objeto ausente e geral como a humanidade ou a sociedade⁸⁰. Se este tipo de relação não está disponível na nossa natureza, expressões como “amor da humanidade” ou “amor da sociedade” são desprovidas de significado. Nós aprovamos a realização do interesse público, inclusive podemos agir em função dele, mas não amar ou odiar o público em si mesmo. Isso equivale a dizer que as nossas paixões podem nos mover a agir *diretamente* em função de um pequeno círculo de pessoas: se não somos necessariamente egoístas, somos naturalmente *parciais*.

⁷⁴ *Tratado.*, I, i, 2, pp. 31-32.

⁷⁵ Para uma explicação detalhada da relação entre motivação e conduta moral cf. DARWALL, S. Motive and Obligation in Hume's Ethics. In: *Noûs*, vol. 27, n. 4 (Dec., 1993), pp. 415-448.

⁷⁶ *Tratado*, II, iii, 4.

⁷⁷ “Estou persuadido de que, se examinarmos as opiniões que predominam entre os homens, veremos que mais da metade delas se deve à educação, e que os princípios abraçados desse modo implícito superam os resultados do raciocínio abstrato ou da experiência.” *Ibid.*, I, iii, IX, p. 147.

⁷⁸ Cf. *Tratado*, II, iii, 1-3.

⁷⁹ Cf. *Ensaio a, Da dignidade ou baixeza da natureza humana*, p.60: “O sentimento ou paixão virtuosa produz o prazer, não surge dele. Sinto um prazer em fazer bem ao meu amigo porque gosto dele, mas não gosto dele por causa desse prazer”.

⁸⁰ “Em geral, pode-se afirmar que não há na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal, independentemente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco”. *Tratado*, III, ii, 1, p. 521.

Em terceiro lugar, é preciso considerar o ambiente onde se desenvolvem as sociedades. Hume pensa que a vaidade, tão prejudicial para Hobbes, é basicamente um impulso social, e que as disputas interpessoais geradas nestas condições não são suficientemente desagregadoras para causar o tipo de conflito que impossibilitaria uma sociedade. Quanto à inveja ou à vingança, elas agiriam apenas em intervalos e direcionadas a pessoas particulares⁸¹. Além disso, virtudes como benevolência e clemência, auxiliadas pelo mecanismo da simpatia, nos fariam naturalmente condenar atos violentos em sociedades pequenas e simples o suficiente para que houvesse um crescimento de facções que as cegasse⁸². Assim, a maior fonte de controvérsia deve residir em bens difíceis de obter ou manter:

Os bens que possuímos podem ser de três espécies diferentes: a satisfação interior do espírito, as qualidades exteriores de nosso corpo e a fruição dos bens que adquirimos com nosso trabalho e nossa boa sorte. Podemos usufruir dos primeiros com plena segurança. Os segundos podem nos ser tomados, mas não beneficiam em nada a quem deles nos priva. Apenas os últimos estão expostos à violência alheia e, ao mesmo tempo, podem ser transferidos sem sofrer nenhuma perda ou alteração; além disso, 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.⁸³

Para superar as fragilidades e necessidades de que seriam vítimas se isolados, os homens não podem se unir com base em simples benevolência ou práticas arbitrárias: é preciso haver regras mínimas de conduta que contornem os conflitos causados pela união da *parcialidade* das paixões com a *escassez* e *instabilidade* dos bens exteriores. Houvesse grande abundância de bens exteriores, nossa parcialidade não causaria problema; houvesse extensiva benevolência, a escassez e instabilidade não nos importunaria. É da falsa ou

⁸¹ *Tratado*, III, ii, 2, p. 532.

⁸² “Quando um homem pertence a um partido [*faction* no original], é capaz, sem vergonha ou remorso, de desprezar todos os liames da honra e da moral para servir à sua facção”. *Ensaio b, Dos primeiro princípios do governo*, p. 40.

⁸³ *Tratado*, III, ii, 2, p. 528.

fictícia graduação desses fatores que poetas derivam mitos de sociedades paradisíacas e filósofos conjecturas de estados desumanos⁸⁴ de natureza:

Essa ficção *poética* de uma *idade de ouro* está, sob certos aspectos, em pé de igualdade com a ficção *filosófica* de um *estado de natureza*; a diferença é apenas que a primeira é representada como a situação mais pacífica e encantadora que se pode imaginar, ao passo que o segundo é pintado como um estado de guerra e violência mútuas, acompanhadas pela mais extrema miséria.⁸⁵

Não sendo nosso mundo uma ficção poética ou filosófica, resta que a única maneira que os homens encontram para subsistir é em sociedades onde haja alguma forma de regulação da propriedade dos bens exteriores. Não se trata de mera posse, mas do reconhecimento mútuo de obrigações e direitos em relação a artifícios convencionados para impedir que o homem caia naquele estado antinatural de fragilidade e necessidade. Estes artefatos humanos, a que chamamos de propriedade, fundam-se em regras de justiça.

Assim⁸⁶, a primeira regra de justiça, ou lei natural humiana é aquela que dita a estabilidade da posse, e portanto o dever de abstenção da propriedade alheia. Note-se que ela impõe uma conduta negativa. Para definir os casos onde esta regra geral deve se aplicar, ela é corrigida pela nossa imaginação, que seguindo relações de causalidade, semelhança e contiguidade a limitam de acordo com as seguintes determinações: *posse presente*, *ocupação*, *posse prolongada* ou *usucapião*, *acessão* e *sucessão*.⁸⁷ A principal recomendação de tais regras é a sua utilidade, uma vez que, na impossibilidade de estabelecer critérios objetivos e verificáveis para relacionar propriedade a mérito, assim como na dificuldade e violência envolvidas numa igualdade absoluta de bens⁸⁸, recorre-se àquelas que se sugerem mais facilmente à imaginação e que

⁸⁴ Refere-se aqui a Hobbes, naturalmente.

⁸⁵ *IPM*, III, i, p. 248.

⁸⁶ Estas considerações são devedoras da leitura de DELEUZE, G. *Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001. Cf. especialmente o quadro na página 39.

⁸⁷ Cf. *Tratado*, III, ii, 3.

⁸⁸ Cf. discussão realizada por Hume em *IPM*, III, ii, pp. 254-257. Hume aqui se refere aos *Levellers* como “fanáticos políticos que brotaram da espécie religiosa” (p.254) como sendo um dos proponentes da igualdade de propriedade. Ele devia ter em mente os *Diggers*, ou *True Levellers*, os quais, baseados nos ideais de Gerrard Winstanley (1609-1676), se puseram a arar terras comuns e defendiam comunidades rurais igualitárias. Cf. HILL, C. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. Penguin Books: London, 1991, cap.7, “Levellers and True Levellers”.

portanto decidem controvérsias com *menor* ocorrência de conflitos e ambiguidade.

No entanto, a mera estabilidade da propriedade é problemática. As diferenças de clima, solo, habilidades e interesses pedem que seja possível a sua alienação. Surge daí a segunda regra geral de justiça, ou “lei natural” humiana, que dita que ela pode ser transferida apenas via consentimento⁸⁹, cujo objetivo é evitar a multiplicação de conflitos nos atos de alienação. Por fim, é necessário que se institua obrigações não apenas negativas, como se tratou até aqui, mas também positivas: é preciso haver confiança e coordenação futura nas ações humanas para que se formem esquemas duradouros de cooperação, sendo a formação de contratos uma das suas formas mais acabadas. É desta necessidade que nasce a promessa⁹⁰ e a obrigatoriedade do seu cumprimento, que é a terceira lei natural humiana.

Como em todo artifício social, é a *conveniência* destas práticas que sugere a sua adoção. Abordei aqui as causas que, segundo Hume, tornam necessário aos homens viver em sociedades cujo mínimo denominador comum se encontra na sociedade *natural*. Em seguida, tratarei daquelas que os levam a constituir uma sociedade *civil*. Depois, explicarei o modo de desenvolvimento das convenções e a natureza dos artifícios criados, usando o surgimento da autoridade civil como exemplo. Os princípios da imaginação antes usados para determinar a propriedade ressurgem durante a regulação desta autoridade, que é quando, no limite deste capítulo, discutirei essas determinações tomando a sua aplicação ao poder político.

1.2 – A origem do governo

Como vimos, a prática característica da sociedade antes da formação de uma autoridade civil é a justiça. Quem fia sua conduta pelas regras de justiça age de modo equitativo, ou seja, geral e inflexível, independente de circunstâncias, relações ou interesses particulares. Nos diz Hume:

⁸⁹ *Tratado*, III, ii, 4.

⁹⁰ *Ibid.*, III, ii, 5.

Todos os homens têm consciência de que é necessário justiça para manter a paz e a ordem, e de que é necessário paz e ordem para a preservação da sociedade. Mas, apesar de tão forte e óbvia necessidade, a fragilidade e perversão de nossa natureza é tal, que é impossível fazer os homens se manterem fielmente e sem desvios na trilha da justiça.⁹¹

De fato, as paixões que nos motivam são não apenas variáveis, mas limitadas pelo alcance da simpatia, cujo mecanismo restringe a capacidade de sermos tocados pelos afetos alheios:

Quando um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos signos externos, presentes na expressão do rosto ou nas palavras, e que deles nos fornecem uma ideia. Essa ideia imediatamente se converte em uma impressão, adquirindo um tal grau de força e de vividez que acaba por se transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original.⁹²

Nossa capacidade simpática irradia-se em círculos concêntricos projetados de acordo com relações de causalidade, contiguidade ou semelhança⁹³. Há comunicação natural, mas limitada dos sentimentos humanos. Unindo-se esta restrição ao horizonte também limitado das ideias de que dispõe o nosso entendimento, fica claro que nossas ações adquirem uma miopia natural, pois temos dificuldade de nos orientar em função de pessoas e circunstâncias distantes no espaço e no tempo. Se “os homens naturalmente amam seus filhos mais do que seus sobrinhos, seus sobrinhos mais do que seus primos, seus primos mais do que estranhos [...]”⁹⁴, eles também têm limitações ao proporcionar sua conduta em função de benefícios futuros: “mesmo que estejamos plenamente convencidos de que este último objeto supera o primeiro, não somos capazes de regular nossas ações por esse juízo;

⁹¹ *Ensaio a, Da origem do governo*, p. 37.

⁹² *Tratado*, II, i, 11, pp. 351-352.

⁹³ “Qualquer objeto que esteja relacionado conosco, portanto, deve ser concebido com uma vividez de concepção semelhante, de acordo com os princípios anteriores [de transmissão simpática]; e, mesmo que essa relação não seja tão forte quanto a de *causalidade*, ainda assim ela deve ter uma influência considerável. A *semelhança* e a *contiguidade* não são relações desprezíveis, sobretudo quando, por uma inferência de causa e efeito e pela observação de signos externos, somos informados da existência real do objeto semelhante ou contíguo”. *Ibid.*, II, i, 11, p. 352, grifos meus.

⁹⁴ *Ibid.*, III, ii, 1, p. 524.

cedemos às solicitações de nossas paixões, que sempre intercedem em favor de tudo que é próximo e contíguo”⁹⁵.

Aqui vale lembrar que os jovens selvagens abordados na introdução desta dissertação têm dupla dificuldade em manter uma conduta equitativa: não podem compreender a sua utilidade, e menos ainda ter motivos adequados para adotá-la. Já os integrantes da sociedade *natural*, segundo Hume, superariam esta barreira em dois momentos: primeiro seriam levados por interesse particular a agir e aprovar as regras de justiça, para apenas depois, com a observação dos seus efeitos benéficos gerais, dotá-las de moralidade, e assim desenvolver com maior plenitude noções como *propriedade*, *direito* e *obrigação*⁹⁶. Mas, durante a consolidação das regras de justiça, ao considerarmos a miopia das nossas paixões e a limitação do nosso entendimento, vemos que elas dificilmente podem sustentar-se quando o apelo de ganhos presentes, e a distância de malefícios futuros se fazem constantes na experiência. Assim, pode Hume dizer que

Quando os homens descobrem pela experiência que o livre exercício de seu egoísmo e de sua generosidade limitada os torna totalmente incapacitados para a sociedade; e, ao mesmo tempo, observam que a sociedade é necessária para a satisfação dessas próprias paixões, são naturalmente levados a se submeter à restrição de regras que possam tornar seu comércio mais seguro e cômodo. Portanto, *inicialmente*, eles são levados a se impor e a observar essas regras, tanto em geral como em cada caso particular, apenas por interesse; e esse motivo, quando da formação da sociedade, é suficientemente forte e imperativo. Mas quando a sociedade cresce e se torna numerosa, transformando-se em uma tribo ou nação, esse interesse se faz remoto [...]”⁹⁷

Quer dizer: enquanto nos encontramos em sociedades simples, onde os efeitos das nossas ações são facilmente observados, associamos sem maiores dificuldades a conduta injusta a resultados nocivos, e somos por eles afetados com suficiente intensidade para que tenhamos motivos naturais para agir com equidade. Assim, se compreendemos a necessidade de respeitar a colheita dos nossos vizinhos, é porque naturalmente simpatizamos com os seus interesses, ou esperamos conduta recíproca para ter a nossa colheita

⁹⁵ *Tratado.*, III, ii, 7, p.574.

⁹⁶ *Ibid.*, III, ii, 6, p.572.

⁹⁷ *Ibid.*, III, ii, 1, p. 539, grifo meu.

preservada. Portanto associamos a estabilidade da posse à manutenção de interesses que particularmente nos tocam. Do mesmo modo, se temos motivos para ajudar estes vizinhos com o trabalho no campo, é porque queremos particularmente o seu bem, ou, ao menos, confiamos que eles nos auxiliarão no futuro. Portanto agimos com base na nossa limitada benevolência, ou de acordo com interesse próprio:

Teu milho está maduro hoje; o meu o estará amanhã [*sic*]. É vantajoso para nós dois que hoje eu trabalhe contigo, e que me ajudes amanhã. Mas não sinto afeição por ti, e sei que tampouco sentes isso por mim [...] Assim, aprendo a prestar um serviço a outra pessoa, mesmo que não sinta uma afeição real por ela, pois prevejo que devolverá meu favor, na expectativa de obter outro do mesmo tipo, e também para manter a mesma reciprocidade de bons préstimos comigo ou com outros.⁹⁸

Isso mostra que aquilo que nos permite manter a confiança na realização de interesses mútuos, dentro deste contexto, são as paixões naturalmente compreendidas. Nós entendemos que é do nosso interesse ou daqueles que amamos agir de acordo com as regras de justiça, e somos motivados por egoísmo ou benevolência a fazê-lo; além disso, somos afetados com vivacidade pelos efeitos que ações injustas causam no nosso limitado horizonte, e o prospecto de prejuízo daqueles que estimamos, ou então da nossa perda de credibilidade faz com mantenhamos uma conduta regular. Portanto, é principalmente por meio da reciprocidade de interesses naturais que as *sociedades naturais* mantêm as práticas de justiça.

Se considerarmos dentro destas comunidades o surgimento da aprovação moral da equidade, junto a um sentimento de honra que o reforce, estes se revelam frágeis quando as relações sociais são estendidas e se tornam complexas. As paixões e interesses naturais são demasiadamente inconstantes, e o senso de moralidade, de limitada influência. É fácil manter a cooperação em uma pequena comunidade. Mas, quando o círculo social se expande, perdemos em boa medida a capacidade de referenciar as ações baseadas nas regras de justiça; e isso se dá não apenas em relação a uma noção de interesse público, mas, o que é mais grave para a sua manutenção, também em relação a interesses naturais. Enquanto tenho que cooperar com a

⁹⁸ *Ibid.*, III, ii, 5, p. 560.

colheita de outras dez famílias, é simples ver a utilidade em retornar amanhã o serviço que me foi hoje prestado; mas, quando se trata de cem, ou mil famílias, não parece tão claro que o interesse público ou meus interesses naturais serão prejudicados se me esquivar de agir de modo recíproco, ainda mais quando se tratar de completos desconhecidos. Do mesmo modo, com o aumento das trocas e disponibilidade de bens materiais, estes crescem em apelo⁹⁹ e número, o que torna fácil desconsiderar a associação entre a manutenção da regra de estabilidade da posse e interesses privados, e mais ainda em relação a uma noção incipiente de interesse público.

As práticas de justiça, então, passam a perder significado¹⁰⁰, e a nossa perspectiva delas se aproxima um pouco mais à dos jovens selvagens. Isso se torna mais grave ao nos darmos conta de que são justamente estes artifícios que tornam possível a sociedade antes da origem de um governo¹⁰¹, uma sociedade sem a qual a espécie humana não poderia subsistir por muito tempo. Por outro lado, é em parte em função dos desenvolvimentos permitidos pelas práticas de justiça que se chega à situação de ameaça: a solução a que naturalmente chegamos perante nossa fragilidade e necessidade permite uma extensão da sociedade e acúmulo de bens que, por sua vez, pode ameaçar a nossa subsistência.

Assim, se “nenhuma ação pode ser exigida de nós como um dever, a menos que haja implantada na natureza humana alguma paixão impulsora ou algum motivo capaz de produzir esta ação”¹⁰², é necessário recorrer a um modo de superar a nossa miopia:

Os homens precisam, por isso, buscar paliativos para aquilo que não podem sanar. Precisam incumbir algumas pessoas,

⁹⁹ “Um índio não se sente muito tentado a se apossar da cabana de outro ou a roubar seu arco, porque já possui esses mesmos benefícios; quanto a qualquer riqueza superior que possa advir a um deles na caça ou na pesca, será apenas casual e temporária, e não terá uma tendência muito grande a perturbar a sociedade”. *Tratado*, III, ii, 8, p. 578.

¹⁰⁰ O comentário de Haakonssen ilustra bem essa perda de significado: “Quando eu como agente me abstenho de pegar a fruta do pé de pera do meu vizinho, de pagar o aluguel do meu senhorio, ou responder ao alistamento militar do governo, minhas ações não podem ser entendidas em isolamento como meras expressões inerentes da minha natureza. Estas ações devem ter *referência* a alguma coisa, a algo além da outra pessoa ou pessoas, afetadas por ela [...] Em tais casos o comportamento do agente só pode ter significado e ser avaliado por meio da sua relação com algum fator adicional que esteja além tanto do agente quanto do paciente envolvido”. HAAKONSEN, K., *op. cit.*, p. 105.

¹⁰¹ Cf. *Tratado*, III, ii, 8, p. 579.

¹⁰² *Ibid.*, III, ii, 5, p. 557.

intituladas magistrados, do ofício peculiar de proferir sentenças equânimes, de punir transgressores, de corrigir a fraude e a violência e de obrigar os homens, por mais relutantes que sejam, a levar em consideração os seus próprios interesses reais e permanentes. Numa palavra, *obediência* é um novo dever que tem de ser inventado para dar suporte ao dever de *justiça*, os laços de equidade precisam ser corroborados pelos de obrigação.¹⁰³

Como adiantei na seção anterior, a realização de interesses igualmente significativos dá equivalência às práticas que definem as sociedades ditas *naturais* e as *civis*. Já a diferença dos objetos destes interesses lhes dá um âmbito próprio de atuação. Dito de outro modo: as causas que determinam a formação de uma não são menos naturais e gerais do que as que determinam a formação da outra; os artifícios que as constituem, no entanto, tem esfera e modo de operação próprios. Disso depreende Hume fazer tão pouco sentido fundar o dever de equidade na autoridade civil, quanto o de obrigação de obediência na justiça¹⁰⁴. No entanto, do ponto de vista da história natural da sociedade humana, as sociedades civis aparecem como *possibilitadas* e *exigidas* pelos desenvolvimentos das sociedades *naturais*. É isso que o leva a considerar a convenção da autoridade civil no contexto da prática da justiça. Mas, como veremos, apesar de ser encarregada de *executar* e *decidir* a justiça¹⁰⁵, esta autoridade nasce de uma prática bastante diversa daquela da equidade.

1.3 – Da natureza ao artifício: a convenção da obediência civil

Ao acompanharmos a conjectura humiana, é preciso notar que suas etapas não precisam estar necessariamente acabadas para que as seguintes possam começar a se formar. Stewart observa que

[...] não há razão para que um estágio deva ser completado antes que o próximo possa se iniciar; por exemplo, apesar da

¹⁰³ *Ensaio a, Da origem do governo*, p. 38.

¹⁰⁴ Neste sentido, ele se afasta tanto de Locke, que submete o exercício da autoridade política à obrigação da manutenção de uma lei natural divinamente ordenada, quanto de Hobbes, que funda a obrigação da justiça no poder soberano pactuado.

¹⁰⁵ *Tratado*, III, ii, 7, p. 577.

manutenção da justiça ser a função primária de governos, isso não significa que o povo deva ter alcançado a realização integral da justiça antes que os primeiros rudimentos de governos tenham aparecido. No entanto, Hume usa os estágios lógicos ao analisar e explicar a história, ou seja, aquilo que realmente aconteceu.¹⁰⁶

Um exemplo deste descompasso entre “estágios lógicos” e as circunstâncias do seu desenvolvimento se encontra na sua própria *história natural* da sociedade, quando Hume nos mostra como surge a autoridade civil. Se, como vimos na seção anterior, a causa central do governo do ponto de vista dos “estágios lógicos” é a distorção que a miopia natural das paixões provoca nas práticas de justiça, para a qual ele é um remédio; por outro lado, são circunstâncias exteriores a estas mesmas práticas que produzem os elementos que sugerem a convenção da obediência civil:

[...] afirmo que os primeiros rudimentos do governo surgem de disputas entre homens não da mesma sociedade, mas de sociedades diferentes. Um grau menor de riqueza que o necessário para produzir o primeiro efeito bastará para produzir o segundo [...] Ora, a guerra externa, quando se abate sobre uma sociedade sem governo, produz necessariamente uma guerra civil. Se introduzimos uma quantidade considerável de bens entre os homens, eles começarão instantaneamente a brigar, cada qual tentando se apossar daquilo que lhe agrada, sem importar com as consequências. Em uma guerra externa, o que está em jogo é o mais importante de todos os bens: a vida e a integridade física [...] 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.¹⁰⁷

Ou seja: não é necessário que a sociedade tenha ficado muito extensa e acumulado grande quantidade de bens materiais para que se deem os conflitos cuja resolução requer uma autoridade. A avidez aparece no seu caráter disruptivo quando sociedades primitivas diferentes cobiçam os exíguos bens externos umas das outras, ou então aqueles a que têm acesso comum. Esta *diferença* faz com que um espírito de comparação se fixe sobre os objetos levando em consideração não o seu valor comum a todos, mas a sua

¹⁰⁶ STEWART, J.B. *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton: University Press, 1992, p. 161.

¹⁰⁷ *Tratado*, III, ii, 8, p. 579.

situação.¹⁰⁸ A presença ou proximidade dos bens, sem o reforço dos laços interiores a cada grupo, faz com que desconsideremos modos pacíficos e regrados de obtê-los. Sem a associação do interesse dos grupos a práticas comuns, a disputa pelos bens exteriores faz com que o espírito de comparação volte-se então para as partes conflitantes, acirrando a rivalidade:

Nossa preocupação com nosso próprio interesse nos dá um prazer pelo prazer e uma dor pela dor de um parceiro, do mesmo modo que, pela simpatia, sentimos uma sensação correspondente às que aparecem em qualquer pessoa que esteja em nossa presença. Por outro lado, a mesma preocupação com nosso interesse nos faz sentir dor pelo prazer e prazer pela dor de um rival, e, em suma, a mesma contrariedade de sentimentos que surge da comparação e da malevolência.¹⁰⁹

Cresce então o senso de interesse de um grupo em oposição ao do outro. A malevolência entre os integrantes das sociedades diferentes passa a coexistir com a benevolência interna a cada uma delas, sendo superada a contradição de sentimentos que uma extensiva simpatia faria ver nesta dupla conduta. A própria união interna de interesses reforça o conflito externo, pois a malevolência contra o inimigo passa a ser vista como benéfica e até como complementar à benevolência para com integrantes do nosso grupo. Há, claramente, uma escalada de violência, que por sua vez põe a todos em perigo.

Ao tratar da origem da justiça, nos dizia Hume que, além dos bens externos, são a satisfação interna da nossa mente e as qualidades exteriores do corpo aqueles que possuímos e mais prezamos¹¹⁰. Se era a instabilidade e a escassez das posses exteriores que geravam os primeiros conflitos, vemos agora que é a instabilidade dos dois outros que promove a convenção da obediência civil. Não pode haver usufruto do corpo e da mente sem vida e integridade física. Com a ameaça existencial destes, as leis de sociedade (*laws of society*) se anulam, uma vez que elas requerem confiança mútua e definem obrigações e direitos que aderem às pessoas. Ora, em tal momento de

¹⁰⁸ Cf. DELEULE, D. *Anthropologie et économie chez Hume*. In: Claude Gautier (org.). *David Hume et la question de la société civile*. Paris: Press Universitaires de France, 2001 (pp. 19-47), p. 42.

¹⁰⁹ *Tratado*, II, ii, 9, p. 418.

¹¹⁰ *Ibid.*, III, ii, 2, p. 528 (ver p. 33 desta dissertação).

comoção cada um busca proteger os mais importantes dos seus bens, sem levar em consideração interesses naturais recíprocos e muito menos o interesse geral da sociedade. Afinal, as próprias pessoas de que dependem aqueles direitos e obrigações se veem ameaçadas.

Em tal contexto os conflitos se multiplicam: *todos* os nossos bens e das pessoas próximas a nós se encontram sob ameaça, e as práticas de cooperação que conhecíamos progressivamente se desmancham. O resultado, no entender de Hume, não pode ser outro: o conflito externo entre diferentes sociedades acarretaria conflitos internos a elas, isso porque a quebra da reciprocidade impede a coordenação descentralizada das nossas ações como ela acontecia em tempos de tranquilidade¹¹¹. É nessa hora, então, que nos submetemos a pessoas dotadas de “qualidades pessoais superiores de valor, força, integridade e prudência, as quais inspiram respeito e confiança”¹¹²:

Verificamos tal fato nas tribos americanas, onde os homens vivem em mútua harmonia e amizade, sem que haja um governo estabelecido; e nunca se submetem a nenhum de seus companheiros, exceto em tempos de guerra, quando seu chefe goza de uma leve autoridade, que perde quando retornam do campo de batalha e restabelecem a paz com as tribos vizinhas.¹¹³

A obediência, antes de se tornar civil, surge no entorno das qualidades naturais de líderes em tempos de violência. Na impossibilidade de lidar com a ameaça seguindo esquemas de cooperação que eram inadequados para conflitos com sociedades externas, nossas paixões nos impelem a seguir indivíduos que naturalmente se mostram mais favoráveis para assegurar a sobrevivência. Estas pessoas consolidam a confiança em torno de uma hierarquia incipiente de poder, que permite a ação unificada da comunidade em resposta à ameaça existencial. O interesse natural, assim como no caso das práticas de justiça, nos leva a agir em função do interesse público independente do nosso reconhecimento ou aprovação. Torna-se simples ligar a necessidade da autoridade militar à da civil:

¹¹¹ Cf. *Tratado*. III, ii, 8, p. 579.

¹¹² *Ensaio a, Da origem do governo*, p. 39.

¹¹³ *Tratado*, III, ii, 8, p. 579.

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.¹¹⁴

Ao se referir às tribos americanas, Hume havia dito que os chefes militares adquirem uma “leve autoridade”¹¹⁵. De fato, na formação primeira da autoridade, quando havia poucas diferenças de posses materiais, imagina ele que uma condição de relativa igualdade deveria imperar. A cooperação social não implicaria uma hierarquia de poder. As relações familiares eram mantidas mais em função das paixões conducentes às virtudes naturais do que de noções complexas como *direito* ou *obrigação*¹¹⁶: “considero essa explicação mais natural que a comumente extraída do governo patriarcal, ou da autoridade do pai, que ocorreria primeiro na família, acostumando seus membros à autoridade de uma só pessoa”¹¹⁷. Assim, o reaparecimento do líder militar como civil expressaria a instabilidade da transição da sociedade *natural* para a *civil*. Quando, no primeiro volume da *História da Inglaterra*, Hume aborda os costumes dos anglo-saxões, discorrendo sobre a sociedade dos antigos germanos, nos diz ele que

O rei [...] era considerado apenas como o primeiro entre os cidadãos; sua autoridade dependia mais de qualidades pessoais do que da sua posição social; ele estava em um nível tão próximo ao do povo, que um preço declarado foi fixado pela sua cabeça [...]¹¹⁸

Logo se confirma que a obrigação de obediência à autoridade civil, se não foi sugerida por experiências de conflito na manutenção da justiça, também não poderia se fundar em obrigações de equidade para com as leis de sociedade (estabilidade da posse, transferência por consentimento,

¹¹⁴ *Tratado*, III, ii, 8, p. 580.

¹¹⁵ *Ibid.*, III, ii, 8, p. 579.

¹¹⁶ Como sublinha Baier, “[...] o dever de obediência, nas mãos de Hume, é drasticamente aparado do luxuriante crescimento que séculos de formas feudais, patriarcais e escravocratas de vida haviam encorajado a florescer. Hume explica e apoia uma e apenas uma forma do dever tradicional de obedecer aos poderes vigentes, a saber, a ‘obediência civil a magistrados’ [...] tudo o que resta é o dever de obedecer a magistrados não opressivos e aos oficiais que eles apontam para assisti-los”. BAIER, Annette, *op. cit.*, p. 256.

¹¹⁷ *Tratado*, III, ii, 8, p. 580. Há aqui referência indireta à defesa da autoridade patriarcal realizada por Robert Filmer no *Patriarca* e Samuel Parker (1640-1688) nos seus panfletos. Ambos, especialmente o primeiro, já haviam sido criticados por Locke nos seus *Dois Tratados sobre o Governo* e Algernon Sidney nos *Discursos sobre o Governo*.

¹¹⁸ *History*, I, p. 161.

manutenção de promessas). Estas noções já teriam alcançado um grau de moralidade que nos faria segui-las não apenas por interesse natural, mas também por ideias como *obrigação* e *direito*: as leis de sociedade “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”¹¹⁹. Ora, a própria leveza e instabilidade das primeiras autoridades civis nos mostra que ela não pode se reduzir a uma obrigação já estabelecida.

Assim, se, ao pensarmos nos estágios da história natural da sociedade parece *lógico* explicar o surgimento da obediência civil por meio da manutenção de regras de justiça, uma vez que a principal função da autoridade civil é garantir a sua aplicação; não obstante isso, o descompasso entre esses estágios e as circunstâncias que os determinam faz com que Hume declare que mais *natural* é derivar a autoridade civil da militar. Não parece ser outro o seu sentido ao dizer que “*seria* natural supor que o governo, quando se estabelece pela primeira vez, deriva sua obrigação desse direito natural, particularmente da lei concernente ao cumprimento de promessas”¹²⁰; ou ainda que “esse raciocínio *parece* tão natural que se tornou o fundamento do sistema político hoje em voga entre nós [...]”¹²¹. Se a suposição ou raciocínio que funda a obrigação de obediência a governos em promessas¹²² *parece* natural, e dá lugar, na opinião de Hume, a tantas confusões, é porque ela se adéqua com facilidade lógica à conjectura histórica. O engano, assim, residiria em considerar que esta facilidade de adequação explica as circunstâncias que determinam a convenção da obediência civil¹²³. Para entendê-las corretamente,

¹¹⁹ *Tratado*, III, ii, 8, p. 580.

¹²⁰ *Ibid.*, grifo meu. Trecho original: “government, upon its first establishment, *wou’d* naturally be suppos’d to derive its obligation from those laws of nature, and, in particular, from that concerning the performance of promises”. *Treatise*, III, ii, 8, p. 541, grifo meu.

¹²¹ *Ibid.*, p. 581, grifo meu. Trecho original: “These reasonings *appears* so natural, that it has become the foundation of our fashionable system of politics [...]”. *Treatise*, III, ii, 8, pp. 541-542, grifo meu.

¹²² Subjacente a teorias contratualistas que explicam a obrigação da obediência ao governo por meio de um ato volitivo de promessa e consentimento constitutivo da sociedade política. Assim, reduziriam o cumprimento de obrigações *civis* ao cumprimento de obrigações de *justiça* quando, na visão de Hume, trata-se de obrigações com objetos diferentes, mas igualmente fundadas em interesses gerais da sociedade. Sendo obrigações convencionadas por meio do mesmo processo de regramento das condutas humanas (que será detalhado à frente), não haveria necessidade de basear uma na outra.

¹²³ Há comentadores que consideram haver tensão entre um Hume que admitiria a possibilidade de um contrato original fundador do governo nas obras de juventude, e outro que

é preciso sair das linhas mais gerais que caracterizam a sociedade *natural* e a *civil*, para descer às causas específicas que as unem. Estas, por sua vez, não deixam de ser generalizáveis e de se adequar à história contada no *Tratado*.

Estando definido que a experiência que nos faz convencionar governos tem como paradigma a guerra e a ameaça externa, precisamos compreender de que *modo* progride esta convenção, ou seja, como a autoridade militar, fundada em interesses naturais de preservação, pode ter se instituído como autoridade civil que tem *direito* de exigir a nossa obediência e lealdade. O ensaio *Do contrato original* nos dá uma pista:

O chefe, que provavelmente conseguira a sua influência no decurso da guerra, governava mais pela persuasão do que pelo mando e, até o momento em que começou a poder usar a força para subjugar os refractários e desobedientes, mal se pode dizer que a sociedade tenha atingido o estado de governo civil. É evidente que não foi expressamente celebrado nenhum pacto ou acordo de submissão geral, pois tal estaria muito além da compreensão de selvagens: cada caso em que foi estabelecida a autoridade de um chefe deve ter sido um caso especial, que surgiu devido às exigências de cada circunstância particular. A evidente utilidade resultante dessa medida fez que tais casos se tornassem cada vez mais frequentes, e esta frequência foi gradualmente fazendo surgir no povo uma aquiescência habitual e, se assim quiserem chamar-lhe, voluntária, e portanto precária.¹²⁴

Como dito anteriormente, de início eram as qualidades e a persuasão pessoal do chefe que impunham lealdade. A obediência, assim como durante a guerra, era exercida com base em interesses naturais que seguiam necessidades singulares e presentes. Portanto, ainda não havia nenhuma prática que regulasse a escolha de quem deveria ser obedecido. Além disso, o próprio exercício da autoridade, se é que assim podemos qualificá-lo, era irregular. Hume nos diz que são dois os fatores que operam para transformar a conduta natural em artificial: o senso de *utilidade* e a *frequência*.

depois teria mudado de opinião, especialmente quando da redação do primeiro volume da sua *História da Inglaterra*. Cf. JALLÉ, Éléonore L. De la "condition inculte" des hommes à la perfection de la société civile. In: Claude Gautier (org.). *David Hume et la question de la société civile*. Paris: Press Universitaires de France, 2001. pp. 49-79. Para uma interpretação que ressalta características contratualistas nas convenções humianas, cf. GAUTHIER, D. David Hume, Contractarian. In: *The Philosophical Review*, v. 88, n. 1 (Jan., 1979), pp. 3-38.

¹²⁴ *Ensaio b, Do contrato original*, p. 401.

Em relação à *utilidade*, podemos inferir que não basta que este senso de se restrinja apenas a interesses próprios ou de um círculo afetivo próximo. Para ele operar é preciso que haja reconhecimento mútuo entre indivíduos sem maiores ligações afetivas. Podemos dizer que um mínimo de proximidade e repetição seriam necessários para que a comunicação simpática das paixões fizesse reconhecer um interesse semelhante na obediência civil, o que se daria sem maiores dificuldades:

Podemos observar, em geral, que as mentes dos homens são como espelhos umas das outras, não apenas porque cada um reflete as emoções das demais, mas também porque as paixões, sentimentos e opiniões podem se irradiar e reverberar várias vezes, deteriorando-se gradual e insensivelmente.¹²⁵

Se é assim, a cada vez que os interesses parciais dos homens os levassem a se submeter a um líder, a ação conjunta os impeliria a reconhecer o interesse mútuo da obediência e lealdade. Perante um novo caso de necessidade eles se recordariam que a ação conjunta passada fora do interesse dos outros integrantes da comunidade. Portanto, além de *compreender* a utilidade da reciprocidade da obediência civil, solidificariam *motivos* para mantê-la, uma vez que poderiam esperar ser acompanhados num mesmo esquema de ação. Com isso cresceria ainda mais a *frequência* do exercício da autoridade, onde então, auxiliados pela facilidade de associação entre a conduta obediente e a realização de interesses mútuos possibilitada pelo costume, consolidariam a opinião sobre a utilidade deste tipo de conduta. Esta passaria a lhes parecer benéfica de modo geral. Assim, de comum acordo, mas sem desígnio ou deliberação prévios, teriam convencionado a obediência regular a pessoas específicas como uma regra geral de conduta: “pois existe um princípio na natureza humana, que notamos diversas vezes, que diz que os homens se prendem fortemente a regras gerais, e que frequentemente estendemos nossas máximas além das razões que nos levam a estabelecê-las pela primeira vez”.¹²⁶ Assim como no caso da justiça,

Cada membro da sociedade é sensível a esse interesse. Cada um expressa esse sentimento [sense] para seus companheiros, juntamente com a resolução que tomou de conformar suas

¹²⁵ *Tratado*, II, ii, 5, p. 399.

¹²⁶ *Ibid.*, III, ii, 9, p. 590.

ações com ele, com a condição de que os outros façam o mesmo. Nada mais é preciso [...] E assim a justiça [neste caso, a obediência civil] se estabelece por uma espécie de convenção ou acordo, isto é, por um senso do interesse que se supõe comum a todos, e em que cada ato é realizado na expectativa de que as outras pessoas agirão de maneira semelhantes.¹²⁷

O que a convenção faz é gradualmente instituir condutas regradas que parecem sem sentido para quem não toma parte delas e das quais seus participantes somente se dão conta quando elas ganham efetividade. Se Hume repete que aquilo que a prática assim estabelece é um artifício ou invenção (*artifice or contrivance*)¹²⁸ com fins específicos, trata-se de um processo peculiar de invenção: “esse sistema, portanto, que compreende o interesse de cada indivíduo, é certamente vantajoso para o público, ainda que não tenha sido esse o propósito de seus inventores.”¹²⁹ Bem vimos que aquilo que inicialmente fez as pessoas se colocarem sob chefes militares foi o interesse natural, e portanto parcial de reagir à ameaça existencial. O mesmo interesse as fez reconhecer a utilidade em adotá-los como remédio à miopia das suas paixões. Em sociedades cada vez mais extensas e complexas, seja em função do desenvolvimento das artes práticas e comércio, seja função do crescimento dos espólios de guerra, a ameaça à manutenção das regras de justiça se mostrou suficientemente prejudicial a interesses particulares para fazer ver a utilidade mútua em se submeter a um magistrado comum. Portanto, a autoridade *adquiriu* o objetivo específico de promover ordem e concórdia onde se havia perdido a confiança e a referência necessárias para a manutenção das leis de sociedade¹³⁰.

¹²⁷ *Tratado*, III, ii, 2, p. 538.

¹²⁸ *Treatise*, p. 477.

¹²⁹ *Tratado*, III, ii, 6, p. 568. Ao abordar esta dinâmica em Hume, nos diz Deleule: “A ordem – desde que seja reconhecida em aparência – não poderia ser concebida exclusivamente como produto de um desígnio racional, posto que não é de modo algum contraditório representá-la como resultado progressivamente e temporariamente adquirido de uma atividade cega”. DELEULE, D., *op. cit.*, p. 270.

¹³⁰ *Cf. Tratado*, III, ii, 8, p. 583.

1.4 – A natureza do artifício: a autoridade do governo

Do que foi dito na seção anterior, é possível afirmar que são as situações de violência e guerra que primeiro plasam o interesse comum no exercício do poder por pessoas específicas. Este é um aspecto essencial daquilo que surgirá como resultado da convenção social que institui a autoridade civil. Hume chama a obrigação que temos para com ela de dever factício – artificial – de obediência (*factitious duty of obedience*)¹³¹, porém não erraríamos completamente a qualificação se, por engano, traduzíssemos a expressão como dever *faccioso* de obediência.

Se é verdade que, assim como no caso das regras de justiça, trata-se de uma conduta que exige aderência geral e inflexível dos homens, não é menos verdade que, ao contrário destas regras, a obediência civil exige que a regularidade seja leal¹³², quer dizer, que adira de modo inflexível a governos e magistrados *específicos* em detrimento de outras possibilidades. Se as regras de sociedade são inclusivas, dando a *todos* os mesmos tipos de obrigações e direitos em relação a *todos* os demais, as regras de lealdade civil são exclusivas: o direito de alguns de decidir conflitos e executar punições retira o direito dos envolvidos de resolver a questão de acordo com juízo próprio. Ainda que a seleção da autoridade civil siga regras gerais, e o exercício do poder tenha limites naturais, podendo ainda ser regulado por leis; o fato é que o exercício da autoridade política como Hume a explica mostra que ela carrega um elemento original de arbítrio. É necessário o polimento de prolongada experiência e arte humana para que ele seja, se não eliminado, ao menos minimizado¹³³. Assim,

Declarada ou secreta, há em todos os governos uma perpétua luta intestina entre autoridade e liberdade; e nenhuma delas pode vencer absolutamente a disputa. Um grande sacrifício de liberdade tem necessariamente que ser feito em qualquer governo, embora também a autoridade, que restringe a liberdade, jamais possa, e talvez jamais deva, se tornar total e incontrolável, qualquer que seja a constituição.¹³⁴

¹³¹ *Essays, Of the origin of government*, p. 38.

¹³² Portanto a tradução de “allegiance” por “obediência civil” tira a força do original ao não trazer consigo de maneira clara a ideia de “lealdade”.

¹³³ Espero deixar isso mais claro nos dois capítulos seguintes.

¹³⁴ *Ensaio a, Da origem do governo*, p. 40.

Aqui, interessa entender o que significa dizer que a autoridade nascida da convenção da obediência civil é um *artifício*, e junto disso depreender que tipo de função Hume assinala a ela. Para vermos exatamente o que ele diz sobre artifícios em contexto social, é proveitoso destacar algumas passagens do *Tratado* que são essenciais para compreender o conceito. Assim, na descrição da origem da justiça e da propriedade, vemos que as regras que as determinam

(1) [...] são artificiais e buscam seu fim de uma maneira oblíqua e indireta; o interesse que as engendra não é do tipo que poderia ser perseguido pelas paixões naturais e não artificiais dos homens.¹³⁵

Ao comentar os efeitos dos princípios e paixões naturais inerentes à natureza humana (*natural and inherent principles and passions of human nature*¹³⁶) que instilariam uma parcela significativa de egoísmo e ingratidão, diz Hume que estas qualidades são inalteráveis, e que tudo o que moralistas e políticos podem fazer é

(2) [...] 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.¹³⁷

Não apenas isso, mas as regras artificiais,

(3) Sejam quais forem as restrições que elas possam impor às paixões humanas, na realidade são frutos dessas paixões, sendo apenas um meio mais artificial e refinado de satisfazê-las. Nada é mais vigilante e inventivo que nossas paixões; e nada é mais evidente que a convenção para observar essas regras.¹³⁸

Além disso,

(4) Sua verdadeira origem é o amor por si mesmo; e como o amor que uma pessoa tem por si mesma é naturalmente contrário ao das outras pessoas, essas diversas paixões interessadas são obrigadas a se ajustar umas às outras de

¹³⁵ *Tratado*, III, ii, 2, p. 537.

¹³⁶ *Treatise*, III, ii, 5, p. 521.

¹³⁷ *Tratado*, III, ii, 5, p. 560.

¹³⁸ *Ibid.*, III, ii, 6, p. 565.

maneira a concorrer para algum sistema de conduta e comportamento.¹³⁹

Como visto na seção anterior, as convenções sociais são processos paulatinos de regramento das ações humanas. Trata-se de partir de ações variáveis resultantes das paixões naturalmente compreendidas para se atingir um padrão uniforme de conduta. No caso da autoridade civil, isso significa a observação geral e inflexível da obediência e lealdade.

As passagens (1) e (2) nos mostram que, no que diz respeito a estas condutas, o que o artifício estabelece é “uma maneira oblíqua e indireta” de atingir um fim determinado. Ora, nós vimos a causa central da adoção da autoridade civil: tratava-se de superar aquela miopia das paixões que nos impossibilitava de manter as regras de justiça em sociedades mais ricas e complexas. Era preciso, por assim dizer, dar-lhes lentes de aumento: um modo de *indiretamente* enxergar seus interesses.

A passagem (2) ainda adiciona que um movimento “impulsivo e impetuoso” das paixões naturais é uma das coisas que os artifícios procuram evitar. Novamente, nos lembramos que, quando do surgimento do conflito exterior e da quebra das práticas internas de cooperação, as paixões, sem quaisquer balizas, inevitavelmente causavam o conflito civil, com toda a violência e brutalidade que ele envolve.

Mas a passagem (3) vai além, e nos diz que a maneira oblíqua de realizar as paixões naturais, auxiliando-as a superar sua miopia e evitando assim o seu choque violento, é uma invenção destas mesmas paixões. Aprendemos que o artifício é suscitado pelas paixões naturais: elas buscam um *meio* “mais artificial e refinado” de se satisfazer. Nossas paixões, recordamos, naturalmente nos sujeitaram ao chefe militar com qualidades de valor e força buscando a preservação da vida e da integridade física. Além disso, uma vez reestabelecida a paz, e surgidos os problemas de manutenção da justiça, elas novamente correm em nosso auxílio, nos impulsionando a satisfazer nossos interesses de segurança por meio da autoridade que havia se sugerido em tempo de guerra. Quer dizer: elas nos levam a adotar um artifício que faz a *mediação* das práticas de justiça, contribuindo assim *indiretamente* para manter

¹³⁹ *Tratado*, III, ii, 6, p. 568.

aquela ordem e concórdia¹⁴⁰ que primeiro o chefe militar ajudou a reestabelecer, e que depois corremos o perigo de perder quando a complexificação da sociedade minou a nossa confiança nas práticas de equidade.

Por fim, o que a passagem (4) acrescenta é que os artifícios realizam as tarefas descritas ao ajustar as paixões naturais umas às outras em um sistema de conduta. É possível interpretar isso da seguinte maneira: ao mediar a realização dos interesses das nossas paixões naturais, o que os artifícios sociais realizam é uma tarefa de coordenação¹⁴¹: as regras de conduta, quando efetivas, nos servem como uma referência que possibilita não apenas prever o comportamento do outro, e nos fiarmos nisso de modo estável, mas também como um *método* de atingir objetivos que, isoladamente, ou de modo direto, não teríamos condições de alcançar. Assim, elas nos ajudam a superar tanto barreiras epistemológicas quanto psicológicas: se tivéssemos que decidir em cada ocasião, de maneira direta, como agir para atingir interesses mútuos, não teríamos as informações necessárias para coordenar as nossas ações em esquema efetivo; se procurássemos ignorar a miopia das nossas paixões, tentando atender aos interesses naturais mútuos a partir de uma perspectiva pública, não poderíamos ter motivos adequados para agir.

Vemos que a autoridade civil, que nada mais é que o objeto da prática regular de obediência e lealdade, encaixa-se perfeitamente neste quadro. Tendo sido convencionada, ela realiza aquilo que uma cooperação descentralizada não pode levar a cabo, a exemplo de guerrear ou ter a última palavra na decisão e execução da justiça. Nestes casos, não teríamos informações necessárias para decidir como, em cada caso, coordenar nossas ações. Além disso, sendo a autoridade constituída de modo que seja do seu interesse realizar os interesses da sociedade, ela nos motiva, por coerção e elogio, a manter próximos os interesses que nos parecem distantes, como respeitar contratos com totais desconhecidos.

O artifício da autoridade civil, portanto, é fruto de um ajuste das paixões naturais que inicialmente se instala como resposta à insuficiência das práticas

¹⁴⁰ *Tratado*, III, ii, 8, p. 583.

¹⁴¹ Cf. SABL, A. *Coordination and Crisis in the History of England*. Princeton: University Press, 2012, cap. 1, “Coordination and Convention”.

que caracterizam outro artifício, qual seja, o da justiça. É neste sentido que nos explica Didier Deleule que “[...] a intervenção dos governantes participa de um *artifício segundo* que deve ajudar – e não frear – a ação do artifício primeiro: neste espaço entre os dois artifícios se introduz a posição tanto auxiliar quanto crucial do governo [...]”¹⁴². Se o artifício inicial da justiça superou a junção antinatural de fragilidade e necessidade da nossa natureza, ele não obstante deu lugar a novas situações problemáticas que pedem a convenção de novos artifícios. A função auxiliar do governo na aplicação da justiça é assim contribuir *indiretamente* para o desenvolvimento do comércio e das artes práticas, que são respostas à situação de escassez e instabilidade inicial, e que se veem ameaçadas pela perda da confiança na prática da equidade.

Além disso, Hume acredita que há funções cruciais que o governo deve realizar *diretamente*, para as quais a iniciativa descentralizada de agentes sociais não é substituta em razão daquela deficiência de motivação (psicológica) e de informação (epistemológica) há pouco mencionada. Isso fica claro no terceiro volume da *História da Inglaterra*:

A maior parte das artes e profissões em um estado são de tal natureza que, enquanto elas promovem os interesses da sociedade, elas também são úteis ou agradáveis a alguns indivíduos; e neste caso, a regra constante dos magistrados, exceto, talvez, na primeira introdução de qualquer arte, é deixar a profissão sozinha, e confiar no encorajamento daqueles que dela se beneficiam [...] Mas existem alguns chamados, que, embora úteis e até necessários em todos estados, não trazem vantagem ou prazer particular a qualquer indivíduo; e o poder supremo é obrigado a alterar a sua conduta em relação aos que mantêm tais profissões. Ele deve dar-lhes encorajamento público [...] e deve prover contra aquela negligência, à qual elas certamente estarão sujeitas [...] As pessoas empregadas nas finanças, exércitos, armadas e na magistratura são instâncias desta ordem de homens.¹⁴³

Hume também estabelece, no *Tratado*, as funções cruciais do governo assim que constituído:

Assim, por todo canto, constroem-se pontes, abrem-se portos, erguem-se muralhas, fazem-se canais, equipam-se esquadras e disciplinam-se exércitos, graças aos cuidados do governo, que, embora composto por homens sujeitos a todas as

¹⁴² DELEULE, D., *op. cit.*, p. 297.

¹⁴³ *History*, III, p. 135.

fraquezas humanas, torna-se, por meio de uma das mais sutis e refinadas invenções imagináveis, uma composição em certa medida isenta de todas essas fraquezas.¹⁴⁴

Como artifício segundo, enfim, resta considerar aquela que é a característica mais importante das autoridades civis que constituem governos minimamente sofisticados: trata-se de manter e instituir regulações específicas, e portanto leis civis¹⁴⁵ que adaptem a prática da justiça e as funções cruciais acima mencionadas às contingências das sociedades. Estas leis, com o passar do tempo, se estabelecerão como novas regras de conduta destinadas a corrigir situações problemáticas criadas por ações institucionais.

No desenvolvimento das *sociedades naturais* fora convencionado o artifício social das promessas, que permitem, por meio de contratos e juramentos pessoais, uma multiplicação de novos artifícios que afiançam a cooperação descentralizada em circunstâncias ausentes e gerais¹⁴⁶ sem requerer para cada uma delas o estabelecimento social de uma nova convenção. Operação semelhante ocorre no governo, com a diferença de que a adesão às suas leis não depende da expressão da vontade dos participantes da sociedade por meio de atos linguísticos, e de que as obrigações nelas implicadas podem valer para uma parcela da sociedade ou mesmo para a sociedade como um todo.

Como no caso da justiça, se o processo de convenção da autoridade civil é tornado possível pelos interesses naturais que realiza, é apenas a partir do momento em que espectadores morais desinteressados simpatizam com seus efeitos benéficos e formam pontos de vista gerais sobre eles que o artifício, por assim dizer, desenvolve sua natureza de modo integral, e noções como *obrigação* e *direito*¹⁴⁷ são propriamente a ele ligadas, passando a sua prática a ser autolegitimada. Mas, nos diz Hume, não é necessária grande experiência para que isso ocorra:

Basta um pequeno grau de experiência e de observação para mostrar que é impossível preservar a sociedade sem a autoridade dos magistrados, e que esta autoridade

¹⁴⁴ *Tratado*, III, ii, 8, p. 578.

¹⁴⁵ E, portanto, leis de caráter diferente daquele das leis de sociedade que prescindem de governos para seu estabelecimento.

¹⁴⁶ *Ibid.*, III, ii, 5, p. 555.

¹⁴⁷ *Ibid.*, III, ii, 6, p. 567.

depressa passaria a ser desrespeitada se não se fizesse obedecer da maneira mais rigorosa. A observação destes interesses gerais e evidentes é a fonte de toda sujeição e de toda obrigação moral que a ela atribuímos.¹⁴⁸

1.5 – A regulação da autoridade

Tendo sido convencionada a obrigação de obediência civil, a questão a se perguntar é: como definir o objeto de lealdade deste dever potencialmente faccioso? Ou seja, como regrá-lo de modo que ele melhor satisfaça seus objetivos ao mesmo tempo em que sejam minimizadas disputas facciosas de poder? A primeira resposta de Hume a esta questão provavelmente seria na forma de outra pergunta, e tenderia a ferir sensibilidades contemporâneas: “Na distribuição geral do poder entre os diferentes membros da constituição, raramente pode ser admitida qualquer outra questão do que: *o que está estabelecido?*”¹⁴⁹. Hume, como afirmado na introdução desta dissertação, se recusa a tratar questões políticas concretas *partindo* de um ponto de vista abstrato. É somente através da consideração dos costumes estabelecidos, da análise das causas mais gerais e particulares que os determinam, bem como das suas possibilidades intrínsecas, que ele ofereceria uma visão crítica daquilo que *está* estabelecido e daquilo que *pode* ser estabelecido. Mas, ainda que fizesse todo este percurso, a sua resposta à questão inicial não seria outra do que a dada: “Um governo estabelecido apresenta uma infinita vantagem, devido precisamente ao fato de estar estabelecido; os homens, na sua maioria, são governados pela autoridade e não pela razão [...]”.¹⁵⁰

O tipo peculiar de artifício que caracteriza uma autoridade civil, acabamos de ver, não é fruto de invenção deliberada, mas supõe uma convenção gradual que estabeleça no tempo a utilidade do seu objeto. Esta convenção não envolve escolha, mas acomodação de interesses de acordo com regras que se referem de modo geral à prática de obediência. Ou seja: o que sustenta *qualquer* forma de artifício político é a conveniência das suas regras à situação e à opinião dos homens. Esta conveniência, por sua vez,

¹⁴⁸ *Ensaio b, Do contrato original*, p. 411.

¹⁴⁹ *History*, IV, p. 354.

¹⁵⁰ *Ensaio b, Ideia de uma república perfeita*, p. 439.

indica aquiescência¹⁵¹, a qual não difere muito em natureza daquela envolvida nos mais diferentes artifícios sociais. O que varia entre eles é principalmente a sua necessidade e importância. Na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, ao final do curto capítulo que dedica às “sociedades políticas”, Hume nos diz que os homens

[...] não podem sequer passar uns pelos outros em seu caminho sem seguir certas regras. Carroceiros, cocheiros e postilhões têm princípios pelos quais dão precedência de passagem, e esses princípios são fundados especialmente no conforto e conveniência mútuos.¹⁵²

Se a formação das regras de acomodação envolvidas no artifício político é tão espontânea quanto as demais convenções humanas, e se elas conjugam a ideia de interesse mútuo à ideia de frequência¹⁵³; então a segunda resposta que Hume poderia dar à nossa pergunta inicial, seguindo o curso da sua história natural da sociedade, é que a regulação da autoridade deveria *primeiro* se estabelecer a partir da ideia de *longa posse*. Desconsiderando a aparente fundação da autoridade civil na prática da justiça¹⁵⁴, seria essa a resposta à pergunta: “o que está constituído?”. A razão é simples: uma vez convenciona a autoridade civil a partir da autoridade militar, descobrimos que

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 a um certo grupo de pessoas, o instinto ou tendência geral que temos a supor que existe uma obrigação moral acompanhando a obediência civil toma facilmente essa direção e escolhe esse grupo como seu objeto. *É o interesse que produz o instinto geral, mas é o costume que imprime a ele uma direção particular.*¹⁵⁵

Ou seja: a frequência do exercício da autoridade consolida o senso de interesse na prática da obediência. Não estando disponível a consolidação pela frequência prolongada, nos explica Hume, a próxima regra que deveria definir o dever de obediência é a de *posse atual*. Retirando ainda mais um elemento do

¹⁵¹ Cf. *Essays, Of the original contract*, p. 475.

¹⁵² *IPM*, V, p. 275.

¹⁵³ Cf. *Ensaíos b, Do contrato original*, p. 401.

¹⁵⁴ Como, aliás, ele o faz em *Da origem do governo* (1777), ensaio que foi publicado postumamente.

¹⁵⁵ *Tratado*, III, ii, 10, p. 596, grifos meus.

processo usual de convenção, quer dizer, tomando-se apenas o interesse em haver uma autoridade, independente de relação temporal, surge o direito de *conquista*. No próximo passo, retira-se ainda a existência de uma autoridade diretamente relacionada à posição de poder: “Quando não existe nem posse prolongada, nem posse atual, nem conquista, como quando morre o soberano que fundou uma determinada monarquia; nesse caso, o direito de sucessão prevalece naturalmente”.¹⁵⁶ Até aqui, é evidente o paralelo com as regras que determinam a propriedade. Dada a semelhança dos processos de convenção, e a generalidade dos princípios de imaginação (semelhança, contiguidade no tempo e no espaço e causalidade), não poderia ser de outra maneira.

Já a quinta forma de regulação da autoridade nos faz desviar desta psicologia associativa do poder e lembrar o que foi dito sobre a natureza da autoridade civil, que, seguindo Deleuze, dissemos ser artifício segundo. Este artifício tem uma peculiaridade: a capacidade de, sem a necessidade de novas convenções, produzir artifícios sociais que chamamos de leis civis. Assim, é justamente o uso *reflexivo* desta capacidade especial do artifício segundo que institui o quinto elemento para a regulação da autoridade em Hume: o *direito positivo*. Note-se que, seguindo o curso da história natural humiana, ele deve necessariamente ser fruto de algum dos estágios anteriores de regulação da autoridade política, ou, como consideraremos no capítulo seguinte, de resistência ao abuso do poder despótico. Indiferente à sua origem é a consideração de que é apenas quando o direito positivo se põe na base do poder que o artifício segundo, ou, se quisermos, a política ganha autonomia, refletindo então a sua natureza legislativa na própria fonte da autoridade.

Em todas as etapas anteriores, foram os princípios de associação da imaginação que ligaram a autoridade política à ideia de interesse público, possibilitando a nossa crença¹⁵⁷ na necessidade e moralidade da prática da obediência e lealdade civil a magistrados específicos. Se Hume nos dizia que a maioria dos homens, sendo guiada por esta psicologia do poder, é antes

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 598.

¹⁵⁷ Cf. Deleuze, *op. cit.*, p. 36: “[...] o problema principal do Estado não é um problema de representação, mas de crença. Segundo Hume, o Estado não tem de representar o interesse geral, mas fazer do interesse geral um objeto de crença, dando-lhe, mesmo que por meio do aparelho de suas sanções, essa vivacidade que só o interesse particular tem para nós”.

governada pela autoridade do que pela razão, descobrimos que não é desprovida de razão esta autoridade:

[...] evidentemente, se os homens regulassem a sua conduta quanto a esse aspecto [definição da autoridade civil] pela perspectiva de um *interesse* peculiar, fosse ele público ou privado, envolver-se-iam em confusões intermináveis, o que tornaria qualquer governo em grande parte sem efeito. Cada pessoa tem um interesse privado diferente; e, embora o interesse público, em si próprio, seja sempre o mesmo, gera grandes dissensões [...] Portanto, o mesmo interesse que nos leva a nos submeter à magistratura faz que renunciemos a ele próprio ao escolher nossos magistrados, submetendo-nos a uma certa forma de governo e a uma pessoa particular, sem poder aspirar à completa perfeição em um ou em outra.¹⁵⁸

O que acabamos nos dando conta é de que, no momento em que a política ganha autonomia, ela consegue tanto moderar o conflito faccioso de interesses com efetividade, posto que suas regras referem a autoridade a leis, e não a pessoas, como também ser exercida com maior racionalidade e método, ao criar instituições mais estáveis. Abre-se então espaço para o desenvolvimento de leis gerais que permitem um plano mais regular de liberdade.

¹⁵⁸ *Tratado*, III, ii, 10, pp. 594-595.

Capítulo 2: O estabelecimento da lei

2.1 – O arbítrio da autoridade

Para compreender como Hume vê o processo de consolidação do poder político é necessário recorrer a desenvolvimentos da história civil que forneçam os materiais necessários à reflexão sobre as possibilidades concretas oferecidas pela experiência humana. Uma história natural não poderia dar conta das contingências que determinam este processo. Por outro lado, uma teoria *a priori* daquilo que *deve ser* estabelecido independente daquilo que *foi* estabelecido vai em sentido contrário não apenas do empirismo radical da filosofia humiana, como também do papel político de Hume, que se porta tanto como um observador desapaixonado das disputas partidárias e ideológicas do seu tempo, quanto como um homem de letras apegado à constituição política da Inglaterra e engajado na sua compreensão¹⁵⁹.

Se, como ensina Claude Gautier, “o projeto político de Hume visa à elucidação das condições gerais a partir das quais uma sociedade política justa pode se instituir e perdurar”¹⁶⁰, resta necessário compreender as circunstâncias particulares das quais Hume abstrai as condições gerais que guiam o seu pensamento político. Uma vez que filosofia e história operam em planos distintos, é preciso, para o entendimento do desenvolvimento da sociedade civil e suas possibilidades intrínsecas, que ambas disciplinas se complementem numa constante conversação entre seus diferentes pontos de vista¹⁶¹. Hume, de acordo com Pocock,

[...] é o único grande filósofo a ter produzido uma grande obra de historiografia, e a ter exposto a sua filosofia por meio da historiografia sem a ajuda de uma filosofia historicista do tipo que apareceria apenas no século seguinte; e isso deve levantar

¹⁵⁹ Cf. FORBES, Duncan. *Op. cit.*, p. 136.

¹⁶⁰ GAUTIER, Claude. *Hume et les savoirs de l'histoire*. Paris: Vrin, 2005, p. 11.

¹⁶¹ “Filosofia e história se distinguem, portanto, na maneira pela qual apreendem o seu objeto. Os princípios que fixam o fundo comum da natureza humana são descobertos empiricamente em meio à observação e à exibição atenta das diferenças que a historicidade das circunstâncias que engloba não deixa de induzir. O único meio de ‘descobrir’ esta natureza do homem ainda é de identificá-la no jogo permanente das diferenças: as regras, os modos, os costumes; em uma palavra, as sociedades civis”. *Ibid.*, p. 21.

questões sobre o papel da filosofia no estabelecimento da sua narrativa histórica.¹⁶²

Como sugerido acima, o ponto tangencial entre história e filosofia no pensamento de Hume parece residir nas causalidades históricas que se apresentam como as condições gerais dos desenvolvimentos da sociedade civil. Neste sentido, a historiografia humiana é mais filosófica justamente porque “as generalizações necessárias para produzir relatos das condições e processos históricos se misturam com as habilidades mais antigas da narrativa política”¹⁶³. Logo, se é nos apêndices da *História da Inglaterra* que Hume efetua análises mais gerais e próximas do que hoje chamaríamos de sociologia, a narrativa clássica das ações urgentes dos atores políticos nunca é completamente desprovida de uma ligação com os processos gerais de mudança cultural, política e econômica. Como explica Pocock,

Os dois modos de historiografia [...] são entrelaçados, mas nunca reduzidos a uma unidade, e o leitor exerce o seu gosto num movimento pendular entre eles. Hume é o primeiro dos historiadores britânicos a dominar a escritura da história na dupla chave da narrativa política e da generalização sociológica.¹⁶⁴

Portanto, a partir deste momento, são de interesse especial desta dissertação, além dos *Ensaio Morais, Políticos e Literários*, as passagens da *História da Inglaterra* onde a narrativa política mais se aproxima da generalização sociológica, ou então onde ela se mostra como exemplo paradigmático daquelas “condições gerais” que determinam a progressão da sociedade civil. Analisando o percurso civilizatório exposto por Hume, espera-se compreender como a consolidação da autoridade civil se relaciona com o florescimento do comércio e o estabelecimento de ampla liberdade civil. À censura de que a história da Inglaterra, compreendida no horizonte do continente europeu, é assaz limitada para se atingir um ponto de vista universal sobre o surgimento daquelas “condições gerais”, é suficiente responder que este era o material disponível a Hume, e que, de todo modo, é preciso partir de

¹⁶² POCOCK, J.G.A. *Barbarism and Religion: Narratives of Civil Government*, vol. 2. Cambridge: University Press, 2001, p. 176.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 208.

¹⁶⁴ *Ibid.*

algum lugar. Hume tem consciência das limitações da sua empreita, já que considera o mundo jovem demais para fixar muitas verdades gerais na política¹⁶⁵ que permaneçam válidas até a mais tardia posteridade¹⁶⁶.

O percurso entre o estabelecimento inicial da autoridade civil e o exercício regular do poder é para Hume longo, sujeito a revezes e fruto de um aprendizado histórico que não necessariamente se completa. De modo geral, podemos dizer que é a diferença entre o mero exercício da autoridade e o seu exercício regular que contrapõe sociedades *civilizadas* a sociedades *bárbaras*. Esta diferença fica clara no modo como Hume distingue o que chama de monarquias de características “turcas” (*turkish*) das monarquias civilizadas do seu tempo, a exemplo da francesa. De acordo com ele,

Numa monarquia civilizada, apenas o príncipe não conhece limites para o exercício de sua autoridade, somente ele possui um poder que não é limitado por nada além do costume, exemplo e do senso do seu próprio interesse. Cada ministro ou magistrado, por mais eminente que seja, deve submeter-se às leis gerais que governam a sociedade inteira e exercer, do modo como foi prescrito, a autoridade a ele delegada.¹⁶⁷

Assim,

Pode-se afirmar agora das monarquias civilizadas o que antes só se dizia em louvor das repúblicas: *são um governo de leis, não de homens*. Elas se mostraram passíveis de um grau surpreendente de ordem, método e constância. Ali, a propriedade está assegurada, a indústria é encorajada, as artes florescem e o príncipe vive seguro entre seus súditos [...]¹⁶⁸

Se regimes republicanos ou mistos como o inglês oferecem, *de direito*, maiores garantias às liberdades dos seus cidadãos, o aprendizado histórico e as práticas adotadas por monarquias absolutas como a francesa as tornariam, *de fato*, regimes capazes de grande regularidade na aplicação das leis e proteção da propriedade dos seus súditos¹⁶⁹. Em comparação às sociedades

¹⁶⁵ Sob a qual pode-se incluir a economia política.

¹⁶⁶ Cf. *Essays, Of civil liberty*, p. 87.

¹⁶⁷ *Ensaio a, Do surgimento e progresso das artes e ciências*, p. 95.

¹⁶⁸ *Ibid.*, *Da liberdade civil*, p. 67.

¹⁶⁹ Neste aspecto, como em outros do seu pensamento político, Hume adota posição parecida àquela de Montesquieu, o qual afirma que “Pode acontecer que a constituição seja livre, e que o cidadão não o seja. O cidadão poderá ser livre, e a constituição não o ser. Neste caso, a constituição será livre de direito, e não de fato; o cidadão será livre de fato, mas não de direito”. Cf. MONTESQUIEU. *De L'Esprit des Lois*, in: *Oeuvres complètes*, tome II, texte présenté et

orientais ou antigas onde a opressão das monarquias seria potencializada pela rudeza dos costumes, nas modernas o aparato do governo teria sido em grande parte regrado: “nossa educação e costumes modernos instilam mais humanidade e moderação do que os antigos [...]”¹⁷⁰.

Neste aspecto Hume contraria a ortodoxia *Whig* de seu tempo, a qual havia incorporado a visão de Locke, para quem o governo absoluto não poderia ser uma forma de governo civil e seria mesmo incompatível com tal sociedade, uma vez que o príncipe acumularia tanto poderes legislativos quanto executivos¹⁷¹. Assim, Philippe Raynaud nos diz que “A filosofia política de Hume estabelece que [...] a ‘monarquia civilizada’ é um regime legítimo, que inclusive é, sob alguns pontos, superior ao governo livre da Inglaterra”¹⁷². O papel crescente do comércio, bem como a polidez advinda da longa cadeia de dependência entre o príncipe e súditos, regulada, por sua vez, pelos modos da corte, aproximariam os regimes absolutos dos regimes republicanos, ainda que não extinguissem por completo as desvantagens implícitas ao poder absoluto¹⁷³. Seria possível dizer que,

Sob diversos pontos, a França é igual ou superior à Inglaterra: ela evidentemente a supera naquilo que diz respeito às belas artes e à polidez, ela goza de fato de certa liberdade de imprensa, e ela oprime muito menos as províncias conquistadas do que a quasi-república inglesa, como mostraria uma comparação entre a sorte da Córseica e a da Irlanda.¹⁷⁴

A maior opressão das províncias derivaria do fato de que monarquias absolutas civilizadas tratariam a população das províncias conquistadas em pé de igualdade com seus antigos súditos: considerando-se igualmente superior a ambos, não haveria razão para o monarca os diferenciar perante as leis gerais do reino. O peso da autoridade, portanto, seria equitativamente distribuído ao

annoté par Roger Caillois, Paris: Collection Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1951, liv. XII, cap. I, pp. 430-431.

¹⁷⁰ Essays, *Of Civil Liberty*, p. 94.

¹⁷¹ Cf. LOCKE, J., *op. cit.*, II, cap. VII, § 90-91.

¹⁷² RAYNAUD, P. *La Politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*. Paris: Gallimard, 2013, p. 116.

¹⁷³ Entre elas, no caso da França, Hume cita o modo “caro, desigual, arbitrário e intrincado” da arrecadação de taxas, que sobrecarregava os camponeses e os mais pobres em benefício da nobreza e, principalmente, dos *financiers*. Cf. *Essays, Of civil liberty*, p. 95.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 117.

passo que em repúblicas e monarquias limitadas uma grande distinção seria necessariamente traçada entre cidadãos e população dominada¹⁷⁵.

Quando, no entanto, as sociedades não passam pelo aprendizado necessário para o polimento das suas instituições, suas monarquias tendem a ser arbitrárias, e suas práticas públicas (*polícies*), violentas. De modo que o príncipe

[...] jamais sonha em refrear seus ministros, mas delega autoridade plena a cada um daqueles que coloca acima de uma porção do povo [...] O poder arbitrário tem, em todos os casos, algo de opressivo e degradante, mas é inteiramente ruinoso e intolerável se restrito a um âmbito menor, e torna-se ainda pior quando a pessoa que o possui sabe que a duração de sua autoridade é limitada e incerta.¹⁷⁶

Não apenas em tais sociedades o príncipe está acima das leis, como, não tendo experiência de administração regular, ele reproduz o poder despótico nas instâncias inferiores do reino, de modo que a arbitrariedade é multiplicada por meio de diversos agentes procedendo sem método comum. O que a torna ainda mais gravosa é a proximidade destes agentes em relação aos súditos, que veem suas vidas constantemente tuteladas por imposições imprevistas. Além disso, sendo este domínio incerto ou reduzido no tempo, tais magistrados procurarão obter os maiores benefícios possíveis no período que têm disponível, ao mesmo tempo em que não formarão laços permanentes ou se interessarão pelo futuro daqueles que estão sob o seu poder.

Para além do desconhecimento dos benefícios de métodos mais regulares de administração, parte considerável da arbitrariedade deste tipo de autoridade, no entender de Hume, decorre da instabilidade das práticas de obediência e lealdade civil em tais sociedades, cujos governos retêm fortes traços do caráter militar da sua origem e não dispõem das receitas necessárias para garantir a aplicação de leis de modo geral e inflexível. De fato, ao tratar da transição da autoridade militar para a civil no apêndice do primeiro volume da *História da Inglaterra*, diz Hume que

Os conquistadores nórdicos [...] adotavam uma prática que é inevitável para todas nações que fizeram avanços ínfimos em

¹⁷⁵ Cf. *Essays, That politics may be reduced to a Science*, p. 19.

¹⁷⁶ *Ensaio a, Do surgimento e progresso das artes e ciências*, p. 87.

termos de refinamento: em todos lugares eles uniam a jurisdição civil ao poder militar. A lei, no seu início, não era uma ciência intrincada [...] Um oficial, ainda que tivesse passado a sua vida no campo, tinha capacidade de determinar todas as controvérsias legais que pudessem ocorrer no distrito confiado ao seu comando [...]¹⁷⁷

As primeiras autoridades são desprovidas de jurisprudência. Quando há a possibilidade da intervenção do magistrado em disputas, as partes interessadas dependem mais do seu arbítrio do que de regras estáveis e conhecidas por todos. A transição entre a autoridade militar e a civil se reflete na ausência de qualquer sofisticação de governos em formação no cumprimento da sua principal função, qual seja, a mediação de conflitos em questões de justiça. A consolidação de um poder necessário para a administração regular é um processo violento. Inicialmente,

Os homens, não ousando recorrer ao abrigo das leis, eram obrigados a colocar-se sob o serviço de algum líder de clã ou tribo, cujas ordens eles seguiam ainda que estas causassem distúrbios ao governo estabelecido ou injúria a seus concidadãos. Em retorno, tais líderes lhes ofereciam proteção de qualquer insulto ou injustiça causados por estranhos.¹⁷⁸

A instabilidade da autoridade civil primitiva resulta não apenas na arbitrariedade das suas ações e na insegurança que perpassa a sociedade, mas também na sua fragilidade, que fornece terreno fértil para incontáveis disputas, além de forçá-la a agir de modo impositivo para conter os elementos disruptivos do tecido social. Isso porque a incapacidade de exercer o poder extensiva e continuamente, aliada ao desconhecimento da administração por meio de regras abstratas não permite a contenção de facções dentro de um quadro de leis equitativas. Uma autoridade embrionária, com poucas vantagens em relação aos demais agentes que compõe a sociedade não pode se dar ao luxo de restringir suas próprias ações enquanto todos a sua volta agem irrestritamente, sem a limitação de regras gerais de justiça¹⁷⁹.

¹⁷⁷ *History*, I, p. 460.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 167.

¹⁷⁹ De modo análogo, ainda nos governos feudais era possível constatar como a debilidade da autoridade central contribuía para a arbitrariedade da ação dos monarcas ingleses. Nicholas Phillipson nos diz que “era esta tendência inerente ao feudalismo de limitar o poder do rei às custas do poder dos barões que tornava impossível para qualquer rei assegurar as regras de justiça [...] Assim como os amigos da liberdade alegavam, a monarquia limitada era realmente

Esta mesma fragilidade acaba por tornar necessária a concorrência dos principais líderes da sociedade para o estabelecimento de leis e a ratificação dos atos mais importantes da administração pública¹⁸⁰. É desta necessidade que narra Hume ter sido criado na Inglaterra o *witenagemot*, ou “conselho de sábios”, que inicialmente seria formado por pessoas com distinções marciais de valentia e honra, mas que

Depois que os principados tornaram-se extensivos; depois que a diferença de propriedade tinha formado distinções a mais do que aquelas que surgiam da força e valor pessoal; nós podemos afirmar, então, que as assembleias devem ter sido mais limitadas em seu número, e compostas apenas dos mais consideráveis cidadãos.¹⁸¹

Longe, portanto, de adequar-se à visão romântica difundida por publicistas do seu tempo, a exemplo do visconde de Bolingbroke (1678-1751), que localiza nos *witenagemots* a instituição originária da liberdade dos ingleses¹⁸², tais assembleias rapidamente tornaram-se aristocráticas¹⁸³ e em grande parte consultivas. Ora, em um ambiente de limitados recursos e vivendo em grande parte no campo, a maior parte da população livre não detém meios de atender a assembleias. Além disso, sua pobreza e desamparo acaba por colocá-la sob o domínio de grandes senhores. Esperar que princípios democráticos e a liberdade regular moderna possam remontar a tais circunstâncias seria, pois, uma fantasia. Desta opinião partilhavam defensores da superioridade moderna decorrente do comércio extensivo e refinamento das maneiras, a exemplo de Daniel Defoe¹⁸⁴.

parte integrante do tecido da sociedade feudal. Por outro lado, ela era incapaz de sustentar um governo regular e civilizado”. PHILLIPSON, N. *op. cit.*, p.46.

¹⁸⁰ *History*, I, p. 163.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 164.

¹⁸² Bolingbroke localiza aí a origem da constituição mista inglesa. De acordo com ele, os Witenagemots “eram compostos do rei, dos lordes, e dos saxões livres, formando um rascunho original do Parlamento Britânico”. Acrescenta ainda que “os direitos do povo, naqueles dias, devem ter sido elevados a grandes alturas [...]”, e que “os princípios da república [commonwealth] saxã eram portanto bastante democráticos, e tais princípios prevaleceram durante todas mudanças subsequentes” (grifos meus). Cf. *Remarks on the History of England*, reprodução Google Books disponível em <https://books.google.com.br/books?id=Ok8JAAAAQAAJ&hl=pt-PT&pg=PR1#v=onepage&q&f=false>, Letter IV, pp. 52-53.

¹⁸³ *History*, I, p. 165.

¹⁸⁴ Cf. POCOCK. J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*. Princeton: University Press, 1975, pp. 432-434.

Tão hostil à instituição de leis sólidas seriam as primeiras autoridades civis, que Hume assim descreve a liberdade existente na Inglaterra durante o período anterior à invasão dos normandos:

[...] o grande corpo até dos cidadãos livres, naqueles tempos, em realidade desfrutava de uma liberdade muito menos verdadeira do que onde a execução das leis é a mais severa, e onde os súditos são reduzidos à mais estrita subordinação [...] O motivo é derivado do próprio excesso daquela liberdade [...] toda anarquia é a causa imediata da tirania, se não sobre o estado, ao menos sobre muitos indivíduos.¹⁸⁵

A inexistência de um governo com força suficiente para centralizar a aplicação da justiça, portanto, não apenas resulta em procedimentos erráticos e arbitrários desta mesma autoridade, como também instala uma tirania sobre a população desprotegida, que, em meio à anarquia reinante, fica sujeita à ação de tiranetes locais. Em contextos como este, injúrias de todos tipos são punidas de acordo com somas pecuniárias fixas, que compõem parte importante da arrecadação dos magistrados¹⁸⁶, mas que ainda assim se mostram insuficientes para uma administração regular da justiça. Hume nos diz que tão escassos são os recursos, que a pena capital é preterida pela pecuniária até mesmo para atos de rebelião. Esta seria uma situação comum em sociedades onde as decisões dos soberanos não são implicitamente obedecidas¹⁸⁷, ou seja, em sociedades onde a convenção da obediência civil não está cristalizada.

No caso da Inglaterra, a consolidação do poder nas mãos de um soberano, e portanto a maior unidade da autoridade necessária à aplicação equitativa das leis teria se iniciado apenas a partir da invasão dos normandos liderada por Guilherme, o Conquistador (1028-1087). Ao contrário do continente, onde o sistema feudal proporcionava milícias de maneira constante, Hume nos conta que os anglo-saxões, não dispondo de contingentes tão organizados quanto os normandos, e também sendo inferiores em termos de disciplina nas artes da guerra, foram subjugados pelos invasores¹⁸⁸.

¹⁸⁵ *History*, I, p. 169.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 178.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 179.

¹⁸⁸ *Ibid.*, I, p. 185.

Foi a partir da ascensão ao poder de Guilherme que o sistema feudal teria se instalado de forma mais disseminada. Dominando forças mais coesas ele foi capaz de promover reorganizações fundiárias, progressiva e violentamente substituindo a nobreza saxã pela normanda e dividindo as terras em baronatos e domínios reais (*demesnes*). Tratou-se, nas palavras de Hume, de uma verdadeira revolução¹⁸⁹, cujo objetivo era promover domínio mais seguro sobre as terras conquistadas. Para melhor administrá-las, Guilherme comissionou em seguida o *Domesdaybook*, que descreve todas as terras, propriedades e classes de súditos do reino; uma ferramenta de grande valia para o aprofundamento e racionalização da autoridade central.

De fato, há uma dupla dificuldade a ser superada pela autoridade civil no exercício da sua atividade. Primeiro, uma dificuldade psicológica: para ser obedecida é preciso que a população seja dotada de *motivos* suficientes para isso, ou seja, que sua opinião sobre a melhor realização dos seus interesses e sobre quem detém direito ao poder recaia sobre a autoridade civil que pretende governar. Segundo, uma dificuldade epistemológica: para governar é preciso que ela detenha as *informações* necessárias à sua ação¹⁹⁰ em meio à sociedade. Como se trata de um agente centralizado, estas informações precisam ser buscadas e organizadas com um mínimo de método. Ao contrário do que acontece no comércio e nas atividades descentralizadas reguladas pelas práticas de justiça, as informações precisam ser concentradas para se tornarem úteis à sua atividade. Daí resulta a necessidade premente das autoridades civis, ao longo da história, recorrerem a diversos meios de registros. A confecção do *Domesdaybook* revela um passo importante na consolidação da autoridade.

Usando métodos violentos, Guilherme teria tido grande sucesso nos seus procedimentos, ainda que a extensão dos seus domínios tenha sido desmesurada, e ainda que fins aos quais empregou seus poderes sejam discutíveis:

O rei era naturalmente um grande economista; e embora nenhum príncipe tenha sido mais generoso com seus oficiais e

¹⁸⁹ *History*, I., p. 203.

¹⁹⁰ Arrecadação, formação de milícias, execução de obras públicas, instituição de cortes de justiça etc.

aqueles que os serviram, isso somente se dava porque ele tinha se tornado o proprietário universal da Inglaterra, e tinha um reino inteiro para conceder.¹⁹¹

Foi este amplo domínio que lançou as bases para a futura consolidação de um governo capaz de estabelecer uma administração mais regular da justiça. Mas, não conhecendo outro modo de administração do que o método de dividir a autoridade e as terras entre grandes potentados (os barões), e sem a capacidade de lhes impor limitações ao exercício do poder, a nova ordem inaugurada por Guilherme era incapaz de imprimir uma autoridade civil uniforme. No lugar da virtual anarquia que o precedera, instalara-se uma monarquia que seria considerada por Hume como bárbara, o que fica patente no poder desmesurado dos barões.

Portanto, não apenas a antiga constituição saxã seria incompatível com a liberdade regular moderna, como também a constituição feudal formada pelos invasores normandos seria incapaz de assegurar o exercício regular da justiça para a maior camada da população. Em resposta àqueles que atacavam os rumos do sistema político inglês na primeira metade do século XVIII por supostamente estar se afastando da antiga constituição, Hume considera possível questionar:

Sob que pretexto vem agora o partido popular falar em recuperar a antiga Constituição? O primitivo controle sobre os reis não competia aos comuns e sim aos barões; o povo não tinha autoridade alguma, e tinha até pouca ou nenhuma liberdade, até o momento em que a coroa, suprimindo estes facciosos tiranos, impôs a aplicação das leis e obrigou todos os súditos a respeitarem os direitos, privilégios e propriedades uns dos outros.¹⁹²

Na visão de Hume, após o estabelecimento dos baronatos, seus titulares foram gradualmente adquirindo maior poder, de modo que a rede de dependência feudal se intensificava entre vassalos e barões na mesma medida em que estes adquiriam independência do seu soberano¹⁹³. Este processo acabou por novamente levar a uma divisão de poder que impedia o exercício uniforme da autoridade civil. As terras da grande aristocracia passaram progressivamente a não mais serem vistas como propriedade do monarca. De

¹⁹¹ *History*, I, p. 221

¹⁹² *Ensaíos b, Da coalização dos partidos*, p.424.

¹⁹³ *History*, I, p. 463.

acordo com Hume, “[...] o apego, naturalmente formado com uma porção fixa de terra, gradualmente acarreta a ideia de algo como propriedade, fazendo o possessor esquecer a sua situação dependente, e a condição que de início fora anexada à concessão”¹⁹⁴. Assim, se, por um lado, a fraqueza relativa da autoridade central em relação a autoridades periféricas contribui para a irregularidade na aplicação da justiça, por outro ela se mostra benéfica à quebra de condicionalidades no uso da terra. Este passo, essencial para a estabilização da posse, permite que gradualmente a ideia de direito se instale, possibilitando a futura alienação da propriedade necessária ao uso mais racional da terra e à expansão do comércio.

Entrementes, em função das prerrogativas e das largas *demesnes* em posse do rei, este detinha um poder que o tornava, em certo sentido, “o maior barão do seu reinado”¹⁹⁵. A própria reprodução da estrutura feudal nas ordens inferiores, à qual constantemente recorriam os barões para manter a fidelidade dos seus vassalos servia para impedi-los de perder inteiramente de vista sua relação com a coroa. Além disso, a aristocracia menor, e o povo em geral, tinha interesse na grandeza do soberano¹⁹⁶, pois a sua força servia de contrapeso à opressão dos grandes senhores. Os comuns, dos poucos que subsistiam, não tendo participação no conselho geral ou antigo parlamento¹⁹⁷, olhavam para o rei como a fonte da justiça e leis mais equânimes: “Os comuns ou os habitantes dos burgos”, nos diz Hume, “ainda não tinham um grau de consideração que os levasse a desejar segurança *em relação ao príncipe* [...] A única proteção, à qual eles aspiravam, era contra a violência e injustiça imediata dos seus concidadãos [...]”¹⁹⁸. Vê-se que em monarquias bárbaras, mais do que a busca por um regime com distribuição do poder entre diferentes estratos sociais, a preocupação primeira do homem comum é a afirmação da sua liberdade perante seus iguais e superiores *próximos*. Não se poderia, a exemplo da lição de Montesquieu, confundir “o poder do povo com a liberdade do povo”¹⁹⁹. No caso desta liberdade, acrescenta, “os costumes [*mœurs*], as maneiras, os exemplos recebidos podem fazê-la nascer; e certas leis civis

¹⁹⁴ *History*, I, p. 458.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 464.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 467.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 471, grifos meus.

¹⁹⁹ MONTESQUIEU. *Op. cit.*, liv. XI, cap. 2, p. 394.

podem favorecê-la [...]”²⁰⁰. Mas tais leis²⁰¹, em meio às práticas descritas acima, e a um exercício tão pouco uniforme da autoridade, dificilmente poderiam vingar.

As honrarias angariadas pela grande aristocracia acabaram prevalecendo sobre o poder centrípeto da coroa, tornando os barões ingovernáveis sem que houvesse um mínimo consenso entre as esferas de poder estabelecidas. Assim, por motivos parecidos ao que ocorria nos *witenagemot* dos anglo-saxões, a principal explicação para a existência dos conselhos públicos era,

[...] da parte dos súditos, o desejo de obter alguma segurança contra poderes arbitrários; da parte do soberano, que ele se desesperava ante ao prospecto de ter de governar homens de espírito tão independente [os barões] sem o seu consentimento ou concorrência.²⁰²

Em tal contexto, o consentimento no exercício do poder, quando existe, é requerido principalmente dos senhores de terra, ou seja, está diretamente relacionado à noção de propriedade, que a imaginação humana facilmente relaciona ao direito ao poder²⁰³. Este consentimento é consolidado pelo fato do monarca considerar impossível fazer valer suas decisões apenas com base em prerrogativas, ou seja, na opinião que sustenta o seu direito ao poder²⁰⁴. Ao povo em geral, cabe *aquiescer*, acomodando seus interesses por meio da submissão àqueles que melhor protejam sua vida e pertences.

A dependência da maior parte da população é reforçada pelos diminutos avanços no comércio, na agricultura e nas artes em geral. Estes avanços seriam parte das condições gerais necessárias tanto para a maior independência da população, como para o fortalecimento da autoridade civil, que poderia dispor de uma arrecadação que lhe tornasse apta a exercer o seu poder de modo consolidado. Mas, não apenas o comércio estava sob domínio quase exclusivo do rei, ao qual ele erguia inúmeras barreiras como forma de

²⁰⁰ MONTESQUIEU. *Op. cit.*, liv. XII, cap. I, p. 431.

²⁰¹ Um exemplo seriam leis criminais que proporcionem as penas aos crimes independente do arbítrio do magistrado (*Ibid.*, liv. XII, cap. 4, p. 433).

²⁰² *Cf. History*, I, p. 471.

²⁰³ *Cf. Essays, Of the first principles of government*, pp. 32-33.

²⁰⁴ *Ibid.*

levantar recursos²⁰⁵, como as artes da agricultura eram impedidas de florescer em função das “grandes possessões da nobreza, das desordens da época, e do estado precário da propriedade feudal”²⁰⁶, onde “nenhum homem podia dispor da sua terra, tanto por venda ou testamento, sem o consentimento do seu superior. O possessor nunca era considerado proprietário por completo [...]”²⁰⁷.

Vemos que, como em um círculo vicioso, a instabilidade da autoridade central reforça a precariedade da propriedade, que por sua vez torna a nobreza da terra um poder disruptivo à estabilidade da própria autoridade civil. Por outro lado, a precariedade da propriedade e da aplicação da justiça inibe o desenvolvimento das artes e do comércio²⁰⁸. Nestas circunstâncias, a nobreza, única classe com recursos excedentes, desconhece o luxo. Assim,

[...] as instituições políticas eram calculadas para tornar perpétua a pobreza. Os barões e a pequena nobreza [*gentry*], vivendo em meio à fartura e hospitalidade rústicas, não davam encorajamento às artes, e não demandavam manufaturas mais elaboradas [...] se algum mercador ou manufaturador se elevasse por meio da sua indústria e frugalidade a algum grau de opulência, ele logo se encontraria ainda mais exposto às injúrias causadas pela inveja e avidez dos nobres militares.²⁰⁹

É justamente a sofisticação da nobreza, o seu consumo e incentivo ao luxo que pode quebrar o círculo vicioso mencionado acima e possibilitar a formação de uma autoridade civil regular. A este respeito, questiona Hume: “Podemos esperar um governo bem modelado de um povo que não sabe como fazer uma roda de fiar, nem usar vantajosamente um tear?”²¹⁰. Num contexto dominado por uma autoridade central frágil competindo com autoridades periféricas incontroláveis; perpassado por leis restritivas ao comércio e concentradoras da propriedade; dominado por costumes rudes e avessos a uma ordenação abstrata; reforçado pela ausência de refinamento nas artes

²⁰⁵ *History*, I., p. 480.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 484.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 478-479.

²⁰⁸ Mais uma vez, o paralelo com Montesquieu é inevitável: “[...] uma maior garantia da sua propriedade [...] faz a todos empreender; e, porque acredita-se deter em segurança as coisas adquiridas, ousa-se arriscá-las para adquirir ainda mais; corre-se risco apenas nos meios de aquisição [...] em uma nação sob o jugo da servidão, trabalha-se mais para conservar do que para adquirir”. MONTESQUIEU. *Op. cit.*, liv. XX, cap. 4, p. 588.

²⁰⁹ *History*, I, p. 464.

²¹⁰ Cf. *Ensaio a, Do refinamento na artes*, pp. 213-214.

práticas e de metodização na agricultura: tudo concorre para impedir o surgimento das condições gerais necessárias para o desenvolvimento de uma sociedade civilizada. É preciso, então, buscar fatores outros capazes de quebrar este círculo. Estes deverão vir de influências externas, seja de outros lugares, seja de outros tempos, que proverão o estímulo necessário para que a engrenagem civilizatória, assim como Hume a compreende, seja posta em movimento.

2.2 – O aprendizado da lei

Como fica explícito acima, sociedades regidas por monarquias bárbaras não são dotadas de suficiente discernimento para que possam, por si mesmas, fazer nascer leis que regulem não apenas as relações entre seus súditos, mas também o exercício da autoridade, restando o seu arbítrio. Nas formas de governo que primeiro se estabelecem a partir de organizações militares, as pessoas obedecem e são leais – prestam, portanto, *allegiance* – a líderes com suficiente força para protegê-las e para decidir as questões mais básicas de justiça. Estes, em troca de proteção, requerem serviços, bens e auxílio em tempos de guerra. O tipo de convenção que leva à obediência civil não requer um pacto ou contrato onde estejam delimitadas as prerrogativas das autoridades e os direitos dos que se põe sob elas, e muito menos são estabelecidas condições claras de onde começa e onde termina o dever de obediência.

Para Hume, diferente do que se passa em teorias contratualistas, a exemplo de autores como Locke ou Rousseau, a obediência à autoridade, assim como a prática da justiça, não é constituída e não pode ser delimitada por regras refletidas, mas depende de práticas recíprocas que se firmam como consequência do progressivo ajuste de interesses possibilitado pelo regramento de artifícios sociais. Estes, por sua vez, dependem de características da natureza humana e das suas circunstâncias, não sendo objeto de livre escolha da *vontade*. A obediência a magistrados não é mais fruto de escolhas refletidas do que a adoção de um determinado termo de

linguagem ou do que regras de boas maneiras²¹¹. A sua prática está intimamente ligada aos costumes e opiniões dos tempos, e o consentimento nela envolvido é mais bem qualificado como *aquiescência* do que escolha. Como explica Donald Livingstone,

Existe uma noção humiana metafórica do consentimento envolvido na formação do governo, mas este não é um consentimento de um indivíduo refletido, agindo de modo intencional [...] Este “consentimento” é do mesmo tipo, por exemplo, daquele sem o qual nenhuma língua seria possível. Ele é profundamente social, e não autoassertivo.²¹²

É importante frisar que esta é uma característica da obediência civil *em geral*, que não se restringe às formas mais primitivas de governo. Seja o regime monárquico, aristocrático, democrático ou misto, seja ele resultado do acaso histórico ou do gênio de um legislador, o que o sustenta são as práticas convencionadas de obediência e as opiniões (de *interesse* e *direito*²¹³) que as regulam.

Como se passa com outros artifícios sociais, Hume considera que o desenvolvimento de leis é fruto de um aprendizado histórico que é necessariamente limitado pelos horizontes e recursos disponíveis na experiência humana. A menos que se façam presentes circunstâncias e incentivos suficientes, portanto, não há como, na sua constituição, a autoridade civil ser limitada por leis gerais e inflexíveis. O império da lei (*rule of law*) é um acréscimo que não participa do cerne da prática da obediência civil. Se toda autoridade carrega consigo uma limitação intrínseca ao próprio artifício social que a constitui e é restringida pelas opiniões dos tempos (sobre as quais Hume considera ser impossível haver total controle²¹⁴), então a regulação dos limites da autoridade pelo império da lei é resultado do aperfeiçoamento de governos,

²¹¹ Cf. *IPM*, VIII, p.337: “Do mesmo modo que na *sociedade* os mútuos conflitos e antagonismos de interesse e auto-estima forçaram a humanidade a estabelecer as leis de justiça para preservar as vantagens da mútua assistência e proteção, também as eternas contrariedades devidas ao orgulho e à presunção dos seres humanos levaram à introdução, na *convivência social*, das regras de boas maneiras ou polidez, para facilitar o trato dos espíritos e um tranquilo relacionamento e comunicação”.

²¹² Cf. LIVINGSTONE, Donald. Hume's Historical Conception of Liberty. In: N. Capaldi and D.W. Livingstone (eds.). *Liberty in Hume's History of England*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990, (pp. 105-153), pp. 119-120.

²¹³ Cf. *Ensaio b, Dos primeiros princípios do governo*, p. 39.

²¹⁴ *Ibid.*

mas não condição necessária do que hoje chamaríamos de legitimidade²¹⁵. Para isto basta que o governo exerça suas funções mínimas e se adeque às opiniões prevalentes.

Ao investigar a origem das leis, conclui Hume que, se as sociedades dotadas de monarquias primitivas não fornecem as condições do surgimento de uma jurisprudência suficientemente equânime e geral para a aplicação regular da justiça, o mesmo não se passa com as primeiras repúblicas. Em nenhum lugar da sua obra chega ele a se aprofundar sobre as causas do surgimento dos regimes republicanos, mas o uso constante da república romana como exemplo indica aderência à opinião de que eles são produto da revolta de súditos de monarquias bárbaras cuja opressão foi suficientemente elevada para que se chocasse com o exercício das funções básicas de uma autoridade civil. Assim,

Se no primeiro estabelecimento de uma república, um Brutus fosse posto como autoridade, e fosse movido com tal entusiasmo pela liberdade e pelo bem público, de modo a negligenciar todos os laços de natureza e o interesse privado, tal exemplo produziria naturalmente um efeito sobre toda a sociedade, e provocaria a mesma paixão no peito de cada um.²¹⁶

Quando do estabelecimento de tal regime, ainda que sua autoridade fosse instável e operasse com poucas leis, Hume considera que os plebiscitos frequentes, assim como a necessidade de se delimitar a autoridade dividida em diferentes magistraturas para que o regime não se transforme em uma nova monarquia bárbara; ambas características tornariam necessária a criação de leis gerais e inflexíveis²¹⁷ que abarcassem a sociedade como um todo. Estas leis seriam reforçadas pelo ardor original de liberdade. Deste modo, na república romana,

Durante algum tempo, os cônsules romanos decidiram todas as causas sem estar submetidos a nenhum estatuto positivo, até que o povo, que suportava com impaciência esse jugo, criasse os *decênviros*, que promulgaram as Doze Tábuas, corpo de leis que, mesmo não tendo o mesmo tamanho de um único ato

²¹⁵ Portanto, como dito anteriormente, e ao contrário de autores como Locke ou Algernon Sidney, Hume não considerava monarquias absolutas como incompatíveis com a sociedade civil. Cf. LIVINGSTONE, *op. cit.*, p. 117.

²¹⁶ Cf. *Ensaio b, Dos caracteres nacionais*, p. 188.

²¹⁷ Cf. *Ensaio a, Do refinamento na artes*, p. 88.

do parlamento inglês, continha quase todas as únicas regras escritas que, por várias gerações, regulamentaram a propriedade e a punição naquela famosa república.²¹⁸

É a necessidade de levar em conta o interesse de ampla parcela da sociedade que passou a partilhar do poder que induziria as primeiras repúblicas a criar leis propriamente equânimes, evitando privilégios²¹⁹, ou leis privadas para indivíduos e estratos sociais. Como mostra Hayek, a “isonomia era contrastada com o governo arbitrário de tiranos [...]”²²⁰. Assim,

As famosas leis das Doze Tábuas, reputadamente delineadas em imitação consciente das leis de Sólon, formam a fundação da liberdade. A primeira das leis públicas provê que ‘nenhum privilégio ou estatuto será decretado em favor de pessoas privadas em prejuízo de outras e contrariamente à lei comum a todos os cidadãos, e [que] os indivíduos, não importa sua posição, têm direito de usá-las’.²²¹

De modo que aquilo que tais repúblicas proporcionam é o incentivo necessário para que a autoridade civil se determine por regras que poderão ser posteriormente usadas como a base de uma ordenação social estendida que vai muito além de comunidades rústicas e fechadas. É uma ordenação, como visto na introdução e primeiro capítulo desta dissertação, não mais estruturada por práticas naturais de beneficência e generosidade, mas pela convenção de artifícios que se prestam a uma coordenação abstrata, ou seja, que se referem a objetos ausentes e gerais, acima de particularidades locais e temporais.

Se tais leis devem necessariamente surgir em repúblicas, isso não quer dizer que elas não possam ser transmitidas para diferentes formas de governo. Uma vez estabelecidas, elas entremeiam-se nos costumes e trazem benefícios tão evidentes que mesmo povos com pouco refinamento e experiência de reflexão podem enxergá-los. Hume diz que o único modo delas caírem no esquecimento é “pela total subversão da sociedade e por furiosas inundações de invasores bárbaros que obliterem toda memória das antigas artes e

²¹⁸ *Ensaio a, Do refinamento na artes.*, p. 88.

²¹⁹ “Mas se os homens da Idade Média conheciam muitas liberdades no sentido de privilégios cedidos a pessoas e propriedades fundiárias [*estates*], eles mal conheciam a liberdade como uma condição geral do povo”. HAYEK, F.A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University Press, 2011, pp. 233-234, grifos meus.

²²⁰ *Ibid.*, p. 240.

²²¹ *Ibid.*, p. 243.

civilidade”²²². Trata-se de clara alusão à queda do império romano e à invasão do seu território pelas hordas bárbaras. Pelo que lemos no primeiro volume da *História da Inglaterra*, parece que nem mesmo tais acontecimentos foram capazes de eliminar por inteiro a prática jurisprudencial no continente europeu. Ainda que degradada, ela teria sobrevivido, por exemplo, entre os normandos. Estes, ao invadirem as ilhas britânicas, teriam tido o papel de agentes transmissores da lei romana, que trazia em si os princípios gerais e inflexíveis necessários a regimes civilizados.

A derrota militar dos saxões e subsequente remodelamento da sua sociedade constituíram o primeiro passo, ainda que tímido, para o estabelecimento de leis com capacidade de fornecer um mínimo de regularidade na atuação dos magistrados. Eis, portanto, que o primeiro estímulo externo necessário para quebrar o círculo vicioso mencionado no final da última seção já estava presente de forma embrionária na sociedade feudal inglesa. Hume nos diz que Guilherme,

[...] entre outras mudanças violentas, havia introduzido a lei normanda na Inglaterra, havia ordenado todas as requisições a serem naquela língua, e tinha entremeadado, com a jurisprudência inglesa, todas as máximas e princípios, que os Normandos, mais cultivados, e naturalmente litigiosos, estavam acostumados a observar na distribuição da justiça. A lei agora tornara-se uma ciência [...]²²³

Além disso, Guilherme deu poderes à sua corte para receber apelos tanto dos julgamentos realizados nos baronatos, quanto daqueles realizados pelas cortes dos condados; algo inédito até mesmo entre os normandos. Deste modo ele contribuiu para unificar a administração da justiça fornecendo um contraponto ao arbítrio dos barões. Assim,

[...] as formalidades da justiça, as quais, embora pareçam tediosas e difíceis, são necessárias para o suporte da liberdade em todos governos monárquicos, provaram-se inicialmente, por uma combinação de causas, muito vantajosas à autoridade real na Inglaterra.²²⁴

²²² *History I.*, p. 94.

²²³ *Ibid.*, p. 473.

²²⁴ *Ibid.*, p. 474.

Tendo sido comissionado o *Domesdaybook*, o problema epistemológico de obtenção das informações necessárias para a atuação da autoridade civil havia sido em parte superado. Agora, a centralização da justiça permitiria, junto a uma mínima sistematização das suas regras, que fossem defendidos os interesses do monarca. Paralelo a isso, a população ganharia maior confiança na capacidade da autoridade de realizar sua função precípua (em função da associação do monarca a uma fonte de justiça). Esta confiança seria refletida na opinião sobre o direito ao poder, o que, por conseguinte, cria motivos para a obediência.

No entanto, tais leis ainda eram insatisfatórias para haver um estabelecimento mais regular da autoridade e da aplicação da justiça. O poder dos barões, reforçado pelo sistema de dependência feudal, se mostrou plenamente capaz de resistir à administração mais centralizada da justiça. Desta vez, seria a introdução de outra influência exterior, mas agora advinda não de outro lugar, mas de outros tempos, que se mostraria importante para a renovação das leis e da prática da jurisprudência. Hume nos diz que a descoberta no início do século XII das *Pandectas*, ou Digesto, obra mais completa do Corpo de Direito Civil romano elaborada a pedido do imperador Justiniano, teria sido de extrema importância, ajudando, entre outras coisas, a consolidar a noção de propriedade na Europa e assim a lentamente desconstruir o sistema feudal. Se o direito romano não substituiu o direito comum inglês, ele, não obstante, se infiltrou nas suas práticas:

E embora a ligação próxima que necessariamente era formada entre o cânone e o direito civil romano tenha atraído o ciúme da parcela laica da população inglesa, e tenha prevenido a jurisprudência romana de ter se tornado a lei municipal do país – como se passou em muitos países europeus –, uma grande parte dela foi secretamente transferida para a prática das cortes de justiça, e a imitação dos vizinhos fez os ingleses empenhar-se em elevar gradualmente a sua lei do anterior estado de rudeza e imperfeição.²²⁵

Portanto, não só esforços de natureza filológica, mas especialmente a emulação de nações rivais é crucial para fazer avançar a arte das leis: “a imitação também é capaz de transportar essas artes mais ordinárias e úteis de um clima para outro, fazendo seu progresso preceder o das artes refinadas,

²²⁵ *History*, II, p. 521.

embora talvez o seu surgimento e propagação sejam posteriores”²²⁶. Foi exatamente o que se passou no início da difusão e estabelecimento de leis mais regulares na Inglaterra, que naquela época, de acordo com Hume, ainda não havia refinado os seus costumes, desenvolvidos as suas artes e estendido o seu comércio. Criadas primeiro nos tempos mais rústicos da república romana e depois propagadas com a expansão do império, as leis romanas foram de grande valor para os bárbaros ingleses, ajudando-os a consolidar a noção de propriedade, marco essencial para o avanço do comércio e do refinamento nas artes.

Paralelo a isso, o poder crescente do rei começava a se fazer sentir. De acordo com Hume, o caráter odioso do reino de Henrique II (1122-1189), tanto nos seus efeitos particulares quanto públicos, desafiava os barões, desonrava as suas famílias e tiranizava homens de todas condições com exigências e imposições²²⁷. Durante a administração do seu sucessor, o rei João (1166-1216), tais práticas teriam se tornado intoleráveis. Assim, com a ajuda do arcebispo da Cantuária, que de acordo com Hume também procurava aumentar ainda mais sua independência, uma confederação ganhou força e se espalhou pelo país. Após ressurreição e violentos distúrbios, barões e reis reuniram-se para chegar a um acordo:

As duas partes acamparam separadamente, como inimigos abertos; e depois de um debate de alguns dias, o rei, com uma facilidade de certo modo suspeita, assinou e selou a carta [charter] que era requerida dele. Este feito famoso, comumente chamado de Magna Carta [*Great Charter*], tanto concedia quanto assegurava liberdades e privilégios muito importantes para toda ordem de homens no reinado; para o clero, para os barões e para o povo.²²⁸

É de se perguntar por que em tal contexto homens poderosos, que devem sua ascendência ao domínio que exercem sobre inferiores, teriam entre suas exigências liberdades²²⁹ regulares do povo. Segundo Hume, é que eles não podem esperar amplo apoio da sociedade no seu embate contra a autoridade central caso não levem em consideração os interesses daqueles

²²⁶ *Ensaio a, Do surgimento e progresso das artes e ciências*, p. 94.

²²⁷ *Cf. History*, I, p. 438.

²²⁸ *Ibid.*, I, p. 443.

²²⁹ O título da carta em latim, afinal, é *Magna Carta Libertatum*, ou Grande Carta das Liberdades.

que estão abaixo de si. Assim, “todas as medidas que os barões foram obrigados em causa própria a tomar para assegurar uma administração livre e equânime da justiça tendiam a beneficiar diretamente toda a comunidade”²³⁰. As provisões da Magna Carta foram suficientemente amplas e repetidamente reasseguradas perante os monarcas para terem se incorporado às leis fundamentais da Inglaterra.

Como visto anteriormente, a aplicação de leis regulares, garantindo regras de justiça e liberdades pessoais é para Hume fruto de um processo histórico que, como no caso da progressão do artifício da autoridade descrita no capítulo anterior, não segue, e não pode se encaixar num esquema refletido *isolado* da experiência. As próprias liberdades dos comuns, pela primeira vez afirmadas de modo tão inequívoco na Inglaterra, mesmo que ainda não fossem garantidas com exatidão, foram concedidas à revelia da sua providência: se os barões conseguiram a concessão de tais privilégios perante as prerrogativas reais, foi por estarem motivados a avançar seus interesses *parciais*. É apenas em um tempo subsequente, depois de grandes reviravoltas institucionais e de longa reflexão que elas seriam respeitadas de modo regular e vistas como sendo de interesse dos ingleses *em geral*.

É importante notar que a própria independência e poder que permitiam aos barões dominar o povo acabaram por ser a condição para que este, gradualmente, se elevasse da sua posição subalterna. Portanto, o que primeiramente se mostra como causa de opressão, num segundo momento se revela como fonte de liberação. Esta dinâmica pela qual a mesma causa gera efeitos contrários a depender da circunstância na qual se insere pode ser reiteradamente notada no modo como Hume articula não apenas a história civil da sociedade, mas também os princípios mais gerais do governo a partir de uma concepção de história natural. Hume afirma que, “declarada ou secreta, há em todos os governos uma perpétua luta intestina entre autoridade e liberdade; e nenhuma delas pode vencer absolutamente a disputa”²³¹. Logo, sua ideia de liberdade civil é inseparável de uma autoridade regular capaz de garantir a execução da justiça e da positivação das suas leis “naturais”. Não obstante, e isso fica claro na sua gênese, a autoridade civil carrega consigo um elemento

²³⁰ *History*, I, p. 444.

²³¹ *Ensaio a, Da origem do governo*, p. 40.

arbitrário de difícil polimento: ela implica a obediência recíproca a comandos centralizados que são condição de possibilidade para o surgimento de leis e liberdades regulares que possam limitá-la. Assim, “por autoridade, Hume denota o comando do soberano independente do império da lei. E já que a autoridade é essencial ao governo, ela detém precedência sobre a liberdade. Mas uma não pode ser descolada da outra”²³².

[...] é forçoso admitir que a liberdade é a perfeição da sociedade civil. Não obstante, deve-se reconhecer que a autoridade é essencial para a sua existência. E, nas disputas que tão frequentemente ocorrem entre elas, esta última pode, por isso, ganhar a preferência. A menos, talvez, que alguém venha dizer (e com certa razão) que uma circunstância essencial para a existência da sociedade civil tem sempre de bastar por si mesma, e não precisa ser tão ciosamente defendida quanto outra que apenas contribua para a sua perfeição, circunstância que a intolerância dos homens tende tanto a negligenciar ou sua ignorância, a omitir.²³³

De modo que liberdade e autoridade, tomados isolada e abstratamente, são princípios que não se sustentam na prática social: um é necessariamente requerido e delimitado pelo outro, não podendo ser compreendidos separadamente e sem referência a desenvolvimentos concretos. Se, em determinado momento, o princípio da autoridade ganha relevância até como condição de possibilidade para o surgimento da liberdade civil, em outro a sua afirmação é nociva a esta mesma liberdade. Liberdade e autoridade, portanto, são noções opostas e complementares que se relacionam de forma diversa ao longo do tempo. Porém, a autoridade, *uma vez consolidada*, tende a se afirmar de modo desproporcional, sendo necessário que a vigilância da sociedade civil dê preferência à proteção da sua liberdade do que ao reforço da autoridade.

2.3 – Liberdade incipiente: *ancient policy*

Se a liberdade é fruto de um processo histórico de aperfeiçoamento da autoridade civil e das leis que a regulam, Hume considera que estes elementos, apesar de necessários, são insuficientes para o seu pleno

²³² Cf. LIVINGSTONE, Donald. *Hume's Historical Conception of Liberty*. In: *op. cit.*, p. 119.

²³³ *Ensaio a, Da origem do governo*, p. 40.

estabelecimento. Eles precisam ser acompanhados do desenvolvimento do comércio e das artes práticas, necessários não apenas para refinar o entendimento humano, tornando-o apto para lidar com delicadas questões constitucionais e legais, mas também para dar à população a independência material e pessoal necessária em relação a seus concidadãos e governantes.

Assim, apesar de constatar que leis equânimes teriam necessariamente nascido das primeiras repúblicas, Hume deixa claro que não considerava os costumes do mundo antigo, assim como seus regimes políticos suficientemente aperfeiçoados para garantirem uma liberdade civil regular. De acordo ele,

[...] quem considerar friamente o assunto verá que, de um modo geral, a natureza humana hoje desfruta realmente de mais liberdade no governo mais arbitrário da Europa do que desfrutou alguma vez durante o período mais florescente dos tempos antigos.²³⁴

Ao escrever o longo ensaio *Da populosidade*²³⁵ *das nações antigas*, Hume adentrou, por meio de um texto que combina argumentações de natureza filológica, sociológica, política e econômica, o espinhoso terreno da querela dos antigos e dos modernos. Esta polêmica, iniciada no século XVII dentro do mundo das belas-lettras francesas, envolveu, no campo defensor da superioridade dos modernos, nomes como Fontenelle e Charles Perrault; no campo defensor dos antigos, Boileau, Fenélon, Racine e outros. Já no universo britânico, ficou conhecida como A Batalha dos Livros (*Battle of the Books*), e foi iniciada nas ilhas quando Sir William Temple, com o seu *Ensaio sobre a erudição antiga e moderna* (1690), chocou-se com as reivindicações de superioridade moderna em trabalhos recentes de autores como Thomas Burnet e Fontenelle. Ao contrário do que aconteceu no continente, não havia aqui um D'Alembert ou Diderot procurando firmar o uso da razão sobre a polêmica crítica. Como nos conta Pocock,

[...] os Antigos na Batalha dos Livros eram *Tory* e *quasi-jacobitas* [defensores dos Stuarts] da alta igreja [anglicana] buscando apropriar-se da ideologia *Whig* da polidez, ao passo

²³⁴ *Ensaio b, Da populosidade das nações antigas*, p. 336.

²³⁵ Assim é traduzido o termo “populousness” na edição portuguesa dos *Ensaio Morais, Políticos e Literários* (Cf. *Ensaio b*). Refere-se à qualidade de ser populoso. Não existe tradução direta do termo para o português, o que explica a estranheza causada pelo termo “populosidade”.

que os Modernos eram *Whigs* buscando, por meios frequente e surpreendentemente impolidos, técnicas críticas e filológicas capazes de refutar os argumentos históricos dos *Tories*.²³⁶

De fato, ao lado dos *Tories*, reuniam-se autores que defendiam que a liberdade usufruída pela Inglaterra no começo do século XVIII era devida à antiga constituição da Inglaterra, que teria sido recuperada com a Revolução Gloriosa (1688-1689) e estaria em perigo com o crescente poder das finanças na política e das facções nas disputas públicas. Um dos principais articuladores desta visão era o visconde de Bolingbroke (1678-1751), que em uma série de cartas, artigos e ensaios publicados no *The Craftsman*, afirmava que a revolução “não tinha alterado a constituição, mas meramente a renovado e restaurado aos seus princípios originais de liberdade nascidos no passado saxão”²³⁷. Ao seu redor circulavam nomes como Alexander Pope e Jonathan Swift, autor de obras sátiras clássicas sobre a querela entre antigos e modernos, como *A Batalha dos Livros* e *História de um Tonel* (publicados juntos em 1704). Em sintonia com a ideologia dominante dos *Whig*, que tendia a se alinhar ao regime vigente comandado por Robert Walpole (1676-1745), encontravam-se autores como Daniel Defoe e John Hervey, que escreveu uma apologia à liberdade moderna intitulada *Liberdade Antiga e Moderna Declarada e Comparada* (1734).

Em 1751, o reverendo escocês Robert Wallace escreveu uma *Dissertação sobre os números da humanidade nos tempos antigos e modernos* (1753), que mostrou a Hume antes de publicar; coincidentemente, nesta altura o próprio Hume estava escrevendo ensaio sobre o tema²³⁸. Junto às discussões literárias da querela, portanto, surgiu um importante debate sobre qual civilização era superior: o pano de fundo era a comparação da fecundidade e número populacional suportados em cada momento histórico. Neste contexto, “Hume e Wallace consideravam a comparação entre a população moderna e antiga como uma comparação entre as respectivas

²³⁶ Cf. POCOCK, J.G.A. *Barbarism and Religion: Narratives of Civil Government*, op. cit., p.170.

²³⁷ KRAMNICK, Isaac. *Bolingbroke and his Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992, p. 27.

²³⁸ Cf. AMO, Yasuoh. The ancient-modern controversy in the Scottish Enlightenment. In: (eds.) Tatsua Sakamoto and Hideo Tanaka, *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. London and New York: Routledge, 2014, pp. 69-85.

virtudes das sociedades antigas e modernas”²³⁹. As observações pessimistas de Montesquieu nas *Cartas Persas* sobre o declínio do número de habitantes no mundo moderno em relação antigo haviam causado grande impacto no universo das letras escocesas²⁴⁰. De fato, na carta 112, Rhédi diz a Uzbek ter chegado à conclusão de que “mal há sobre a terra a décima parte dos homens que existiam nos tempos antigos. O que é surpreendente, é que ela se despoeva todos os dias: e, se isto continuar, em dez séculos, ela não será mais do que um deserto”²⁴¹. Visão semelhante sobre o despovoamento do mundo moderno é apresentada n’*O Espírito das Leis*²⁴².

A comparação realizada por Hume busca não apenas auferir por pesquisa filológica se a população do seu tempo era de fato menor, mas especialmente quais eram as condições gerais presentes para o florescimento humano no mundo antigo em comparação ao moderno. Nesta chave, são discutidos os costumes, regimes políticos e sistema econômico da antiguidade clássica, fornecendo, portanto, a melhor fonte de informação sobre o pensamento do autor a respeito deste período. Uma das diferenças que mais saltavam à vista entre as duas épocas era o extensivo uso da escravidão no mundo antigo em comparação com a Europa do século XVIII. Tratava-se de uma prática caracterizada, em contraposição à servidão das instituições feudais, pelo seu comércio, fluxo contínuo entre as nações e uso doméstico. Assim, a análise da escravidão como prática pública (*policy*) antiga forneceria um dos principais argumentos sobre a superioridade da liberdade civil dos modernos em relação à dos antigos.

Antes de entrar no ensaio, é forçoso considerar a seguinte questão: se Hume não lista vida, integridade física e, especificamente, liberdade pessoal como bens a serem protegidos por suas leis naturais de justiça, e se a manutenção desta justiça é função primordial do governo, será que a escravidão não seria para ele compatível com a sociedade civil? Pode parecer estranho para o leitor do *Tratado*, ao se deparar com a discussão sobre a convenção da justiça, o caráter exíguo do seu escopo, que recai basicamente sobre o domínio que hoje chamaríamos de econômico. No entanto, dentro da

²³⁹ AMO, Yasuoh. *The ancient-modern controversy in the Scottish Enlightenment*. Op. cit., p. 70.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 69.

²⁴¹ MONTESQUIEU. *Lettres Persanes*. Paris: Gallimard, 2006, p. 227.

²⁴² Cf. *Idem*. *De L’Esprit des Lois*. Op. cit., liv. XXIII, cap. 24-26.

perspectiva humiana da história natural da sociedade, seriam apenas estas regras gerais e abstratas as requeridas para a formação das primeiras sociedades. A escravidão e as liberdades pessoais seriam um problema do papel da autoridade política na proteção do indivíduo dentro da progressão da história civil da sociedade. Esta é uma das funções essenciais da autoridade, porém inicialmente ela tem como foco a proteção contra a dominação por membros exteriores a cada sociedade. Assim, na descrição do surgimento da autoridade fica claro que o governo nasce primeiramente da autoridade militar, e que o abrigo desta é buscado para a proteção contra a violação dos bens que constituem nossa pessoa. Hume diz que “em uma guerra externa, o que está em jogo é o mais importante de todos os bens: a vida e a integridade física [...]”²⁴³. É apenas com a reprodução de novas formas de dominação no interior de cada grupo social que a proteção da integridade física e da liberdade pessoal perante os demais membros do mesmo grupo se torna, para Hume, objeto de reflexão.

As regras de justiça surgem primeiro em sociedades exíguas, onde existe grande proximidade e facilidade de enxergar comunidade de interesses. Esta característica, auxiliada por virtudes naturais como benevolência e clemência, fazem com que a transmissão simpática das paixões naturalmente afete o próximo, comunicando dor e sofrimento. Em tal ambiente haveria uma aversão natural a atos de agressão, que seriam sem muita dificuldade observados como perniciosos em geral para o grupo, e portanto objeto de condenação moral: “A essência mesma da virtude [...] é produzir prazer, e a do vício é causar dor”²⁴⁴. Para Hume “o coração do homem deleita-se na liberdade: a própria imagem do constrangimento é penosa para ele”²⁴⁵. Portanto, escravizar, ferir e incapacitar fisicamente são atos claramente condenáveis em uma sociedade sem governo, não sendo necessário a sua interdição por artifícios sociais como as regras de justiça.

Além disso, a propriedade tem como condição de possibilidade vida, corpo e liberdade de ação: sem estes bens a própria ideia de posse, que depois de convenção é assegurada e modulada pelas regras de justiça,

²⁴³ *Tratado*, III, ii, 8, p. 579.

²⁴⁴ *Ibid.*, II, i, 7, p. 330.

²⁴⁵ *Ensaio b, Da poligamia e divórcios*, p. 174.

perderia todo o seu sentido. Pois a posse nasce de uma conexão *natural* operada pela imaginação humana entre um objeto exterior e uma *pessoa*, a partir de relações de semelhança, contiguidade e causalidade estabelecidas no tempo; já a propriedade, enquanto direito, nasce de uma conexão *moral* estabelecida em função da sua utilidade aos interesses humanos dentro de um processo de convenção social²⁴⁶: “existe primeiro uma união *natural* entre a ideia da pessoa e do objeto [a posse], e, em seguida, uma nova união, *moral*, produzida pelo direito ou propriedade que conferimos à pessoa”²⁴⁷. Assim, corpo, vida e liberdade pessoal são partes constituintes da pessoa humana, permitindo-lhe possuir e ter direitos sobre objetos exteriores; não são bens que ela possui ou sobre os quais detém propriedade, mas participam daquilo mesmo que ela é. Portanto, ao contrário de Locke²⁴⁸, corpo e atividade laboral não poderiam ser adequadamente considerados propriedade ou objeto de direito quando da convenção das leis de justiça.

O que torna necessária a convenção da propriedade e suas regras é basicamente a escassez e instabilidade de bens exteriores. Ora, se cada pessoa é naturalmente dotada de bens como corpo, vida e liberdade de ação, não haveria sentido, dentro de sociedades simples e coesas, em disputar e apropriar-se daqueles dos seus próximos²⁴⁹. São bens que tais comunidades naturalmente respeitariam, não fazendo sentido a sua disputa ou consideração como propriedade potencial.

Logo, considerar uma pessoa como sendo passível de escravidão, e portanto equiparável a um bem exterior cujo direito de propriedade é alienável, seria em primeiro lugar (i) desumano: uma perspectiva geral e desinteressada desta instituição, junto à capacidade simpática humana, deveria bastar para o reconhecimento dos seus efeitos deletérios sobre populações dominadas, bem como para o surgimento do sentimento moral da sua reprovação. Seria, em segundo lugar (ii), uma perversão do sentido da união moral que constitui a

²⁴⁶ O mesmo processo descrito na seção 1.3 desta dissertação. O direito de propriedade pode apenas se dar como consequência da socialização humana. Stewart ilustra bem este ponto ao dizer que “para Locke alguém vivendo sozinho em uma ilha tem um direito ao seu trabalho, e assim aos bens que ele adquiriu com este trabalho. Para Hume, já que direitos influenciam como as pessoas se conduzem em relação a outras, eles surgem apenas a partir de interações sociais”. STEWART, J.B., *op. cit.*, 164.

²⁴⁷ *Tratado*, III, ii, 3, p. 549, nota.

²⁴⁸ Cf. LOCKE, *op. cit.*, cap.V, § 27, 44.

²⁴⁹ *Tratado*, III, ii, 2, p. 528.

propriedade, pois é à pessoa humana que o direito de propriedade adere: se um homem puder ser considerado como propriedade, então, assim como qualquer objeto, não poderá ter fixado a si nenhum direito independente daquele do seu proprietário, o que equivale a negar sua personalidade humana. Seria, por fim (iii), antieconômico: corpo, vida e liberdade ação não são bens escassos ou instáveis, mas naturalmente incorporados a todos os homens; além disso, como será considerado à frente, há meios mais eficazes de recrutar o labor humano. Apenas uma avidez desumana, provavelmente incitada por conflitos e domínio de sociedades rivais teria a capacidade de originar a prática da escravidão. Stewart afirma que

Vida e liberdade não são bens próprios ao jogo econômico. Regras são necessárias para definir direitos de propriedade; mas não é necessário escrever uma regra estabelecendo que é errado que os jogadores se matem. Que eles não devem fazê-lo está subentendido. Similarmente, não é necessária uma regra estabelecendo que eles não devem escravizar-se.²⁵⁰

Vida, integridade física e liberdade pessoal, portanto, não são propriamente objetos do direito “natural”²⁵¹ humano, mas a sua proteção é uma das funções primordiais da autoridade civil; esta proteção, para seguir a metáfora acima, está subentendida no jogo social. Assim, é possível dizer que, se houve instituições civis que historicamente protegeram e permitiram a prática da escravidão, elas agiram contra a sua própria natureza, ou seja, contra a sua mais básica função: a de garantir as condições para a realização do jogo da sociedade humana.

Resta claro que a prática da escravidão no mundo antigo constituía óbvio empecilho a uma liberdade civil regular. Hume chama atenção ao fato de que, por este tipo de dominação ter se estendido ao amplo ambiente doméstico do *pater familias* (chefe de família) romano, a opressão sobre o escravo era multiplicada:

Tal como a submissão a um pequeno soberano, cujos domínios não se estendem para além de uma única cidade, é mais penosa do que a obediência a um grande monarca,

²⁵⁰ STEWART, J.B., *op. cit.*, p. 185.

²⁵¹ Ou seja, aquele que deve ser convencionado para a existência de qualquer sociedade.

também a escravidão doméstica é mais cruel e opressiva do que qualquer sujeição civil [...]²⁵²

Além disso, o hábito de exercer desde cedo, no ambiente familiar, uma autoridade tão desmesurada seria uma das principais causas para os costumes de pouca *humanidade* do mundo antigo. Esta prática, além de ser em si mesmo reprovável, mostrava o desconhecimento de meio mais indiretos, e portanto menos violentos da realização de interesses. Ao ignorar-se a cooperação por meio da mutualidade,

[...] todo o controle era exercido sobre o inferior de modo a limitá-lo ao dever de submissão; nenhum era exercido sobre o superior de modo a comprometê-lo com os deveres recíprocos da bondade e da humanidade. Nos tempos modernos, um mau empregado não encontra facilmente um bom patrão, nem um mau patrão um bom empregado; o controle é mútuo [...]²⁵³

O uso de mão-de-obra forçada também teria impedido o desenvolvimento de artes práticas que tornassem o trabalho mais eficiente. Hume diria que o *estoque de trabalho*²⁵⁴ seria assim deprimido, noção que poderíamos expressar como a capacidade de gerar e acumular riqueza como fruto da produtividade. Isso aconteceria pois o uso deste tipo de trabalho para além do ambiente doméstico limitaria a busca por meios artificiosos de aumentar a indústria: não havendo garantias de propriedade sobre os frutos do esforço pessoal, não haveria incentivos suficientes para aumentá-la. De acordo com nosso autor, “os antigos, para além daqueles que cuidavam da sua pessoa, tinham escravos que faziam quase todo o trabalho e até produziam mercadorias; muitos deles viviam na sua família, e alguns grandes homens chegavam a possuir 10.000”²⁵⁵. Assim, não apenas parte considerável da população trabalhava sem incentivos para aumentar sua indústria, como, em decorrência desta situação, era impedida de exercer a afeição por bens refinados. Isto deprimia o comércio, atividade crucial para a geração de riqueza a uma ampla parcela da população.

²⁵² *Ensaio b*, Da populosidade das nações antigas, pp. 336-337.

²⁵³ *Ibid.*, p. 337.

²⁵⁴ Cf. *Ensaio b*, Do comércio, p. 203. O tradutor usa a expressão “reserva de trabalho” para traduzir “stock of labour”, porém a tradução literal por “estoque” me parece mais adequada à analogia econômica entre estoque de riquezas / produtos e estoque de trabalho.

²⁵⁵ *Ensaio b*, Da populosidade das nações antigas, p. 344.

Adicionalmente, considera Hume que as primeiras repúblicas eram extremamente facciosas, e os formatos das suas constituições, a exemplo das que continham assembleias de participação direta, eram causa constante de instabilidade e irregularidade no cumprimento das leis:

Estes povos eram muito amigos da liberdade, mas parece que não a compreenderam muito bem. Quando os Trinta Tiranos estabeleceram o seu domínio em Atenas, começaram por sequestrar todos os caluniadores e informadores, que tinham sido tão problemáticos durante a democracia, e condenaram-nos à morte com uma sentença e execução arbitrárias. *Todos os homens*, dizem Salústio e Lísias, *regozijaram-se com estes castigos*, sem se darem conta de que a partir desse momento a liberdade estava liquidada.²⁵⁶

O regozijo com o sofrimento alheio seria uma prova da menor humanidade existente na antiguidade e do efeito pernicioso da grande facciosidade reinante. O clima de facção e comparação, como visto na seção 1.3 desta dissertação, torna possível que vejamos o sofrimento do outro com prazer. Em conjunção com a rudeza decorrente das instituições escravocratas e deste espírito de facção, somava-se uma forte disposição militar, que contribuía para a violência dos costumes e para a insegurança das sociedades:

[...] podemos observar que as antigas repúblicas estavam em guerra quase perpétua, o que era um efeito natural do seu espírito marcial, do seu amor à liberdade, da sua rivalidade mútua e desse ódio que geralmente prevalece entre as nações que vivem em estreita vizinhança. Ora, num pequeno Estado a guerra é muito mais destrutiva que num grande [...]²⁵⁷

O espírito faccioso e de desordem encorajado pelas assembleias populares destituídas de representação, a violência dos costumes e a instabilidade gerada pelas guerras constantes somavam-se a práticas públicas na desestabilização da propriedade²⁵⁸. Além disso, as artes do comércio e da manufatura, sendo preteridas por honras militares e ofícios públicos, eram vistas como atividades inferiores²⁵⁹. Diversos outros fatores ainda contribuía

²⁵⁶ *Ensaio b, Da populosa das nações antigas.*, p. 356.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 353.

²⁵⁸ *Cf. Ensaio b, Da populosa das nações antigas*, p. 358.

²⁵⁹ *Cf. HAYEK, F. A. The Fatal Conceit*. Chicago: University Press, 1988, p.45: “Quão pouco a riqueza dos principais centros gregos de comércio, especialmente em Atenas e depois em Coríntios, era resultado de políticas governamentais deliberadas, e quão pouco a verdadeira

para reprimir a atividade econômica em tal contexto. Hume nos diz que o crescimento das cidades era desassociado do estabelecimento de manufaturas; que o comércio, quando florescia, limitava-se à troca de mercadorias derivadas de diferentes solos e climas; que a barbaridade dos tiranos e o amor desmesurado pela liberdade ameaçava os mercadores e manufaturadores; que a agricultura não era encorajada pelo comércio possibilitado por outros tipos de atividade (*industry*)²⁶⁰.

Observa, enfim, que

A nossa técnica [da época moderna] superior na mecânica, a descoberta de novos mundos através da qual o comércio tanto se expandiu, o estabelecimento de postos comerciais, o uso de letras de câmbio: todas estas coisas parecem extremamente úteis para o encorajamento da arte, da indústria e da população. Se acabássemos com elas, que obstáculos criaríamos a todos os gêneros de negócio e trabalho, e que multidões de famílias pereceriam imediatamente de miséria e fome?²⁶¹

De fato, tais invenções são práticas que, se têm como condição necessária do seu surgimento leis e instituições criadas primeiro em repúblicas, dependem de experiências específicas, e da criação de costumes menos rudes que incentivem as pessoas a realizar seus interesses de forma *indireta*, pela mediação de artifícios de cooperação social que ajustem de forma pacífica a miríade de interesses aparentemente conflitantes de uma sociedade. Apenas isso ajudaria a superar com segurança aquela fragilidade inicial que nos colocava sob relação de grande dependência perante a natureza e, por outro lado, permitiria, ao nos tornar dependentes de extensiva cooperação social, o desenvolvimento de modos de vidas menos limitados e opressivos.

Quando do surgimento de leis gerais e inflexíveis, apesar da sociedade civil ter dado o passo inicial para a constituição de um governo estável e

fonte desta prosperidade era entendida, é talvez melhor ilustrado pela total incompreensão de Aristóteles da avançada ordem de mercado na qual ele vivia [...] Para os esforços aquisitivos do mercado, cujo estudo ele chamava *chrematistika*, ele reservava apenas desprezo. Apesar das vidas dos atenienses do seu tempo dependerem do comércio de grãos com nações distantes, o seu ideal de ordem mantinha-se sendo *autarkos*, auto-suficiente [...] ele afirmava de modo claro que ordenação apenas poderia ser atingida em locais pequenos o suficiente para todos ouvirem o clamor do arauto da cidade, um local que pudesse ser facilmente visualizado (*eusynoptos*, *Politeia*: 1326b e 1327a). 'Um número excessivamente grande', ele declarava (1326a), 'não pode participar na ordem'".

²⁶⁰ *Ensaio b.*, pp. 364-366.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 366.

regular, a violência das práticas humanas trai a proximidade àquele estado selvagem:

Em nações rudes e impolidas, onde as artes são negligenciadas, todo o trabalho está voltado para o solo, e a sociedade inteira se divide em duas classes: proprietários de terra e seus vassalos ou arrendatários. Estes últimos são necessariamente dependentes e destinados à escravidão e sujeição [...]²⁶²

Se, no mundo antigo, as primeiras repúblicas foram capazes de proporcionar um espaço de liberdade civil para os poucos cidadãos livres, seus modos de interação social ainda não eram suficientemente refinados para que este espaço se estendesse de forma equânime e se apoiasse em instituições estáveis. Esta limitação poderia ser compreendida especialmente ao considerarmos a insignificância do comércio em tais sociedades. Ela não apenas condena significativa parte da população a uma dependência abjeta, como também contribui para a violência nas relações interpessoais. O comércio nos ensina a ultrapassar barreiras sociais aparentemente naturais; auxilia-nos a prestar deferência àqueles que nos são inferiores em força e riqueza; o seu aspecto fluído e comunicativo adapta-se com facilidade a costumes e opiniões aparentemente irreconciliáveis: aprendemos, assim, a resolver diferenças com base em interesses recíprocos generalizáveis e passíveis de racionalidade²⁶³. Seria em sentido parecido que Benjamin Constant, defendendo as sociedades modernas e suas liberdades quase um século depois de Hume, poderia afirmar que

Um homem que fosse sempre o mais forte nunca teria a ideia do comércio. É a experiência – provando que a guerra, isto é, o emprego da força contra a força de outrem, o expõe a resistências e malogros diversos – que o leva recorrer ao comércio, ou seja, a um meio mais brando e mais seguro de interessar o adversário em consentir no que convém à sua causa. A guerra é o impulso, o comércio é o cálculo. Mas, por

²⁶² *Ensaio a., Do refinamento nas artes*, p. 217.

²⁶³ Cf. BOYD, Richard. *Manners and Morals: David Hume on Civility, Commerce, and the Social Construction of Difference*. In: (eds.) Carl Wennerlind and Margaret Schabas, *David Hume's Political Economy*. London and New York: Routledge, 2008, (pp.223-242), p. 77.

isso mesmo, deve haver um momento em que o comércio substitui a guerra.²⁶⁴

Uma vez transplantadas as leis produzidas pelas repúblicas do mundo antigo à Europa, é justamente o desenvolvimento das artes práticas, a realização extensiva do comércio e o reestabelecimento da propriedade que, auxiliado por mudanças nos costumes, permitirá a instauração de um plano regular de liberdade.

²⁶⁴ Cf. CONSTANT, Benjamin. "*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*". Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819, reproduit in Benjamin Constant, *Œuvres politiques de Benjamin Constant*, Charpentier, 1874, pp. 258-286.

Capítulo 3: Comércio, lei e liberdade

3.1 – A obstinação da paixão interessada

A administração regular da justiça, como já mencionado, seria incompleta sem a quebra da rede de dependência feudal, a qual, no entender de Hume, necessariamente passa pelo direito de alienação da terra. Numa economia agrária, onde as instituições civis paralisam a progressão do artifício de justiça, não há espaço para o florescimento do comércio. Os senhores da terra,

[...] se erigem naturalmente em tiranetes, que se submetem a um senhor absoluto a fim de manter a paz e a ordem; ou então, caso pretendam preservar sua independência como os antigos barões, eles têm de entrar em hostilidades e conflitos uns contra os outros, lançando a sociedade inteira numa confusão que pode ser pior que o governo mais despótico.²⁶⁵

Se esta confusão letal à liberdade civil de fato reinou na Inglaterra por muito tempo, segundo Hume, ela foi aos poucos sendo moderada pela transmissão de leis descrita na seção anterior, assim como por meio do estabelecimento de uma autoridade civil central mais estável. De modo que a presença de grandes senhores de terra, se antes se mostrava como um incentivo à arbitrariedade, passou, por meio da concorrência com o rei e do decorrente *ciúme* de poder, a se mostrar como um elemento favorável para o estabelecimento de liberdades regulares, evitando a hipertrofia do poder central.

No entanto, além dos imensos domínios das baronias ainda tornarem a aplicação uniforme da justiça de difícil execução, a penúria dos tempos e as baixas receitas tornavam a execução das leis, e a garantia daquelas liberdades obtidas na Magna Carta uma tarefa de difícil manutenção. Seria necessário que causas outras entrassem em operação para superar estes empecilhos. Aqui convém nos voltarmos uma vez mais às paixões humanas, cuja parcialidade

²⁶⁵ *Ensaio a, Do refinamento nas artes*, p. 217.

nos impele à realização de interesses por vias indiretas, adotando artifícios caracterizados por uma utilidade geral que não podemos de início compreender. Hume nos diz que “O egoísmo humano é atizado pela escassez de nossos bens quando comparados às nossas necessidades [...]”²⁶⁶. Não apenas isso, mas a “[...] avareza, acicate da indústria, é uma paixão tão obstinada e abre caminho entre tantos perigos e dificuldades reais, que é improvável que se deixe intimidar por um perigo imaginário [...]”²⁶⁷. De modo geral, observa que a

[...] avidez de obter bens e posses, para nós e para nossos amigos mais íntimos, é insaciável, infindável, universal e diretamente destrutiva para a sociedade. Não há praticamente ninguém que não seja movido por ela e não há ninguém que não tenha razão para temê-la quando ela atua sem restrições [...] ²⁶⁸

Se a nossa parcialidade e mesmo egoísmo, em conjunto com a escassez de bens provoca uma avidez de tendências tão destrutivas que precisa ser redirecionada pela convenção das regras de justiça que tornam possível a sociedade *natural* e um intercuro humano menos violento; então não é de estranhar que instituições como as feudais, que impediriam um progresso mais natural das paixões humanas ao inibir a sua capacidade de acumulação de riquezas pelo artifício da propriedade, acabariam por ser sobrepujadas. A ideia de propriedade instila-se com a mesma obstinação da avidez:

[...] o apego, naturalmente formado com uma porção fixa de terra, gradualmente suscita a ideia de algo como a propriedade, e faz o possessor esquecer a sua situação de dependência, e a condição que inicialmente estava anexada à concessão.²⁶⁹

Com o maior apego, os homens encontram novos meios de afirmar a independência das suas posses. Segundo Hume, durante o reino de Eduardo I (1239-1307):

²⁶⁶ *Tratado*, III, ii, 2, p. 535.

²⁶⁷ *Ensaio a, Da liberdade civil*, p. 66.

²⁶⁸ *Tratado*, III, ii, 2, p. 532, grifo meu.

²⁶⁹ *History*, I, p. 458.

A propriedade fundiária foi gradualmente sendo distribuída entre uma quantidade maior de mãos; e aquelas imensas baronias foram divididas, tanto por provisões para filhos mais novos, pela partição entre herdeiros, por venda, ou pelo seu retorno ao rei, que gratificava um grande número dos seus cortesãos, ao redistribuí-las em porções menores.²⁷⁰

A avidez, além de atuar para gradualmente diluir as posses e fixar a noção de propriedade, foi auxiliada no seu percurso pela quebra da autoridade da grande nobreza. Com o ressurgimento das artes no continente europeu, ela adquiriu um gosto mais refinado e dissipou grande parte da sua riqueza, perdendo a antiga capacidade de manter a hospitalidade que lhe angariava a lealdade dos seus atendentes. Viu, assim, seu status e poder diminuir perante as prerrogativas reais:

[...] a nobreza foi, gradualmente, adquirindo um gosto por luxos elegantes; e muitos edifícios, em particular, foram construídos por eles: eles eram ordenados [*neat*], grandes, suntuosos e proviam grande ornamento para o reino [...] este novo viés de gastos promoveram as artes e a indústria [*industry*] ²⁷¹

Uma vez mais, foi necessário um incentivo vindo de fora para alterar as práticas estabelecidas, renovando costumes que, de acordo com Hume, traziam “[...] vício, desordem, sedição e indolência”²⁷². “As ciências e as artes”, nos conta ele, “foram importadas da Itália para esta ilha tão cedo quanto para a França”²⁷³. Mas seu desenvolvimento na Inglaterra foi tão lento que durante a maior parte do reino de Jaime I (1567-1625), “a construção de navios e a fundição de canhões de ferro eram as únicas artes nas quais os ingleses distinguiam-se”²⁷⁴. Mesmo as instituições por meio das quais as artes foram introduzidas e protegidas na Inglaterra tiveram sua origem na emulação de outras nações.²⁷⁵ Com o desenvolvimento nativo das artes práticas, nota Hume que,

[...] como os novos métodos de gastos davam subsistência a mecânicos e a comerciantes, que viviam de modo independente com os frutos do seu próprio trabalho, um nobre,

²⁷⁰ *History*, I., p. 101.

²⁷¹ *History*, IV, p. 383

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *History*, VI, p. 543.

²⁷⁴ *History*, V, p. 143.

²⁷⁵ *History*, II, pp. 522-523.

ao invés da ascendência ilimitada a que estava acostumado a exercer sobre todos que viviam no seu séquito ou que subsistiam por salários por ele conferidos, retinha sob si apenas a moderada influência de clientes sobre comerciantes, a qual nunca pode ser perigosa para um governo civil.²⁷⁶

Assim, a paixão interessada é primeiro açulada pelo luxo das artes nascentes, o que contribui para dissipar fortunas e terras que, concentradas, são um empecilho à difusão da propriedade. Diminuído o poder e o arbítrio dos grandes senhores, o maior acesso à propriedade garante alguma independência aos segmentos inferiores da população que, emulando as artes estrangeiras, passa a se dedicar a elas com revigorada indústria na esperança de melhorar sua condição²⁷⁷. Neste ínterim, é do seu interesse procurar se abrigar sob leis que protejam o seu trabalho e possibilitem o acúmulo de ganhos por meio do comércio. Não mais basta que a propriedade esteja segura: é preciso haver o direito de aliená-la para que *circule*.

Vemos que no reinado de Henrique VII (1457-1509) foi regularizada a alienação de terra sem o recurso a expedientes ilegais e sem a necessidade de pagamento de multas. Foi com o interesse deste rei de acelerar a perda de eminência da nobreza, e concentrar maiores poderes em suas mãos, portanto, que uma prática de interesse geral da sociedade foi legalizada:

Mas a lei de maior consequência que foi promulgada no reinado de Henrique VII, foi aquela por meio da qual tanto a alta como a pequena nobreza adquiriu o poder de quebrar as condicionalidades antigas, e de alienar as suas propriedades. Por meio desta lei, unida ao começo do luxo e dos refinamentos da época, as grandes fortunas dos barões foram dissipadas, e a propriedade dos comuns aumentada na Inglaterra [...]²⁷⁸

Enquanto a quebra dos domínios de grandes senhores de terra contribui para a concentração e racionalização do poder na autoridade centralizada do

²⁷⁶ *History*, IV, p. 484.

²⁷⁷ Comparar com o verso de Mandeville: “The Root of all Evil, Avarice, / That damn’d ill-natur’d baneful Vice / Was Slave to prodigality, / That noble Sin; / While Luxury Employ’d a Million of the Poor, / And Odious Pride a Million more” (MANDEVILLE, Bernard. *The fable of bees*. F.B. Kaye (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 1988, p. 25). Hume não apenas afirma o poder destruidor da avareza, como considera que o seu polimento e redirecionamento por meio do comércio e leis de justiça são benéficos ao interesse público. Por outro lado, ele nunca chamaria um vício de “nobre”: o máximo que concede é que, nas circunstâncias certas, alguns vícios podem ser mais úteis do que outros que tomariam o seu lugar.

²⁷⁸ *History*, III, p. 77.

rei, ela abre espaço para os homens livres que ocupam o que Hume chama de posição intermediária na sociedade (*middling rank of men*). A consequência imediata destes eventos é a quebra de vínculos de servidão. A noção de propriedade fundiária mais completa (do ponto de vista das leis humanas de justiça) e sua consequente mobilidade, aproximando-a daquilo que Hume chama de *commodity* (mercadoria), tiram a utilidade em atá-la a uma mão-de-obra específica. Além disso, com o aumento do comércio e da circulação de moeda, gradualmente torna-se possível criar um maior contingente de trabalho assalariado. Junte-se estes fatores aos costumes menos violentos dos tempos, que começaram a ser polidos pelo renascimento das artes liberais e pelo refinamento das artes práticas, e torna-se simples ver em retrospectiva a necessidade em acabar com a servidão. Hume nos diz que quando os homens descobriram

[...] que fazendas eram mais bem cultivadas quando o fazendeiro [*farmer*] usufruía de segurança na sua posse, a prática de arrendar [*lease*] aos camponeses começou a prevalecer, quebrando inteiramente os laços de servidão, que já haviam sido muito relaxados por práticas passadas.²⁷⁹

Ainda que os antigos estatutos de servidão não tivessem sido até o fim do reino de Isabel I (1533-1603) repelidos pelo Parlamento, a prática em muito precedeu o direito, de modo que a diferenciação entre homem livre (*freeman*) e vilão (*villain*) foi insensível, porém completamente abolida. Desta maneira,

A liberdade pessoal tornou-se quase geral na Europa; uma vantagem que pavimentou o caminho para a liberdade *política* ou *civil*, e que, mesmo onde ela não foi seguida por este efeito salutar, serviu para dar aos membros da comunidade algumas das suas maiores vantagens.

Vemos, portanto, que o maior espaço adquirido pelo comércio, em função do desenvolvimento de costumes mais propícios para o desenvolvimento do luxo, teve papel fundamental em liberar o trabalho moderno de amarras opressivas. Já o espírito marcial e o amor excessivo da liberdade dos antigos teriam contribuído para a manutenção de um sistema escravocrata. A liberdade pessoal não é para Hume uma questão abstrata de justiça, mas algo a ser considerado como resultado da evolução de práticas

²⁷⁹ *History*, II, p. 524.

que tornam possíveis as condições materiais do seu estabelecimento. Estas condições possibilitam não apenas a liberação do trabalho de formas opressivas de produção, como também têm papel central na multiplicação da população humana.

Paralelo a estes desenvolvimentos, foi justamente o aperfeiçoamento de uma arte, qual seja, a da navegação, que proporcionou uma das maiores reviravoltas nos horizontes humanos: novas terras para agricultura, colônias, influxo de metais preciosos, comércio extensivo: houve uma rápida expansão de atividade, que, desta vez, retroalimentou-se em um círculo virtuoso²⁸⁰:

O alargamento do comércio e da navegação aumentou a indústria e o comércio em todos os lugares: Os nobres dissiparam suas fortunas em prazeres caros: Homens de posição inferior tanto adquiriram uma parte da propriedade fundiária, quanto criaram para si uma propriedade de um novo tipo, em estoque, mercadorias [*commodities*], arte, crédito e correspondência.²⁸¹

Há, portanto, um claro movimento que passou pela concentração e insegurança de posses em terras, seguiu-se da regulação legal da propriedade fundiária, estendeu-se pela possibilidade da sua alienação e desembocou no aumento do comércio e na criação da riqueza móvel prevalecente nas cidades. O que radicalizou este movimento foi, primeiro, o efeito da Reforma sobre terras da igreja católica na Inglaterra durante o reinado de Henrique VIII (1509-1547), com a supressão de monastérios e apropriação de terras principalmente pelo rei, que vendeu e redistribuiu a maior parte dela para a pequena nobreza²⁸²; depois, a prática do cercamento (*enclosure*), que se intensificou a partir do final do século XVI, e que consistiu no avanço sobre as terras comuns sobretudo pela pequena nobreza (*gentry*) e homens livres (*freeholders*), retirando de muitos camponeses e cabaneiros (*cottagers*) a sua subsistência e causando inúmeros levantes pelo país²⁸³.

Hume nos explica que, ao substituir a lavoura pela criação de ovelhas, o crescimento dos cercamentos, além de criar um grande contingente de camponeses e cabaneiros sem-terra (que migraram em parte para as cidades),

²⁸⁰ Cf. *Ensaio b, Dos Juros*, pp. 268-270, onde Hume descreve o papel multiplicador de riqueza do comércio.

²⁸¹ *History*, III, p. 80.

²⁸² Cf. *Ibid.*, pp. 255-256.

²⁸³ Cf. *History*, V, p. 36.

ajudou a diminuir a produção de alimentos²⁸⁴; o que, junto com o maior influxo de metais preciosos advindos do novo mundo, aumentou os custos de alimentos, produzindo grande miséria na nação. Neste ínterim, a conquista de liberdade pessoal pouco valeu para a maior parte daqueles que se viram destituídos de suas terras. O que, sob a ótica humiana se mostraria futuramente de interesse geral à camada mais desprotegida da população mostrou-se, inicialmente, contrário aos interesses daqueles que foram particularmente afetados pelo início do processo. Este movimento, notamos anteriormente, é recorrente na explicação histórica do autor tanto de fenômenos políticos como de fenômenos que hoje chamaríamos de econômicos.

Tal processo teria sido, em parte, consequência do aperfeiçoamento desigual das artes práticas, com a cultura da terra ainda pouco desenvolvida, e com a ausência de manufaturas em quantidade suficiente na Inglaterra para absorver o contingente do campo. Hume, notando as consequências cruéis do processo, nos diz que, inicialmente,

As artes da manufatura estavam muito mais avançadas em outros países da Europa do que na Inglaterra; e mesmo na Inglaterra estas artes tinham feito maior progresso do que o conhecimento da agricultura; uma profissão, que, de todas as atividades mecânicas, requer a maior reflexão e experiência.²⁸⁵

Há, portanto, um complexo processo de diversificação²⁸⁶ da atividade humana que Hume, tanto na *História da Inglaterra*, quanto nos *Ensaio*s, procura descrever com diferentes graus de detalhe. As causas que determinam este processo, por não dependerem de acasos e inclinações individuais,

²⁸⁴ Cf. *History*, IV, p. 380. De acordo com Hume, este processo foi aumentado por restrições comerciais, como a proibição da exportação de grãos (*corn* – termo usado não apenas para milho, mas para grãos em geral), que diminui a lucratividade produção doméstica. Já a lã e os demais derivados da ovelha não enfrentavam as mesmas restrições.

²⁸⁵ *History*, III, p. 369.

²⁸⁶ Esta diversificação das atividades humanas, unida à maior concentração de habitantes nas cidades será essencial para o subsequente desenvolvimento das artes práticas, aumento do comércio e crescimento populacional. Friedrich Hayek, leitor atento de Hume, assim descreve este processo: “[...] um aumento nos números e densidade de ocupação torna a divisão do trabalho vantajosa, levando a uma radical diversificação, diferenciação e especialização, tornando possível o desenvolvimento de novos fatores de produção e aumento de produtividade [...] Quando, desta maneira, o trabalho deixa de ser um fator homogêneo de produção, conclusões malthusianas não mais são aplicáveis. Ao contrário: um aumento de população pode agora, em razão da maior diferenciação, tornar possíveis aumentos ainda maiores de população [...]”. HAYEK, F. A., *op. cit.* p. 122.

podem ser determinadas com maior segurança em função justamente da sua generalidade. Como elas agem de maneira constante em uma grande quantidade de pessoas, devem necessariamente ser resistentes a acidentes particulares²⁸⁷. Ainda que muitos escapem da regra, o povo como um todo fará que ela seja eficaz. Assim,

[...] é mais fácil dar conta do surgimento e progresso do comércio num reino qualquer que do surgimento e progresso das Letras, e um Estado que se aplicasse em encorajar o comércio teria mais garantia de sucesso do que se tentasse cultivar as letras.²⁸⁸

Hume tem clara a razão desta facilidade: a avidez guia este processo, e constitui uma causa *obstinada*, de atuação *geral* na sociedade e presente de forma *universal* na natureza humana, bastando apenas que os costumes do tempo não a obstruam de forma violenta para que a sua operação seja eficaz.

3.2 – Comércio e interesse público: *modern policy*

No ensaio *Da Moeda*, Hume se pergunta:

Se fosse proposta a questão: qual destes métodos de viver do povo, o simples ou o refinado, é o mais vantajoso para o Estado ou o público?, sem muita hesitação, eu preferiria o último, pelo menos tendo em vista a política, e colocaria isto como uma razão adicional para o encorajamento do comércio e das manufaturas.²⁸⁹

Um dos principais motivos para esta escolha, nos explica, é o fato de que, em sociedades rústicas, onde as artes têm poucos incentivos, e onde o comércio extensivo não é praticado, quase toda a riqueza excedente está concentrada nas cidades principais. É nelas que os comerciantes se reúnem para organizar trocas de mercadorias, e onde, necessariamente, haverá maior disponibilidade pecuniária. A moeda é o principal instrumento²⁹⁰ do comércio,

²⁸⁷ Cf. *Ensaio a, Do surgimento e progresso das artes e ciências*, pp. 83-84.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 84.

²⁸⁹ *Ensaio b, Da Moeda*, p. 262.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 253.

não sendo nada além do que uma medida comum²⁹¹ *convencionada*²⁹² para facilitar a circulação de mercadorias; ou seja, ela é uma ficção da imaginação com a função de representar trabalho e mercadorias passíveis de troca, cuja utilidade consiste em ser um método de calcular o seu valor²⁹³ de acordo com a relação de oferta e demanda determinada pelos costumes da população. Em sociedades rústicas, portanto, não apenas há quantidade menor de riqueza excedente, como, em função do comércio exíguo, há pequena quantidade de moeda e riqueza distribuída na sociedade como um todo (campo e cidade). Isso torna a autoridade civil incapaz de obter arrecadação ampla e regular, tendo muitas vezes que recorrer ao arrecadamento de mercadorias. Não tendo como função e interesse a realização direta do comércio, é óbvio que tais mercadorias têm utilidade reduzida em suas mãos.

Assim, um efeito subsequente da simplicidade de costumes e da falta de variedade da atividade humana é que a autoridade se vê obrigada a recorrer a métodos violentos para conseguir realizar as suas atividades básicas. Isso se passa tanto no seu papel auxiliar em esquemas descentralizados de cooperação, a exemplo da decisão e execução da justiça; quanto no seu papel centralizador da cooperação, a exemplo da manutenção de exércitos e realização de obras de utilidade pública. Nas repúblicas antigas, os costumes marciais, o uso de escravos para o trabalho, a pouca estima dedicada ao comércio e o reduzido tamanho das sociedades constituíam poderoso incentivo para a ação aparentemente direta em função de interesses públicos. De acordo com Hume,

Elas eram Estados livres, Estados pequenos, e, sendo uma época de beligerância, todos os seus vizinhos estavam continuamente em armas. Liberdade naturalmente gera espírito público, especialmente em Estados menores, e esse espírito público, esse *amor patriae*, tem de aumentar quando o público está constantemente em estado de alerta, e os homens são a todo momento obrigados a se expor aos maiores perigos para

²⁹¹ *Ibid.*, p. 260.

²⁹² Como todos os frutos da convenção humana, a moeda é resultado de um processo gradual de ajustes de interesses que tem como resultado o estabelecimento de um artifício que possibilita a interação humana de uma perspectiva *ausente* e *geral*. Assim, ela representa o valor de troca de mercadorias e serviços *em geral*, ausentes tanto local (podem estar próximas ou distantes) quanto temporalmente (podem existir ou ser possibilidades futuras).

²⁹³ *Ibid.*, p. 285.

defendê-la [...] Esse serviço equivale, com efeito, a um pesado imposto [...]"²⁹⁴

Este seria um método pouco natural de se realizar as funções do governo, e isso justamente porque, ao invés de buscar-se maneiras indiretas de realizá-las, respeitando o curso natural derivado da parcialidade das paixões humanas, redireciona-se o interesse de cada cidadão para o público por meio de estímulos violentos, como se houvesse uma tentativa de violar a natureza das paixões e fazê-las perseguir *diretamente* o que apenas podem fazer *indiretamente*. Circunstâncias como as expostas acima tornariam possível para povos com costumes menos polidos a associação constante entre os interesses parciais dos seus cidadãos e os interesses gerais representados por instituições particulares.

Na psicologia humiana, como já enfatizado, é impossível que uma ação seja motivada por um objeto de tal modo abstrato, ou seja, por um objeto cuja característica é ser *ausente* e *geral*. O público, em muitas sociedades simbolizado em elementos como monumentos, cetros, coroas, além de práticas como festivais e comemorações; tal noção é, assim como no caso de línguas, a propriedade e a moeda, resultado de convenção; porém, ao contrário destas, ele não é em si mesmo um artifício. Aquilo que lhe dá vida é a obediência à autoridade civil, esta sim um artifício social, ou seja, uma mediação da atividade humana. Se a função do artifício é redirecionar as nossas paixões para que estas possam atuar na realização de fins gerais, então resta que o público nada mais pode ser do que o objeto ausente e geral para o qual nos redireciona o artifício do governo. Mas, se esta finalidade é de difícil concepção, não menos simples é o artifício em si mesmo. É por isso que, assim como no caso de línguas, moeda e propriedade, temos grande necessidade de simbolizá-lo em imagens e objetos concretos de maior apelo. Hume nos diz que

A propriedade de um objeto, tomada como algo real, sem referência à moralidade ou aos sentimentos da mente, é uma qualidade absolutamente insensível, e mesmo inconcebível [...] Para auxiliar a imaginação a conceber a transferência da propriedade, tomamos o objeto sensível e transferimos realmente sua posse à pessoa a quem queremos conferir a

²⁹⁴ Cf. *Ensaio a, Do comércio*, p. 200.

propriedade [...] Que essa explicação é correta fica claro pelo fato de que os homens inventaram uma entrega *simbólica*, para satisfazer à fantasia quando a entrega real é impraticável.²⁹⁵

Analogamente, a coroação em regimes monárquicos representa a transferência da autoridade civil, artifício cuja ideia, por ser uma ficção da imaginação sem fundamento em impressões originais da nossa experiência²⁹⁶, é tão imperfeita quanto a de propriedade. No mesmo sentido, se a propriedade e as regras de justiça que a determinam redirecionam as nossas paixões para a realização dos interesses ausentes e gerais envolvidos nas atividades de cooperação humana descentralizada²⁹⁷; a autoridade civil, e as regras de obediência que a determinam redirecionam as nossas paixões para a realização dos interesses ausentes e gerais dependentes das atividades de cooperação humana que necessitam de centralização, as quais incluem tanto as funções que ao final do primeiro capítulo foram chamadas de *auxiliares*, quanto aquelas que foram chamadas de *cruciais*. Ou seja: o interesse público a ser buscado pela autoridade civil deve sempre contar com meio indiretos para a sua realização, e isso tanto na sua atividade de *auxílio* na manutenção da justiça, quanto na sua atividade *crucial* de centralizar a cooperação para a manutenção da paz e ordem pública por meio da formação de exércitos e realização de obras públicas.

Isso quer dizer que, até mesmo nas atividades onde parece que o cidadão é levado a perseguir o bem público de forma direta, como no caso da atuação como magistrado ou em defesa da pátria, aí mesmo ele só poderia atuar, no pensamento de Hume, com o auxílio de artifícios que redirecionem sua motivação e conhecimento parciais. A diferença entre a contribuição do guerreiro e a contribuição do comerciante para o bem público, portanto, não residiria no fato de que o primeiro buscaria a salvação pública diretamente e em si mesma e o segundo apenas contribuiria com ela indiretamente e sem intencioná-la; mas sim no fato de que os meios indiretos que possibilitam a atuação do primeiro são mais violentos e urgentes do que os meios indiretos que possibilitam a atuação do segundo. No primeiro caso, a atuação em favor

²⁹⁵ *Tratado*, III, ii, 5.

²⁹⁶ *Ibid.*, I, i, 1, p. 29.

²⁹⁷ Para Hume, basicamente as atividades econômicas.

do público requer comoção e turbulência constantes; no segundo, procedimentos comedidos e pacíficos. De modo que ambas atividades seriam guiadas por ficções e símbolos necessários à manutenção da sociedade, mas que o comércio seria mais apropriado a um curso regular das paixões e atividades humanas pela sua sofisticação e capacidade de extensa coordenação entre povos variados sem o recurso a métodos violentos. Seguindo Montesquieu, Hume poderia dizer que

O comércio cura de preconceitos destruidores; e é quase uma regra geral que em todo lugar onde há costumes suaves [*douces*] há comércio; e que em todo lugar onde há comércio há costumes suaves [*douces*].²⁹⁸

De fato, o elogio ao papel civilizador do comércio, especialmente em comparação a práticas públicas (*policies*) voltadas à guerra e à conquista, é um tema recorrente em círculos ilustrados do século XVIII. Jean-François Melon, fundador da Academia de Artes e Ciências de Bordeaux em conjunto com Montesquieu, teve partes extensivas do seu *Ensaio político sobre o comércio* (1734) usadas como referência em notas de rodapé por Jean-Bernard Le Blanc na tradução que este realizou dos *Ensaio Políticos* de Hume²⁹⁹. De acordo com Le Blanc, Melon seria o predecessor mais importante de Hume. É clara a concordância de ambos sobre o valor do comércio como meio de abrandar regimes políticos e realizar o interesse público: “O espírito de conquista e o espírito de comércio se excluem mutuamente em uma nação [...] quando uma nação conquistadora deixa de sê-lo, ela é logo subjugada; mas o espírito do comércio é sempre acompanhado da sabedoria necessária para a conservação”³⁰⁰. Para ele, tanto o militar quanto o comerciante agem por interesse próprio: o primeiro por ambição e o segundo por cupidez; em parte razoável dos casos, ambos agem para usufruir das volúpias da vida e do luxo³⁰¹. Hume adicionaria: se ambos agem com parcialidade e por vias

²⁹⁸ MONTESQUIEU. *Op. cit.*, liv. XX, cap. I, p. 585.

²⁹⁹ Cf. CHENEY, Paul. Constitution and economy in David Hume's enlightenment. In: (eds.) Carl Wennerlind and Margaret Schabas, *David Hume's Political Economy*. London and New York: Routledge, 2008, (pp.223-242), p. 235.

³⁰⁰ MELON, Jean-François. *Essai Politique sur le Commerce.*, p. 79. Reprodução Google Books disponível em <https://books.google.fr/books?id=du05WdiTF-8C&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=falseem>.

³⁰¹ MELON, Jean-François. *Op. cit.*, p. 106.

indiretas, por que não privilegiar o modo mais suave e pacífico de se realizar interesses privados e públicos?

Assim, mesmo sem compartilhar o paradoxo mandevilliano de que o interesse público seria realizado *apenas* às custas do vício privado, uma vez que Hume enxerga luxos que não ferem a subsistência e a realização de virtudes como liberalidade e caridade³⁰² como inocentes; ainda assim resta que, nos casos onde ele se torna vicioso, o apego ao luxo ainda pode contribuir para o todo ao impulsionar o comércio e as artes. No seu lugar, indolência ou preguiça seriam nocivos tanto privada quanto publicamente³⁰³. De modo que Hume compartilha com Mandeville a visão sobre o papel do comércio e do luxo como criadores de riqueza, fornecedores de base para expansão populacional e garantidores da força do governo e das leis, inclusive à custa de alguma medida de vício privado. A sua própria concepção da justiça, que tem, entre outros papéis, o de baliza para a regulação e metodização da avidez, confirma isso³⁰⁴.

A ideia de interesse público, como procurei mostrar, é elusiva, e a orquestração dos agentes sociais para a sua realização requer complexos esquemas de cooperação que podem ser mais violentos ou pacíficos, eficazes ou ineficazes, de acordo com os incentivos que ofereçam. Hume nos diz que,

Se pudéssemos converter uma cidade numa espécie de praça-forte e infundir em cada coração um gênio marcial e uma paixão pelo bem público que predispusessem cada um a enfrentar as maiores dificuldades em prol do público, ficaria provado que essas afecções bastam, agora, como nos tempos antigos, para o estímulo à indústria e sustento da comunidade [...] Como, entretanto, esses princípios são demasiadamente desinteressados ou muito difíceis de ser mantidos, é preciso governar os homens mediante outras paixões, animando-os com um espírito de avareza e indústria, arte e luxo.³⁰⁵

Segue daí que é preferível não procurar barrar a progressão da avidez por meio de recursos violentos, mas sim mitigar seus efeitos destrutivos por meio do refinamento oferecido por atividades industriais como o comércio e a

³⁰² Cf, *Essays, Of refinement in arts.*, p. 269.

³⁰³ Cf, *Ibid.*, p. 280.

³⁰⁴ Ao menos em parte, portanto: "So vice is beneficial found / When it's by Justice lopt and bound". Cf. MANDEVILLE, Bernard. *The fable of bees. Op. cit.*, p. 37.

³⁰⁵ *Ensaio a, Do comércio*, p. 203.

manufatura. Tais atividades, mesmo quando dependentes de paixões viciosas, como a avareza, fornecem incentivos gerais e persistentes demais para serem desperdiçados: buscar suprimi-los gera ações violentas, simplesmente negligenciá-los é socialmente destrutivo.

Assim, práticas públicas (*policies*) que se adequem ao curso comum dos assuntos humanos, ou seja, que melhor se adaptem à natureza das nossas paixões, seriam sempre mais desejáveis do que práticas artificiais que se apoiem em noções como o *amor patriae* (patriotismo). Tudo o que se requer é que sejam desenvolvidos os costumes necessários à sua realização, não adiantando, portanto, decretar instituições que privilegiam o comércio e o luxo em meio a povos que não estejam preparados para eles:

Os soberanos devem aceitar o gênero humano tal qual o encontram, e não podem querer introduzir mudança violenta em seus princípios e modos de pensar. Para produzir as grandes revoluções que tanto diversificam a face dos assuntos humanos é necessário um longo transcurso de tempo, além de uma variedade de acidentes e circunstâncias [...].³⁰⁶

Antes mesmo que considerações sobre comércio e refinamento nas artes se tornem objeto de reflexão política, é preciso que, associada ao desenvolvimento da liberdade pessoal, à proteção da propriedade e à administração da justiça por autoridade regular, uma mentalidade (*bent of mind*) apropriada se instale na sociedade³⁰⁷. Ela irá se instilando à medida em que as convenções e práticas que a moldam se tornem mais estáveis. A própria solidificação da propriedade privada, essencial para o comércio, abre caminho para a mentalidade adequada à sua condução. Pocock nos explica que

A propriedade em si mesma realiza aquilo pelo que '*le doux commerce*' era tido como responsável por escritores como Montesquieu: ela refina e modera as paixões ao nos tornar cômicos daquilo que dividimos com os outros; sem ela pode

³⁰⁶ *Ensaio a, Do comércio.*, p. 201.

³⁰⁷ Como procurei mostrar nas seções anteriores, e como menciona Hume acima, as causas históricas que determinam estes fatores são muito variadas, porém tendem a evoluir de acordo com alguns princípios gerais que explicitarei ao final desta dissertação.

haver apenas um senso bárbaro de honra baseada em uma profunda insegurança psíquica.³⁰⁸

A partir do estabelecimento da propriedade, o desenvolvimento desta mentalidade é descrita de forma precisa no ensaio *Dos Juros*. Hume começa nos explicando que

Quando um povo emergiu há muito pouco tempo de um estado selvagem e o seu número aumentou além do grupo original, deve ter surgido imediatamente uma desigualdade da propriedade [...] Aqueles que possuem mais terra do que podem trabalhar empregam os que nada possuem e concordam em receber uma determinada parte do produto. Assim se estabelecem imediatamente o *juros da terra*.³⁰⁹

Além, portanto, da já mencionada divisão entre proprietários e agricultores que surge logo após o homem deixar o seu estado selvagem, vemos que o proprietário cede o uso e cultura da sua terra em troca de uma parte do produto. Como o produto que ele recebe, devido à extensão da sua propriedade, se estende para além das suas necessidades básicas, Hume nos diz que ele pode agir de duas maneiras: consumi-lo prodigamente ou armazená-lo, quer dizer, acumulá-lo tendo em vista uma utilidade futura. Sendo os benefícios presentes de modo geral mais atuantes na imaginação humana, e tendo os proprietários o seu rendimento dissociado do exercício da atividade que o gerou, a tendência é que a maior parte deles consumirá todos seus recursos em atividades imediatamente prazerosas, a exemplo de caça e hospitalidade³¹⁰.

Uma vez que o consumo destes proprietários tenha crescido, uma pequena quantidade de artesãos naturalmente surgirá para prover ferramentas, roupas e outros objetos úteis não fornecidos pela natureza. Estes artífices, de acordo com Hume, provavelmente aceitarão parte do seu pagamento com a matéria-prima do seu trabalho, além de outros produtos necessários à sobrevivência, estocando o excedente. Com o crescimento dos excedentes e da especialização, nota Hume que

³⁰⁸ POCOCK, J.G.A. The mobility of property and the rise of eighteenth-century sociology. In: *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: University Press, 1985, (pp. 103-123), p. 117.

³⁰⁹ Ensaio b, *Dos juros*, p. 267.

³¹⁰ Cf. *Ibid*, p. 267.

[...] quando cresce a indústria dos homens, e as suas perspectivas se ampliam, verifica-se como as partes mais remotas do Estado podem auxiliar-se tão bem como as mais próximas [...] Daí a origem dos *comerciantes*, uma das mais úteis classes de homens, que servem como agentes entre aquelas partes do Estado que são totalmente desconhecidas e ignorantes das necessidades umas das outras.³¹¹

Com o crescimento das trocas, a moeda será progressivamente convencionada. Assim, por meio da atuação do comerciante, o produto acumulado tanto pela parte minoritária dos proprietários frugais, assim como pelos artífices e agricultores será inicialmente adquirido por meio de troca ou compra e depois revendido em diferentes mercados que antes não estavam interligados. Este agenciamento *motivará* indústria (*industry*) renovada, por meio da qual se buscará maiores excedentes que possam ser comercializados. Não apenas isso, mas a associação de cada montante de esforço a um ganho antes inexistente levará a sociedade à procura de novas mercadorias (*commodities*) e à criação de novas artes que possam ser comercializadas. É esta a mentalidade necessária ao comércio e ao acúmulo de riquezas.

Logo, o comércio é a chave para o aumento da riqueza, que nada mais é, para Hume, do que um estoque de trabalho³¹² acumulado que, quanto maior for, tanto maior será a capacidade da sociedade de redirecioná-lo para outras atividades sem prejudicar o seu sustento e mesmo artes e entretenimentos refinados. O papel capital do comércio na criação de riqueza está na sua capacidade de organizar de modo descentralizado informações dispersas na sociedade, estendendo e progressivamente complexificando a cooperação. Em linha parecida, nos diz Hayek que o mercado criado pela expansão do comércio

[...] transmite informações sobre os objetos ao invés de produzi-los, e a função crucial realizada por este envio de informações escapa à atenção de pessoas guiadas por hábitos mecanicistas e cientificistas que tomam por estabelecidas as informações sobre os objetos físicos e negligenciam o papel da escassez relativa de diferentes tipos de objetos na determinação do seu valor.³¹³

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Cf. *Ensaio a, Do comércio*, p. 203.

³¹³ Cf. HAYEK F. A, *op. cit.*, p. 92.

Assim como as regras de justiça, o comércio constitui um artifício cuja mediação aumenta a coordenação da ação humana, ajudando a superar barreiras epistemológicas e psicológicas para a cooperação. Por meio das *informações* de oferta e demanda que organiza, ele tem o poder de *motivar* a criação de indústria (*industry*) e consumo que sem ele não existiriam. Portanto, ele não apenas distribui, mas tem um papel chave na *criação* de riquezas:

Em todas estas transações, é necessário e razoável que uma parte considerável das mercadorias e da mão de obra pertença ao comerciante, ao qual em grande parte são devedoras. Essas mercadorias, ele às vezes preservará em espécie, ou, mais comumente, converterá em moeda, que é a sua representação comum.³¹⁴

Pelo papel crucial que o comerciante adquire na sustentação material da sociedade, ele acabará por redirecionar para si parte considerável das riquezas nela criadas, adquirindo então um papel mais proeminente e ajudando a deslocar as opiniões sobre o direito ao poder (*right to power*)³¹⁵ da antiga nobreza a uma nova camada social cuja ascendência é tornada possível pelo próprio crescimento da atividade econômica que ela criou.

Tudo isso, é importante frisar, é para Hume impossível sem que a progressão dos costumes crie as condições para que a avidez humana desencadeie este processo.

Não há desejo ou procura do espírito humano mais constante e insaciável do que o de atividade e emprego; este desejo parece ser o fundamento da maioria das nossas paixões e dos nossos esforços [...] Mas se lhe derem um emprego lucrativo, especialmente se o lucro acompanhar cada esforço de indústria, terá a seus olhos ganhos tão frequentes que o farão gradualmente a adquirir uma paixão por isso [...]

³¹⁴ Cf. *Ensaio b, Dos juros*, p. 269.

³¹⁵ Cf. *Essays, Of the first principles of government*, p. 33. O direito ao poder se estabelece, de acordo com Hume, em precedentes e antiguidade; porém ele não se dá isoladamente do direito fundado na detenção de propriedades. À medida em que cresce e se altera a faixa da população com maior acesso a riquezas, a opinião sobre a legitimidade do exercício do poder pode ser levada a se inclinar sobre aqueles que adquiriram superioridade econômica. O comércio, portanto, regulando as atividades humanas cada vez mais, tende a alterar os círculos de poder da nobreza fundada na propriedade da terra para comerciantes e manufatureiros residindo em cidades e grandes capitais. Isso tudo não se dá de modo automático, uma vez que o peso econômico necessariamente concorre com diferentes opiniões sobre o interesse público e sobre a força dos precedentes.

A paixão pelo lucro desencadeia então um processo retroalimentado. A avidez, agindo dentro da baliza das regras de justiça e se expandindo por meio do comércio, estimula-se e serve como contrabalanço a si mesma, guiando um processo de criação de riquezas orquestrado pelo comércio. Como ensina Albert Hirschman, “[...] gradualmente, próximo ao fim do século dezessete e mais completamente ao longo do século dezoito, as paixões foram reabilitadas como a essência da vida e como uma força criativa potencial”³¹⁶. É justamente o potencial criativo desta “paixão interessada” (*interested passion*)³¹⁷ que torna possível quebrar os vínculos de dominação e propriedade anteriores para rearranjar a ordem social e econômica. Se a avidez, desregulada, tem grande potencial destrutivo, ela, uma vez apropriada pela atividade comercial, se mostra continuamente disruptiva na sua capacidade de quebrar vínculos e práticas longamente estabelecidos. A diferença, ressaltaria Hume, é que a disrupção da sociedade efetuada pela ação da paixão interessada serviria não à quebra pura e simples de qualquer ordenamento social, mas sim à sua reconfiguração sob nova base, qual seja, a de um ordenamento social extensivo regulado por regras abstratas e capaz de fornecer crescentes condições para a melhora (*improvement*) material da condição humana. Isto, por sua vez, teria efeitos inesperados como a possibilidade de maior liberdade pessoal para parcelas antes impensadas da população³¹⁸.

Com o aumento de indústria e o refinamento das artes incentivados pelo comércio, a sociedade humana se torna mais eficiente em retirar a subsistência da agricultura, o que possibilita a manutenção de uma maior parcela da população dedicada a outras atividades:

Desse modo, a terra fornece muito mais das necessidades da vida do que o suficiente para aqueles que a cultivam [...] é fácil para o público converter muitos desses artífices em soldados e mantê-los com esse supérfluo surgido do trabalho dos agricultores. Constatamos, aliás, ser este o caso em todos os governos civilizados. Quando o soberano forma um exército, qual é a consequência? Ele decreta um *imposto*.³¹⁹

³¹⁶ HIRSCHMAN, A. O. *The Passions and the Interest: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton: University Press, 1977, p. 47.

³¹⁷ Cf. *Treatise*, III, ii, 2, p. 492.

³¹⁸ Cf. HIRSCHMAN, A. O., *op. cit.*, p. 47: “A nova visão, que enxerga as paixões como aprimorando [*improving*] um mundo governado somente pelo interesse é articulada de forma completa por Hume”.

³¹⁹ *Ensaio b, Do comércio*, p. 235. Grifos meus.

Ao contrário dos fisiocratas, que viam na agricultura a fonte de toda a criação de riqueza da sociedade³²⁰, Hume a compreendia como sendo apenas um dos passos no processo de criação de riqueza. Isto fica claro no modo como entende o comércio. No entanto, é na progressiva capacidade da terra de alimentar e fornecer mercadorias (*commodities*) necessárias para cada vez mais pessoas às custas de um contingente menor de trabalhadores que residiria uma das causas principais da força dos governos modernos. Eles disporiam não apenas de um material humano mais vasto para engajar nas suas atividades sem com isso comprometer o sustento da sua população, como a atividade econômica possibilitada pelo comércio forneceria maneiras mais efetivas de obter este engajamento.

Assim, se o imposto de governos mais rudes era cobrado em boa medida com participação militar direta e com serviços diretamente prestados à autoridade, seja por meio de participação política, seja por meio de cargos onerosos; a prática pública (*policy*) moderna age de forma mais artificiosa: a maior parte do imposto é cobrado em moeda, e esta mesma moeda, em consonância com honrarias públicas capazes de estimular a vaidade humana, é usada pelo governo nas suas atividades como um incentivo indireto à realização das suas tarefas.

Este processo não apenas gera mais recursos para a autoridade civil, que se fortalece e passa a dispor de meios para realizar as suas atividades de forma consistente, como também é de grande importância o aperfeiçoamento e regularização das suas práticas:

Se o grande fomento da indústria se deve ao conhecimento, que é inseparável das épocas de arte e refinamento, por outro lado, esse conhecimento permite que a comunidade tire o máximo proveito da indústria de seus súditos. Leis, ordem, polícia, disciplina: estas jamais podem ser levadas a algum grau de perfeição antes que a razão humana tenha se refinado pelo exercício e pela aplicação nas artes mais comuns, ou, ao menos, nas artes do comércio e da manufatura.³²¹

O polimento do entendimento da população em geral, que proporciona conduta mais ordenada na realização dos interesses gerais da sociedade, tem

³²⁰ Turgot, colega de Hume, discorre sobre isto nas suas “Reflexões sobre a Formação e Distribuição da Riqueza”, § 99.

³²¹ *Ensaio a, Do refinamento nas artes*, p. 213.

para Hume o seu paradigma no que ele chama de homens de posição intermediária (*middling rank of men*). O surgimento daquelas atividades mais refinadas, com o incentivo do comércio, foi a própria condição de possibilidade da criação deste novo nível social. Hume nos diz que,

Estes, diferentemente dos camponeses, não se rendem à escravidão por baixa e vilania de espírito, e como não têm nenhuma expectativa de tyrannizar os outros, ao contrário dos barões, não são tentados, em vista de tal gratificação, a se submeter à tyrannia do seu soberano. Eles anseiam por leis iguais, que assegurem a sua propriedade e os protejam da tyrannia, monárquica ou aristocrática.³²²

De fato, o comércio, a manufatura, a agricultura metodizada em propriedades medianas, e conjuntamente advogados, médicos e outros praticantes do que hoje chamaríamos de profissões liberais: todas estas atividades têm como seus praticantes homens que se encontram acima da pobreza degradante de parte considerável dos trabalhadores braçais (que Hume costuma caracterizar como *slaving poor*) e abaixo da magnificência dos grandes aristocratas da terra e comerciantes.

O estrato intermediário de homens elogiado por Hume estava longe de ir de encontro ao ideal republicano do cidadão independente, detentor de terra e livre para exercer sua virtude cívica a favor do bem comum da sua pátria. Trata-se de uma camada social criada sob a égide da propriedade derivada do crescimento da renda da terra, do aprimoramento das artes práticas e da riqueza móvel surgida com a ampliação do comércio e do crédito. Uma camada possibilitada pela variação da atuação humana e pela divisão do trabalho, e portanto destituída daquela unidade racional de ação característica do cidadão virtuoso das teorias republicanas³²³. Ao invés de participar diretamente da vida

³²² *Ensaio a, Do refinamento nas artes*, p. 217, grifos meus.

³²³ Como resposta aos críticos de uma suposta alienação da personalidade causada pela divisão do trabalho, mobilidade da propriedade e mediação constante da experiência política e econômica, Pocock oferece aquele que seria o discurso dos apologistas do comércio e do luxo, entre os quais se inclui Hume: “A tudo isso os apologistas do comércio respondiam que a unidade da personalidade na ação política era imaginável apenas sob condições tão arcaicas e remotas que ela não mais poderia existir e que, se olhássemos de perto, pareceria que nem mesmo então ela deve ter existido. Eles acrescentavam que o crescimento e a diversificação das potencialidades humanas por meio do desenvolvimento na história da capacidade de produzir e distribuir era a verdadeira história da personalidade humana na sociedade e que qualquer perda de virtude que a especialização tenha trazido era um preço bem pago pelo

pública, exercitando vigorosamente a retórica ao discutir e deliberar sobre os temas importantes do corpo político, o cidadão médio humiano se caracteriza antes pelo polimento no trato, pela participação na vida pública por meio de conversações moderadas nos cafés e sociedades de discussão, pelas trocas comerciais e pela *galanterie* junto ao sexo feminino. É participante de uma opinião pública mediada por inúmeras publicações como *The Craftsman* e *The Spectator*. Trata-se de um cidadão que, apesar de ter interesse em temas públicos, dedica a maior parte do seu tempo e energia a questões privadas, e que, vivendo em uma sociedade cada vez mais complexa e fluída, não poderia conhecer em detalhe ou agir diretamente sobre a miríade de eventos que afetam o interesse geral da sociedade³²⁴. Ao ascender em número e na escala social, seria esta novo estrato intermediário de cidadãos a fundação da moderna liberdade civil:

Onde, no entanto, o luxo alimenta o comércio e a indústria, os camponeses se tornam ricos e independentes mediante o cultivo adequado da terra, enquanto os comerciantes e mercadores adquirem uma parcela da propriedade, o que confere respeito e autoridade aos *indivíduos dos estratos intermediários, a melhor e mais firme base da liberdade pública*³²⁵.

Não apenas a ocupação destes homens tende a tornar a sua conduta mais regrada, como a riqueza intermediária os mantém entre os extremos da dependência e independência material, o que retira incentivos à submissão ou à dominação. Assim, a camada média da sociedade estaria livre das desvantagens inerentes à pobreza ou à riqueza. Se nobres e potentados têm independência excessiva perante a sociedade, o que lhes dá meios e esperança de dominação, aqueles que Hume classificaria como vivendo em pobreza degradante (*slaving poor*) são excessivamente dependentes dos recursos dos mais abastados. Logo, as paixões políticas dos primeiros se inclinariam principalmente à dominação, enquanto as dos segundos, à não dominação, ainda que de uma forma desordenada. Ora, a classe intermediária

crescimento das capacidades econômicas, culturais e psíquicas”. Cf. POCKOCK, J.G.A, *op. cit.*, p. 122.

³²⁴ Cf. a discussão sobre o papel da conversação, polidez e publicações em PHILLIPSON, N., *op. cit.*, cap. 2 (Politics, Politeness and Men of Letters”).

³²⁵ *Ensaio a, Do refinamento nas artes*, p. 217, grifos meus.

seria *suficientemente* independente dos grandes (*great*) para não precisar submeter-se à sua dominação, mas também seria *insuficientemente* independente dos pobres (*slaving poor*) e dos seus iguais para ter esperança de dominá-los. Logo, suas paixões políticas estariam voltadas não apenas à *manutenção* da sua liberdade em relação aos grandes, como também, por serem dotados de propriedade e de parte da riqueza móvel e efêmera que estava nascendo no século XVIII, buscariam o regramento desta liberdade em um quadro de leis equânimes que os protegessem dos anseios de liberdade irregular³²⁶ dos mais pobres. Se para Hume “a política considera os homens enquanto unidos em sociedade e *dependentes* uns dos outros”³²⁷, resta que a posição desta camada intermediária a colocaria no justo meio entre a independência excessiva e a dependência excessiva: uma posição vantajosa para o estabelecimento de uma sociedade política estável e livre.

Além disso, esses homens seriam constitutivamente moderados nas suas paixões políticas: “os abastados estão imersos demais em prazer, e os pobres estão ocupados demais em suprir as necessidades da vida para poderem dar ouvidos à calma voz da razão”³²⁸. Se existe um estrato de homens mais adequado a práticas reguladas por leis gerais e inflexíveis, este é certamente, para Hume, o intermediário. É em parte considerável ao seu surgimento e ganho de respeito na sociedade, portanto, que deve ser creditado o estabelecimento de instituições civis capazes de manter um espaço de liberdade civil garantido por “leis, ordem, polícia, disciplina”³²⁹.

3.3 – Um plano regular de liberdade

Ao analisar as liberdades presentes na Inglaterra após a ascensão da casa de Hanover ao trono, definida em 1701 pelo Decreto do Estabelecimento,

³²⁶ Anseios estes que seriam próximos à busca da liberdade licenciosa dos anglo-saxões (*History*, I, p. 168), e que poderiam ser refletidos também na busca pela igualdade estrita de propriedade dos *Diggers* (ou *True Whigs*), os quais Hume, como já mencionado anteriormente, considerava “fanáticos políticos que brotaram da espécie religiosa” (*IPM*, III, ii, pp. 254-257).

³²⁷ *Tratado, Introdução*, p. 21, grifos meus.

³²⁸ *Ibid.*, Da condição mediana de vida, p. 233.

³²⁹ *Ensaio a, Do refinamento nas artes*, p. 213.

Hume diz no seu ensaio *Da sucessão protestante*, publicado em 1752 junto aos *Discursos Políticos*, que

A história desta ilha mostra de maneira evidente que durante cerca de mais de dois séculos os privilégios do povo têm aumentado constantemente, devido à divisão das terras da Igreja, à alienação das propriedades dos barões, ao progresso do comércio e, acima de tudo, à nossa situação privilegiada, que durante muito tempo nos assegurou uma segurança suficiente, sem ser preciso um exército permanente.³³⁰

De fato, além da maior segurança da propriedade fundiária e do conseguinte desenvolvimento do comércio, a insularidade britânica contribuiu por muito tempo para a manutenção da integridade do território sem a necessidade de se recorrer a exércitos permanentes (*standing armies*), os quais Hume, afiliando-se neste ponto a uma longa tradição republicana³³¹, considera perniciosos à manutenção da liberdade civil³³². Aqui Hume se distancia de escritores próximos ao *establishment Whig* de seu tempo, como Daniel Defoe³³³, que viam a adoção de exércitos permanentes como uma consequência natural do processo de especialização social propalado pela divisão do trabalho e pelo crescente poder financeiro à disposição do governo inglês desde a criação do Banco da Inglaterra e do estabelecimento do crédito público como forma de financiamento de expansão militar, comercial e colonial³³⁴. Para Defoe, um exército permanente seria facilmente controlável desde que o Parlamento comandasse o seu pagamento, mantendo-o assim longe do arbítrio do monarca. Já Hume tem sempre presente em mente a imagem da tirania de Cromwell, possibilitada, na sua opinião, pelo Exército

³³⁰ *Ensaio b, Da sucessão protestante*, p. 431.

³³¹ Esta tradição não é uniforme. Mas, de modo geral, autores republicanos clássicos e modernos, como o escocês Andrew Fletcher, cujo “Discurso sobre o Governo em relação a Milícias” teve considerável influência no pensamento político de filósofos do Iluminismo Escocês, eram contrários aos exércitos permanentes. O discurso de Fletcher tem como um dos seus principais objetivos criticar a instituição de exércitos permanentes, cuja existência constituiria um perigo permanente de supressão das liberdades pelo uso indevido da sua força por monarcas com inclinações absolutistas. O exemplo histórico principal deste uso é o da monarquia francesa.

³³² Cf. *Essays, Of public credit*, p. 363.

³³³ Cf. POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*. Op. cit., p. 434.

³³⁴ Walter Bagehot nos conta que o Banco da Inglaterra, na sua origem, “era não apenas uma companhia financeira, mas uma companhia financeira *Whig*. Ela foi fundada por um governo *Whig* desesperado por dinheiro, e suportada pela ‘City’ porque a ‘City’ era *Whig*”. Cf. BAGEHOT, Walter. *Lombard Street: A Description of the Money Market*. London: Henry S. King & Co., 1873, p. 92.

Novo (*New Model Army*), que fora comissionado inicialmente pelo próprio Parlamento para as guerras civis inglesas. Além disso, considera preocupante o aumento constante da dívida pública necessária para financiar as guerras continentais que se assomaram desde a ascensão de Guilherme III (1650-1702)³³⁵.

Apesar da futura instalação de exércitos permanentes, o movimento supracitado de aumento das liberdades do povo levou progressivamente à instauração de uma constituição política propícia a práticas regulares de liberdade civil. Ainda no reinado de Isabel I, no momento onde este movimento começou a ganhar força, o regime de prerrogativas reais, a submissão do Parlamento, e a presença ainda incipiente do comércio e da propriedade dos comuns faziam com que o regime inglês estivesse *de fato* muito mais próximo de uma monarquia simples de tipo continental do que de um regime misto com Parlamento independente³³⁶ e liberdades estabelecidas por leis gerais. Não faria muito sentido, portanto, condenar especificamente os Stuarts, ou Carlos I, por inovação constitucional nas suas práticas arbitrárias:

A casa Tudor, e depois dela a casa Stuart, exerceu apenas as prerrogativas que já tinham sido proclamadas e exercidas pelos Plantagenetas. De aspecto algum da sua autoridade se pode dizer que tenha sido uma inovação. A única diferença é talvez que os antigos reis só exerciam esses poderes espaçadamente, não podendo, devido à oposição dos seus barões, transformá-los em regra fixa de administração.³³⁷

A aclamação generalizada dos autores *Whig* e dos integrantes do *Country Party* de seu tempo sobre os abusos de prerrogativas por parte dos Stuarts ganhou tal unanimidade que Hume considerava necessário moderá-la por meio de um exame imparcial do reinado anterior. Diz ele que,

O partido entre nós, que se distinguiu por sua adesão à liberdade e ao governo popular há muito tem sido indulgente com seus preconceitos contra a estípe sucessiva de príncipes [Os Stuarts], ao dispensar panegíricos desmesurados à virtude e à sabedoria de Isabel. Eles têm sido inclusive tão extremamente ignorantes sobre as transações deste reino, ao ponto de elogiá-la por uma qualidade que, de todas outras, era

³³⁵ A este respeito, cf. Ensaio b, *Sobre a Crédito Público*.

³³⁶ Sobre a controvérsia a respeito da independência do Parlamento em relação à coroa, Robert Walpole e ministros, Cf. o ensaio *Da independência do parlamento* (Ensaio b, p. 47).

³³⁷ Ensaio b., p. 424.

a que menos possuía; a de uma afetuosa consideração pela constituição, e uma preocupação com as liberdades e privilégios de seu povo.³³⁸

Muito diferente desta imagem, Hume nos mostra que, entre a queda dos grandes barões e a ascendência dos comuns, abriu-se espaço para a consolidação de uma autoridade com maior capacidade de centralização na Inglaterra, e que, neste íterim, ela se afirmou de modo constantemente arbitrário, e isso em grande parte por ainda ser um poder instável, destituído de receitas suficientes para governar de modo menos violento.

No âmbito da liberdade pessoal, apesar da eliminação progressiva da servidão, diversas práticas ainda cobravam um pesado imposto da população. Assim, nota-se que em meio à insuficiência das milícias e à ausência dos recursos necessários para a manutenção de um exército profissional (como aconteceria no século XVIII), a autoridade central vê-se obrigada a voltar-se ao recrutamento forçado, exigindo que a população preste diretamente, e de forma impositiva, o que o maior desenvolvimento do comércio e do luxo forneceria de modo *indireto*:

O poder de recrutar de modo forçado [*pressing*], tanto para serviços de mar quanto de terra, qualquer pessoa para aceitar qualquer cargo, não importa quão baixo e inadequado para ela, era outra prerrogativa totalmente incompatível com a liberdade [...] O governo da Inglaterra, durante aquela época, tinha, neste respeito, alguma semelhança com o governo turco atual: o soberano detinha todos os poderes, exceto o de impor taxas: e em ambos países essa limitação, sem o suporte de outros privilégios, torna-se consideravelmente prejudicial para o povo.³³⁹

A dificuldade em adquirir maiores receitas por meio de impostos mostra-se prejudicial para o próprio comércio que torna possível aumentá-las. Se, no surgimento das artes, a introdução de corporações e guildas com privilégios especiais foi frutífera para protegê-las do arbítrio da nobreza; num momento subsequente foram criados e multiplicados privilégios comerciais como forma de arrecadação em substituição a impostos regulares. Como é recorrente na interpretação histórica humiana, o que primeiro se apresenta como causa de

³³⁸ *History*, IV, p. 353.

³³⁹ *History*, IV, p. 360.

liberdade pode, com a mudança de circunstâncias, tornar-se lesivo a ela. Assim, na avaliação de Hume, a incapacidade de taxaço

[...] na Inglaterra levou a rainha a erguer monopólios e garantir patentes de comércio exclusivo: uma invenção tão perniciosa que, tivesse sido continuada por uma quantidade razoável de tempo no ritmo em que era promovida, a Inglaterra, sede de riquezas, artes e comércio, conteria no presente tanta indústria como o Marrocos ou a costa berbere.³⁴⁰

O recolhimento de taxas sobre volume e peso (*tonnage and poundage*), cuja cobrança pela coroa sem autorização do Parlamento seria no futuro uma das queixas diretamente conducentes às guerras civis inglesas, era assim realizada sem maior consequência. As prerrogativas eram exercidas imperiosamente, por meio de instituições que, se eram de direito incompatíveis com as antigas liberdades dos ingleses inscritas nas suas leis comuns, mostravam-se como sendo práticas estabelecidas e mesmo inerentes à parte monárquica que prevalecia na sua constituição:

Um dos mais antigos e mais estabelecidos instrumentos de poder era a corte da Câmara Estrela [*Star Chamber*], que possuía uma autoridade ilimitada de multar, aprisionar e infligir punições corporais, cuja jurisdição estava fora do alcance do direito comum [*common law*] e se estendia a todos tipos de ofensa, desacatos e desordem [...] Basta apenas esta corte em qualquer governo para colocar um fim a todo plano regular, legal e exato de liberdade.³⁴¹

Se antes as liberdades pessoais eram ameaçadas em menor compasso pela aristocracia, na visão de Hume, de forma mais opressiva; agora, junto à maior concentração da autoridade civil, seguiu-se também a centralização da arbitrariedade. Como, no entanto, esta autoridade ainda não era dotada de receitas suficientes, mostrava-se incapaz de realizar suas atividades de modo mais *indireto* e suave. O Parlamento, que naturalmente seria visto como um contrapeso a estas práticas, apesar de ensaiar alguns confrontos, era completamente subserviente:

O Parlamento pretendia exercer o direito de promulgar leis, assim como de conceder subsídio; mas esse privilégio era,

³⁴⁰ *Ibid.*, pp. 360-361.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 356.

durante esta época, ainda mais insignificante que o outro [...] em realidade, a coroa possuía poder legislativo integral por meio de proclamações que podiam afetar qualquer assunto, mesmo os da maior importância, e a Câmara Estrela as executava mais rigorosamente do que as próprias leis.³⁴²

Nestas circunstâncias, é difícil imaginar que já estavam em curso as causas que depois determinariam o regramento de uma autoridade tão arbitrária. No entanto, como procurei mostrar nas seções anteriores, elas ganham vida na sociedade por meio de um longo processo de aprendizado, de alteração de costumes e de expansão da atividade humana. No século XVII, apareceriam em toda a sua força, e agora com a chama alimentada pelo entusiasmo religioso, que incendiou o reino em duas guerras civis, e depois ajudou a limitar os poderes da coroa por meio de um Parlamento independente e de leis protegidas contra prerrogativas reais. Mas esta dissertação não entrará neste terreno inflamado. No que segue, me limitarei, no encalço de Hume, a traçar os efeitos decisivos destas causas gerais sobre o surgimento daquilo que ele chamará de plano regular de liberdade (*regular plan of liberty*).

A progressão das artes práticas e do comércio, tornada possível pelo estabelecimento de repúblicas bárbaras, movida pela obstinação da avidez humana, assegurada pela solidificação da propriedade, regulada pela transmissão de leis, aguçada pela emulação entre as nações e estendida pela difusão da liberdade pessoal: eis parte da estória que foi contada até aqui. O que permite, no entanto, que estes elementos emergjam para tornar a autoridade um artifício de operação mais regrada? A resposta é simples: as pessoas que deles se beneficiaram. Hume nos conta que,

Depois que o poder de alienações e o aumento do comércio tinha lançado a balança da propriedade nas mãos dos comuns, a situação dos negócios e as disposições dos homens tornaram-se suscetíveis de um plano mais regular de liberdade [...] tão logo os comuns se recobraram da sua letargia, eles pareceram ter surpreendido-se com o perigo [representado pela coroa], e tomaram a determinação de garantir sua liberdade com barreiras mais firmes do que aquelas que os seus ancestrais lhes haviam proporcionado.³⁴³

³⁴² *History*, IV, p. 363.

³⁴³ *History*, V, p. 40.

Muitas dessas barreiras já estavam promulgadas em leis e não precisavam ser propriamente criadas, mas sim garantidas. Isto, no entanto, seria impossível sem a ascensão deste estrato intermediário de homens, cujo interesse parcial naturalmente se identificava com leis de interesse geral. Assim, aumentando em número e distinção, estes homens se apoderaram do Parlamento, usando-o como instrumento das suas aspirações³⁴⁴. Em consonância com o Parlamento, as opiniões da sociedade, ou seja, a própria sustentação da autoridade civil, pôde mover-se de noções de obediência passiva em direção a ideais de consentimento como a base da autoridade. A pequena nobreza (*gentry*), aproveitando-se do progresso do comércio, aplicou-se com maior desvelo à administração das suas terras. De modo que

A sua riqueza, acumulada durante estadia doméstica, tornou-os independentes. A sua *influência*, adquirida por meio de hospitalidade, os tornou formidável. Eles recusavam-se a ser guiados pela corte: eles não podiam ser conduzidos: e assim o sistema de governo inglês recebeu uma total e repentina alteração no curso de menos de quarenta anos.³⁴⁵

Os métodos mais violentos de arrecadação da coroa passaram a ser combatidos ou se tornaram ineficazes, de modo que “o soberano perdeu aquela independência de arrecadação por meio da qual ele conseguia subsistir sem suplementos do Parlamento”³⁴⁶. Deste modo, inverteu-se a situação de vantagem que a autoridade central adquirira entre a diminuição de poder da alta nobreza e a ascensão dos comuns: a eminência destes cresceu em comparação ao poder real. Os princípios de regulação da autoridade civil, portanto, deveriam ser fixados de acordo com uma das duas partes da constituição. Estando, no entender de Hume, toda constituição política em contínua flutuação³⁴⁷, não poderia ser diferente a nação inglesa: sua constituição progrediu de uma condição anárquica (constituição anglo-saxã), passou por uma fase de fragmentação (constituição feudal), unificou-se com a consolidação da autoridade central (constituição absolutista dos Tudors) e, num

³⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 42.

³⁴⁵ *I History*, V, p. 134, grifos meus.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 137.

³⁴⁷ Cf. *History*, IV, p. 355, n. 1.

momento seguinte, tornou-se necessário decidir como este poder seria regulado:

Era necessário determinar uma escolha: ou abandonar por inteiro os privilégios do povo, ou assegurá-los por meio de barreiras mais firmes e precisas do que a constituição tinha até então lhes proporcionado. Neste dilema, homens de tão grande aspiração e tão independente fortuna não poderiam deliberar por muito tempo: eles audazmente abraçaram o lado da liberdade, e decidiram não conceder mais suplementos ao seu príncipe sem extrair concessões em favor da liberdade civil.³⁴⁸

O procedimento, no entanto, era coberto sob as vestes de um retorno às antigas liberdades garantidas, diziam, pela constituição da Inglaterra. O que Hume nos conta é que, ao menos desde a Carta Magna, os estatutos de liberdade pessoal já eram previstos em lei. No entanto, as instituições que *de fato* comandavam a constituição inglesa não as asseguravam³⁴⁹, e isso por que, até o momento em questão, ainda não tinham sido desenvolvidas as condições gerais necessárias para isto. Uma vez que estas tenham sido postas, torna-se necessário alterar as instituições reinantes. Na falta de um método mediado e pacífico para resolver uma diferença tão substancial, resta apenas recorrer à violência direta das armas. Neste percurso,

Nenhum povo pode ter passado por uma mudança de costumes tão repentina e inteira do que a nação inglesa neste período [...] A violência dos partidos ingleses excedeu a tudo que podemos imaginar: tivessem eles continuado por mais tempo, haveria justo motivo para temer todos os horrores dos antigos massacres e proscricções.³⁵⁰

Assim, se a progressão do comércio, o refinamento nas artes e inúmeros eventos já haviam contribuído para alterar os costumes, a violência das guerras civis radicalizou a mudança e abriu caminho para uma verdadeira inovação na constituição inglesa, que começou a *de fato* garantir, com base em leis gerais e inflexíveis, aquele espaço de liberdade civil composto por propriedade e liberdade pessoal do arbítrio da autoridade; um espaço adquirido com a concorrência de inúmeros acasos, mas balizado por causas gerais observáveis

³⁴⁸ *History*, V, p. 160.

³⁴⁹ *Ibid.* p. 196-197.

³⁵⁰ *History*, VI, p. 141.

na experiência das sociedades, e obstinadas na sua atuação a partir das paixões humanas.

Finalmente pode Hume afirmar:

A revolução forma uma nova época na constituição; e foi provavelmente acompanhada de consequências mais vantajosas para o povo, do que a sua mera libertação de uma administração de exceção [...] pode ser justamente afirmado, sem nenhum perigo de exagero, que nós, nesta ilha, temos desfrutado desde então, se não o melhor sistema de governo, ao menos o mais completo sistema de liberdade que jamais foi conhecido pela humanidade.³⁵¹

É importante frisar que este “sistema de liberdade” estava assentado num “sistema de governo” que Hume considera estar longe de ser o melhor. Ao longo da sua vida o otimismo que transparece nestas linhas da *História da Inglaterra* foi cedendo a um ceticismo cada vez maior em relação ao futuro da constituição. Hume tem sérias dúvidas sobre sua sustentabilidade a longo prazo, considerando que a moderna liberdade usufruída pelos ingleses se erguia sobre bases frágeis que eram incompreendidas pela própria camada da população responsável por instaurá-la. Nicholas Phillipson nos diz que a nova constituição inglesa

[...] era fruto do trabalho de um partido de zelotes puritanos cujas mentes tinham sido moldadas pelas circunstâncias particulares da sua época, e que tinham limitada compreensão das consequências das suas ações. Longe de ser a melhor das constituições para manter um governo, ela era perfeitamente projetada para encorajar incompreensão e conflito. Apenas a maior prudência da parte da Coroa e dos Comuns garantiria a sua sobrevivência.³⁵²

Ao lermos atentamente o ensaio *Que a política pode ser reduzida a uma ciência*, logo vemos que Hume, talvez propositalmente, deixa de enunciar algo que seria claro para todo observador político da Inglaterra do século XVIII: trata-se de um regime que incorpora elementos de cada uma das formas de governo declaradas como sendo as melhores nas suas modalidades, e cujos panegiristas louvariam como sendo a tradução moderna do ideal polibiano de regime misto.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 531.

³⁵² PHILLIPSON, N. *Op. cit.*, p. 84.

Hume não partilha deste entusiasmo. No seu ensaio *Sobre a independência do parlamento*, critica a posição de integrantes do *Country Party*, como o primeiro visconde de Bolingbroke (1678-1751), que acusava a administração de Robert Walpole (1676-1745) de, em conluio com o poder de barganha e oferecimento de cargos da coroa, corromper a constituição inglesa, tornando o Parlamento, portanto tanto os lordes como principalmente os comuns, dependentes do rei e ministros.

O regime misto inglês, entende Hume, mesmo após a Revolução Gloriosa (1688) e a Convenção do Parlamento (1689), não era dotado de divisão de poder suficientemente estável e delimitada que permitisse o funcionamento regular das suas partes sem que a coroa influísse diretamente no parlamento. A ascensão dos comuns, confirmada no controle do poder legislativo e no poder de conceder verbas à coroa, tornou necessário que esta buscasse influenciá-los, uma vez que o exercício do executivo necessariamente incorria em grandes despesas³⁵³. Ou seja: a própria corrupção seria necessária para a manutenção da constituição surgida após a Revolução, caso contrário o regime acabaria por deixar de ser misto, tornando-se uma república pura. Isso acabou por fazer surgir o “primeiro” primeiro-ministro inglês (Robert Walpole), cuja dominância, entre outros motivos, se assentava na união com a coroa.

Portanto, o regime inglês estaria longe de se basear em uma antiga constituição nascida no passado saxão, renovada na Revolução e idealizada como balanceada e garantidora da liberdade dos ingleses³⁵⁴, e isto estaria patente no risco que ele corria de, apesar da ascendência dos comuns, ser subvertido por disputas partidárias, pelo poder de influência da coroa e pelo abuso do crédito público³⁵⁵.

³⁵³ *Essays, Of the independency of parliament*, pp. 44-45.

³⁵⁴ Cf. *History*, IV, p. 355. Cf. também KRAMNICK, Isaac. *Bolingbroke and his Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992, p. 27.

³⁵⁵ Hume observa com alarme o abuso do crédito público, considerando o seu poder de redirecionar a riqueza nacional para o *monied interest*, *stockjobbers* e *financiers* em geral, empobrecendo *freeholders* e a camada média da população, esteio da liberdade inglesa. Eleições seriam tomadas por subornos e corrupção, e por fim a constituição seria subvertida pela ascensão de um rei tornado déspota ou então pela conquista de algum inimigo exterior se aproveitando da fraqueza pública. Cf. *Essays, Of public credit*.

Apesar de reconhecer as liberdades inauditas vividas na Inglaterra, especialmente a de imprensa, como sendo efeito de um regime misto que canalizava o *ciúme* das partes que exerciam diretamente o poder uma em direção à outra, proporcionando assim uma autoridade mais leve sobre a população, e fazendo com que o Parlamento apoiasse tais liberdades como proteção contra a coroa e os ministros³⁵⁶; apesar disso, Hume considera que regimes mistos não são suficientemente regulares e não podem ter esferas de poder tão bem delimitadas a ponto de garantir estabilidade frente a excessos das partes constituintes. Tais regimes dividiriam a constituição em partes desiguais que seguem princípios diferentes:

Em repúblicas puras, onde a autoridade é distribuída entre diversas assembleias ou senados, as restrições e controles são mais regulares na sua operação; porque os membros dessas numerosas assembleias podem ser presumidos como sendo sempre iguais em capacidade e virtude; e é apenas o seu número, riqueza ou autoridade que entram em consideração. Mas uma monarquia limitada não admite tal estabilidade; e nem é possível assinalar à coroa um grau determinado de poder que forme, não importa quem o detenha, uma contrabalanço apropriado às outras partes da constituição.³⁵⁷

Ao avaliar a organização da autoridade política, Hume considera ser preciso levar sempre em conta a parcialidade das paixões humanas, que na disputa política acabam por cegar-se em conflitos facciosos, desconsiderando fins públicos³⁵⁸. Neste ponto, a um analista menos atento às minúcias da política inglesa, poderia parecer que a constituição inglesa, forjada nos longos conflitos do século XVII, teria atingido a moderação necessária para que seus diferentes elementos proporcionassem uma liberdade civil duradoura a seus cidadãos, atingido assim o balanço propugnado por Montesquieu: “Para que não se possa abusar do poder, é necessário que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder”³⁵⁹. Se, de fato, o *ciúme* entre as partes constituintes do poder político inglês contrabalançava suas ações, resta que, para Hume, isto era resultado de um processo que não havia sido sistematizado e estabilizado por uma dose salutar de reflexão. Mas,

³⁵⁶ *Ibid.*, *Of the liberty of the press*.

³⁵⁷ *Ibid.*, *Of the independency of parliament*, p.46.

³⁵⁸ Cf. *Essays, Of the independency of parliament*, p. 43.

³⁵⁹ MONTESQUIEU. *Op. cit.*, liv. XI, cap. 4, p. 395.

Não se passa a mesma coisa com formas de governo assim como em outras invenções humanas, onde uma máquina antiga pode ser rejeitada se descobrimos outra mais acurada e cômoda, ou quando testes podem seguramente ser feitos, ainda que o sucesso seja duvidoso.³⁶⁰

Assim, na impossibilidade ou imprudência de se refundar uma constituição operante e *de fato* garantidora de liberdade e florescimento material, sob pena de se incorrer em guerras civis ou ainda de se cair numa tirania, resta aprimorar aquilo que foi herdado. É preciso cuidar para que as suas inconsistências não sejam de tal modo aprofundadas e antagonizadas que levem à subversão da ordem estabelecida e ao fim de uma liberdade civil resultante de um processo civilizatório tão complexo quanto imprevisto.

³⁶⁰ *Essays, Idea of a perfect commonwealth*, p. 512.

Conclusão

Tendo percorrido o caminho que se iniciou com a descrição da autoridade civil a partir da perspectiva de uma história natural da sociedade, cheguei ao destino de um exemplo histórico daquilo que Hume considerava ser um governo aperfeiçoado para o seu tempo. O critério de aperfeiçoamento deste governo, vale a pena lembrar o título da dissertação, é a sua capacidade de possibilitar o *florescimento* da sociedade humana. Mas em que acredita Hume consistir o florescimento que o governo deve auxiliar a ser criado? Indissociável desta pergunta: quais são as funções comportadas pela natureza do governo que melhor servem a este fim? E quais são, em retrospectiva, as causas gerais observadas que tornaram possível ao governo cumprir esse papel do melhor modo e de acordo com as possibilidades inscritas na sua natureza?

Se foi a partir dessas três questões, feitas nesta ordem, que surgiu a ideia geral desta dissertação, logo ficou claro que a investigação das respostas deveria seguir uma sequência diversa. Para responder à primeira pergunta, era necessário primeiro determinar a natureza e a operação do governo. O que é o governo para Hume? O que ele faz? O que limita a sua operação? Resumindo o primeiro capítulo desta dissertação, digo que o governo é um artifício de coordenação social convencionado inicialmente para auxiliar a administração de outro artifício social, qual seja, o da propriedade e das regras de justiça que a limitam. O governo, portanto, é (i) principalmente um artifício de segundo nível voltado à manutenção das práticas de justiça, por meio da decisão, execução e punição de conflitos. Como artifício de segundo nível, também lhe cabe (ii) legislar: instituir e administrar novos artifícios que regulem as práticas sociais cujas esferas estão sob seus cuidados sem, para isso, a sociedade precisar criar novas convenções. Por fim, e esta função encaixa-se na prática legislativa, (iii) o governo é um artifício de segundo nível capaz de criar outros artifícios que regulem os seus procedimentos internos e sua constituição em geral, ou seja, ele tem capacidade de *autonomia*.

Ao mesmo tempo, para possibilitar a manutenção da justiça, ele tem funções de primeiro nível, ou seja, que não são diretamente auxiliares de outro

artifício. Trata-se, em primeiro lugar, da proteção da sociedade em conflitos externos. Em segundo lugar, da proteção da vida, integridade física e liberdade pessoal dos indivíduos desta sociedade em relação a outros integrantes. Estas duas atividades são condição de possibilidade da sua natureza de artifício segundo que se volta à administração da justiça. Por fim, e em terceiro lugar, ele tem como função complementar as atividades protegidas pelas regras de justiça, por meio de obras públicas e incentivo a determinados ofícios.

Logo vemos que, para Hume, o governo tem uma função intimamente ligada à atividade que hoje chamamos de econômica, devendo cuidar para que ela siga com exatidão as regras de justiça que a constituem; possibilitando assim que haja *fair play* no jogo econômico e ao mesmo tempo protegendo bens cujo valor vai além dele e, por fim, complementado algumas atividades que o livre jogo econômico é deficiente para realizar.

Se estas são as atividades próprias à natureza da autoridade civil, então é possível afirmar, em resposta à segunda pergunta que deu origem a esta dissertação, que o florescimento que o governo deve auxiliar a ser criado é principalmente o florescimento econômico, ou daquelas atividades relacionadas à agricultura, artes práticas, manufaturas, comércio etc. As outras atividades, como ciências e artes liberais, ficariam a cargo da própria sociedade, que não necessitaria de mediação da autoridade para realizá-las, e possivelmente teria maior sucesso agindo de modo descentralizado. Ou seja, tais atividades são realizadas pela sociedade não enquanto sociedade civil, mas enquanto sociedade no sentido mais básico que é possibilitado pelas práticas de justiça e cooperação descentralizada. Isto não impede, em princípio, que o governo assuma outras atividades, especialmente quando o desenvolvimento econômico tiver possibilitado uma maior arrecadação, e quando ficar claro que a sua atividade centralizada se mostre desejável como um complemento.

A última questão que deu ensejo a esta dissertação é justamente aquela para a qual a obtenção de respostas é a tarefa mais complexa, uma vez que necessariamente envolve investigações de múltiplas dimensões da história civil das sociedades. Economia, política, letras, ciência, direito, guerra..., todas estas e ainda outras facetas do desenvolvimento histórico devem ser exploradas. Dada a complexidade, Hume restringe sua análise às causas mais gerais da progressão das práticas sociais e que se mostram mais eficazes

sobre a maior parte das pessoas. A investigação, no entanto, tem limitações próprias à exígua experiência humana, e seus resultados podem se mostrar inadequados em condições diversas.

Um panorama resumido desta investigação nos diria que as causas e condições gerais que atuaram para que o governo conseguisse cumprir com maior sucesso o seu papel de auxílio ao florescimento social no mundo moderno teriam a seguinte dinâmica: (i) leis equitativas de justiça são efeitos necessários das primeiras repúblicas; (ii) estabelecida a autoridade civil com maior estabilidade, este corpo de leis pode ser transmitido; (iii) uma vez transmitido, e com a ajuda da emulação entre sociedades vizinhas, cria-se um ambiente propício para o desenvolvimento das artes e do comércio; (iv) estes, no entanto, dependem de uma mudança de costumes para desenvolverem-se plenamente, refinando o gosto e redirecionando a afeição por meio de atividades como as artes práticas; (v) com a sua progressão, há ganhos de liberdade pessoal e independência material que dão maior ascendência ao homem de estrato intermediário, o qual se volta a leis equitativas para proteger-se da exploração de outros indivíduos e governantes; (vi) nesta procura, este homem passa a requerer participação política para assegurar o seu espaço de liberdade, donde se torna possível instituir, enfim, um governo com base em um plano mais regular de liberdade.

O próprio caráter dinâmico desta evolução causal faz com que ela não seja de utilidade direta para a atividade política, dando apenas as condições para que determinadas práticas públicas se tornem possíveis em contextos específicos. Assim, tal evolução está muito além do controle da atividade política, a qual deverá voltar-se a práticas concernentes ao comércio, leis e às instituições políticas que os englobam *tendo como base* a evolução dessa dinâmica social.

Para Hume, constituições políticas têm grande poder causal sobre sociedades, e ele é, neste aspecto, um autor mais verdadeiramente político do que muitos dos seus contemporâneos do Iluminismo Escocês, a exemplo de Adam Ferguson e John Millar. Assim, uma investigação sobre a natureza da autoridade civil e das dinâmicas sociais que possibilitam a sua perfeição só se torna completa com a consideração de uma ciência política que determine a

constituição mais vantajosa possível dentro desta mesma dinâmica. Mas esta é uma tarefa para outra investigação.

Bibliografia

Fontes Primárias

BOLINGBROKE, Henry St. John. *Remarks on the History of England*. Reprodução Google Books disponível em <https://books.google.com.br/books?id=Ok8JAAAAQAAJ&hl=pt-PT&pg=PR1#v=onepage&q&f=false>.

BAGEHOT, Walter. *Lombard Street: A Description of the Money Market*. London: Henry S. King & Co., 1873.

CONSTANT, Benjamin. "De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes". Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819, reproduit in Benjamin Constant, *Œuvres politiques de Benjamin Constant*, Charpentier, 1874, pp. 258-286.

GROTIUS, Hugo. *The Rights of War and Peace*. Edited and with an introduction by Richard Tuck, from the edition by Jean Barbeyrac. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

HART, H.L.A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

HAYEK, F.A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University Press, 2011.

_____. *The Fatal Conceit*. Chicago: University Press, 1988.

HUME, David. *A arte de escrever e outros ensaios (morais, políticos e literários)*. Seleção Pedro Paulo Pimenta. Tradução Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Edited, with an Analytical Index, by L. A. Selby-Bigge. Second edition with text revised and variant readings by P. H. Nidditch. Oxford: University Press, 1978.

_____. *An Enquiry Concerning The Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Third Edition: with text revised and notes by P.H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1975.

_____. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução: João Paulo Monteiro, Sara Albieri e Pedro Galvão. Introdução e revisão técnica de João Paulo Monteiro. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.

_____. *Essays, Moral, Political and Literary*. Edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

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

_____. *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Foreword by William B. Todd, 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

_____. *The Letters of David Hume*. Edited by J.Y.T. Greig. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2011

_____. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Edited with an introduction and notes by Peter Laslett. Cambridge: University Press, 1988.

MANDEVILLE, Bernard. *The fable of bees*. F.B. Kaye (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

MONTESQUIEU. *De L'Esprit des Lois. Oeuvres complètes*, tome II, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Paris: Collection Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1951.

_____. *Lettres Persanes*. Paris: Gallimard, 2006.

MELON, Jean-François. *Essai Politique sur le Commerce*. Reprodução Google Books disponível em https://books.google.fr/books?id=du05WdiTF-8C&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=falseem.

PUFENDORF, Samuel von. *De iure naturae et gentium* (Le Droit de la Nature et des Gens). Tradução de J. Barbeyrac. Basle, 1732.

Fontes Secundárias

AMO, Yasuoh. The ancient-modern controversy in the Scottish Enlightenment. In: (eds.) Tatsua Sakamoto and Hideo Tanaka, *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. London and New York: Routledge, 2014, pp. 69-85.

ARAÚJO, Cícero R.R., *A Teoria Humeana das Virtudes e o Contexto Jusnaturalista*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

ÁRDAL, Páll. *Passion and value in Hume's Treatise*. Edinburgh: University Press, 1966.

BOYD, Richard. Manners and Morals: David Hume on Civility, Commerce, and the Social Construction of Difference. In: (eds.) Carl Wennerlind and Margaret Schabas, *David Hume's Political Economy*. London and New York: Routledge, 2008, (pp.223-242).

BAIER, Annette. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

_____. Moral Sentiments, and the Difference They Make. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 69, 1995.

CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: ed. UNICAMP, 1994.

CHENEY, Paul. Constitution and economy in David Hume's enlightenment. In: (eds.) Carl Wennerlind and Margaret Schabas, *David Hume's Political Economy*. London and New York: Routledge, 2008, pp.223-242.

DARWALL, Stephen. Motive and Obligation in Hume's Ethics. In: *Noûs*, vol. 27, n. 4 (Dec., 1993), pp. 415-448.

DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1979.

_____. Anthropologie et économie chez Hume. In: Claude Gautier (org.). *David Hume et la question de la société civile*. Paris: Press Universitaires de France, 2001 (pp. 19-47).

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. *Hume*. In: Chatêlet (org.). *História da Filosofia*, v. 4. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Tradução de Ruy Jungmann, revisão e apresentação de Renato Janine Ribeiro, v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2011.

FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: University Press, 1978.

GAUTHIER, D. David Hume, Contractarian. In: *The Philosophical Review*, v. 88, n. 1 (Jan., 1979), pp. 3-38.

GAUTIER, Claude. *Hume et les savoirs de l'histoire*. Paris: Vrin, 2005.

HAAKONSSSEN, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HILL, Christopher. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. Penguin Books: London, 1991

HIRSCHMAN, A. O. *The Passions and the Interest: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton: University Press, 1977

JALLÉ, Éléonore L. De la "condition inculte" des hommes à la perfection de la société civile. In: Claude Gautier (org.). *David Hume et la question de la société civile*. Paris: Press Universitaires de France, 2001. pp. 49-79.

KRAMNICK, Isaac. *Bolingbroke and his Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992

KUNTZ, Rolf. Hume: A Teoria Social como Sistema. In: *Kriterion*, n. 124, dez. 2011, pp. 457-490, p. 485.

LIVINGSTONE, Donald. Hume's Historical Conception of Liberty. In: N. Capaldi and D.W. Livingstone (eds.). *Liberty in Hume's History of England*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 105-153.

_____. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.

MOSSNER, Ernest Campbell. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

PHILLIPSON, Nicholas. *David Hume: The Philosopher as Historian*. New Haven, CT: Yale University Press, 2012.

POCOCK, J.G.A. *Barbarism and Religion: Narratives of Civil Government*, vol. 2. Cambridge: University Press, 2001.

_____. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*. Princeton: University Press, 1975.

_____. The mobility of property and the rise of eighteenth-century sociology. In: *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: University Press, 1985, pp. 103-123.

RAYNAUD, Philippe. *La Politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*. Paris: Gallimard, 2013.

SMITH, Norman K. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan, 1941.

STEWART, John B. *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton: University Press, 1992

SUZUKI, Márcio. A Aposta na Filosofia. *In: Kriterion*, n. 124, dez. 2011, pp. 307-330.