
A JUSTIÇA EMPIRISTA SEGUNDO DAVID HUME

Silvia Regina da Silva Costa¹

*“a instauração da justiça torna-se necessária para denunciar as contradições: a vida social é necessária para amenizar as deficiências de nossa natureza, mas ela não é espontânea, fácil, porque o primeiro movimento das nossas afecções e das paixões não se dirige à vida social, mas à nós mesmos. A justiça intervém assim como um artifício ou como uma convenção que os homens fazem entre eles.”*CHIRPAZ, François. Hume et le procès de la métaphysique.

Muito embora a filosofia de Hume pertença ao século XVIII, é bem difícil que as suas colocações e conclusões possam ser interpretadas a partir de um panorama histórico geral que as compreendesse e tornasse, por via de consequência, compreensível.

É certo que a história não é algo que possa explicar filosofias, porque a filosofia, em sua definição mais exata, é alguma coisa que excede o seu tempo, construindo novos horizontes, fazendo a

¹ Doutoranda em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, advogada e membro da *Hume Society*.

própria história ser interpretada de um outro modo. No entanto, não há como negar que a história da filosofia pretende quase sempre uma distribuição das filosofias em torno de determinadas “idéias gerais”. Isso importa na tentativa de tornar inteligível, mas de modo absolutamente inadequado, o esforço singular de pensadores que buscaram interpretar de novo e adequado as grandes questões com as quais deve lidar a filosofia. O empirismo de Hume é um dos grandes exemplos de uma “nova filosofia” do século XVIII que padeceu quase sempre de mentes capazes de fazer uma devida interpretação de seus problemas e um adequado uso dos seus conceitos.

Interpretadas a partir do racionalismo de iluminista, ressalvada a importância conferida por Kant no plano do conhecimento, as questões políticas colocadas pelo empirismo de Hume foram interpretadas como algo a que faltava um fundamento *a priori* e remetidas ao tradicionalismo e ao conservadorismo político, por conseguinte.

O problema da justiça no empirismo de Hume revela-se como grande signo dessa falta de compreensão, sobretudo ao se analisar como a justiça é concebida nos ensaios políticos, que tratam de temas afetos ao racionalismo, tais como “*o contrato original*”. As filosofias racionalistas pretendem que o contato social instituisse uma nova sociedade fundada na vontade e na igualdade, decorrendo daí uma concepção de justiça formal ou ideal que figurava como a grande finalidade decorrente da constituição do contrato social, que se ergueria para realizá-la.

Entretanto, o racionalismo não conseguiu explicar de que forma o contrato social, que a tudo funda a partir da vontade, poderia realizar uma finalidade considerada anterior ao próprio contrato, decorrendo daí uma concepção de justiça que se coloca em contradição com as exigências racionalistas de fundação autônoma

da sociedade política. Esse problema talvez esteja relacionado à influência que a ciência da natureza exerceu sobre o pensamento político do racionalismo clássico, e a própria prática de Kant revela tal problema ao considerar ao mesmo tempo *racional e imperfeito* o estado de natureza e as relações jurídicas pensadas sob sua inspiração.

Está certo que justiça formal não é a mesma coisa que justiça natural. No entanto, o jusnaturalismo moderno não fez muitas vezes mais do que confundi-las, e a própria obra de Kant revela um esforço magistral em distinguir essas duas concepções de justiça, pretendendo desfazer uma confusão que ameaçava o racionalismo político de dogmatismo. Entretanto, os próprios fundamentos necessários a tal distinção se esvaem no horizonte da filosofia prática kantiana, tornando-se puras idéias, devendo considerar-se o estado de natureza e o próprio contrato social meros indícios de razão, fatos que apontariam a necessidade de se realizar infinitamente as exigências da razão, que se tornaram *formalmente* primeiras e que deveriam, a partir de então, fundar as novas exigências políticas da modernidade. A partir disso, Kant pôde distinguir justiça natural e justiça formal, e não se pode negar que foi preciso uma grande inspiração empirista para tanto.

Dizemos que foi necessária a Kant uma inspiração empirista, pois Hume afirma a necessidade de se instituir uma sociedade política a fim de que se torne possível a administração da justiça². A justiça, pois, é concebida pelo empirismo como algo anterior ao contrato; como alguma coisa portadora de mais necessidades do que as suas disposições, já que o contrato supõe relações mútuas e estas supõem que se tenha alcançado uma adequada administração da justiça.

² HUME, David. Da origem do governo. In: _____. Ensaios políticos, morais e literários. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 193.

É um fato curioso que um pensador empirista, apontado por muitos como alguém que desferiu um golpe de morte na metafísica, conceba, como Platão, Aristóteles e o próprio Kant concederam, maior importância à justiça que às convenções humanas, ao contrato social, por exemplo. Mas o que Hume demonstra é que o empirismo não é um simples positivismo, visto que quando há de verdade empirismo, não deve ocorrer a troca de problemas pelas soluções, a cessão do conceito à opinião. A justiça, como artifício no empirismo de David Hume, permanece o grande problema político a ser pensado, advindo também daí a profunda reverência de Kant a essa filosofia, que pensou, para além do senso comum, e do bom sendo, as grandes questões do pensamento filosófico.

É preciso, pois, que se investigue como a justiça, no empirismo de Hume, é concebida como grande problema político a ser pensado, e no que a sua abordagem conceitual se distingue da transcendência e do *a priori* dos racionalistas. Tal distinção, não há dúvidas, remete ao problema dos afetos. A compreensão do que sejam os afetos renova, portanto, a perspectiva do tema abordado neste texto. Os afetos supõem que não haja senão relações, que o espírito e o mundo se constituam sempre segundo elas, e não segundo um objetivismo ou subjetivismo formal a se antepor perante as relações, que adquirem maior importância filosófica, verdadeiro antídoto do ceticismo filosófico de Hume contra o dogmatismo metafísico.

Hume inicia as suas análises sobre a justiça afirmando o caráter artificial dessa virtude. A grande proposição do *Tratado* quanto à justiça é esta que o filósofo afirma tentar defender por meio de um curto argumento contra aqueles que acreditaram poder existir para ele fundamentos naturais. Evidentemente que Hume fala contra os moralistas que o sucederam, contra os fundamentos metafísicos que os levavam a deduzir a justiça da razão e dos chamados

atributos próprios de Deus, capazes de fundar uma moralidade objetiva e uma justiça natural. Não restam dúvidas de que é contra eles que Hume introduz o subtítulo em sua obra, *“uma tentativa para introduzir o método experimental nos assuntos morais”*. Não há um livro do *Tratado* em qual tal assertiva adquira maior significação e importância do que na segunda parte do terceiro livro, que trata exatamente da justiça.

A grande proposta que prepara o combate à concepção de um moral objetiva capaz de fundar um modelo de justiça natural é apresentada no *Tratado da natureza humana* sob a forma de uma crítica ao raciocínio circular. Este foi apresentado por aqueles que defendem ser necessária uma “teoria das virtudes” para que sejam explicadas as ações virtuosas, como se “a mera consideração pela virtude de ação pudesse ser o motivo primeiro a produzir a ação e a torná-la virtuosa³”

Assim, é em face da crença em conhecimento objetivo das virtudes apregoado pelos racionalistas dogmáticos que Hume aponta a sua crítica, e contra ela Hume afirma algo que fará a glória da filosofia moral de Kant, que prosseguirá, de certo modo, a crítica humeana:

ora uma ação só pode ser virtuosa se procede de um motivo virtuoso. Um motivo virtuoso, portanto, deve anteceder a consideração pela virtude; é impossível que o motivo virtuoso e a consideração pela virtude sejam a mesma coisa.⁴

Assim, vemos que as considerações de Hume a propósito da justiça estão centradas, em um primeiro momento, na refutação de uma moral objetiva capaz de nos fazer crer em uma justiça natural. É pela consideração de que é necessária encontrar um motivo para as ações, que não seja equivalente à consideração feita a seu respeito considerando-as de modo objetivo, que Hume inicia as suas

³ Idem, *Tratado...*, op. Cit., p. 518.

⁴ *Ibidem*, p. 520.

análises sobre o problema da justiça. Muito embora este seja apenas o início, Hume já sabe de antemão que tudo dependerá disso, pois é aí, como ele próprio afirma, que reside a nossa grande dificuldade⁵

No entanto, a preocupação de Hume, ao se voltar para os motivos que veiculam a ação e a tornam compreensível, está longe de reproduzir a crença nos universais da razão que acabam por nada explicar, tendo em vista seus raciocínios circulares. Mas em estabelecer uma crítica efetivamente radical, capaz de derrubar todas as certezas do senso comum a respeito da questão, levando a uma experiência filosófica profunda. Não fosse isso, dificuldade alguma haveria a respeito da questão.

Todavia, quando um filósofo cético afirma, como Hume, após localizar onde é que se encontra o problema, haver, a partir daí, uma grande dificuldade, devemos já saber de antemão que não se admitirá a reprodução das velhas crenças sob um novo nominalismo conceitual. Como diria o filósofo francês Henri Bergson, será preciso criar conceitos “sob medida”, fazendo o pensamento evoluir. Somente o pensamento é capaz de evoluir quando deixa de reproduzir, quando perde o temor diante da falta de precursores e de imagens nas quais pudesse se amparar para que possa enfrentar as suas questões. E o que assistimos no *Tratado*, após a incisiva apresentação do problema a respeito da justiça, é um longo e detalhado desenvolvimento das suas dificuldades, é a refutação, passo a passo, de todas as velhas crenças dos homens naquilo que se refere a respeito à justiça. É como se nada existisse e já tivesse sido dito a respeito da questão pudesse ser salvo: trata-se de uma condenação, do mais amplo espectro, de todas as nossas falsas ilusões, de todas as nossas velhas crenças.

⁵ Ibidem, p. 524.

Contudo, Hume não se limita à simples afirmação de que estejamos sempre cercados de ilusões a respeito da justiça. Há, ainda, a preocupação muito mais determinante do filósofo em demonstrar como se dá a operação que torna o espírito humano incompatível com a concepção de uma justiça natural, como é que ele tem verdadeiramente necessidade de uma outra espécie de justiça ele chama por artificial apenas por contraposição à primeira. Como menciona o autor, “em outra acepção da palavra, assim como nenhum princípio da mente humana é mais natural do um senso de virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça”⁶

A crítica de Hume à metafísica tradicional em seu tempo jamais faz dele um negador dos grandes problemas – do pensamento filosófico, e ele não abre mão de buscar atingir diretamente o problema da justiça.

Assim, do problema relativo aos motivos da ação, que se constitui como instauração problemática pela qual se inicia a análise da justiça, Hume parte para o modo pela qual os motivos podem, eles mesmo, apresentar alguma inteligibilidade. Como mencionado, eles devem ser distinguidos das considerações exteriores sobre as ações, considerações estas que nada explicam a seu respeito. E se as considerações a respeito dos motivos, de sua conformidade ou não com a moral e a justiça constituem simplesmente um discurso abstrato e circular, não é também por um discurso genérico a respeito das paixões que o problema se resolve.

Com efeito, Hume afirma que tanto o interesse privado quanto o interesse público se apresentam sempre como algo que não explica, por si mesmo, os motivos capazes de fundar o caráter justo ou injusto da ação. No primeiro caso, o amor a si próprio é fonte de injustiça e violência; no segundo, o interesse público não pode

⁶ *Ibidem*, p. 522.

jamais prescindir de uma convenção artificial para o estabelecimento das regras de justiça. Ainda: as paixões gerais como o “amor à humanidade”, “independentemente de qualidade pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco” não são capazes de dar conta do problema. Isso porque “a natureza humana, ou o homem em geral pode ser objeto tanto do amor como do ódio, sendo preciso alguma outra causa que possa excitar estas paixões”.

A preocupação com os motivos ressaltada por Hume como questão central do problema relativo à justiça converge, portanto, com a afirmação de que é preciso sempre alguma outra causa para que as paixões gerais possam se estabelecer como regras de conduta. Nem o discurso racional abstrato e sequer uma afirmação voluntarista e caridosa sobre a generalidade das paixões podem dar conta do problema da justiça. Em outras palavras, nem o senso comum nem o bom senso podem nos ajudar nessa investigação. Diz Hume:

Já que nenhuma ação pode ser louvável ou condenável sem motivos ou paixões que as impulsionem e que sejam distintos desse senso da moralidade, essas paixões distintas devem ter uma grande influência sobre tal senso⁷

É importante que se ressalte que a convergência do problema dos motivos em direção à recusa das paixões gerais resulta, na filosofia de Hume, na afirmação de que é necessário, para que se dê conta do problema da justiça adequadamente, que os motivos sejam uma única e mesma coisa. Estes devem sempre se distinguir das considerações sobre a justiça das ações, assim como as paixões chamadas distintas não se confundem com as paixões gerais.

Assim, os chamados são, para Hume, as paixões concebidas singularmente, e é de sua relação com as idéias que deve tratar aquele que se dedica a investigar o problema da justiça A

⁷ Ibidem, p. 523.

convergência das questões, além de nos fazer ver que “motivos” e “singulares” são uma única e mesma coisa, abre-nos também a perspectiva de que devemos compreender qual relação entre impressões e idéias⁸ é capaz de fundar e mesmo tornar necessária uma outra concepção de justiça, aquela a que ele chama por artificial.

A preocupação de Hume com as paixões singulares, a necessidade de sua adequada compreensão para que se enfrente o problema de uma justiça artificial fazem com que ele tenha de colocar em nova perspectiva uma questão que já havia adquirido grande relevância em seu tempo: o egoísmo. Segundo ele, o egoísmo tinha até então sido alvo de muito exagero:

alguns filósofos se deleitam em fornecer sobre este aspecto da humanidade descrições tão afastadas da natureza quanto as narrativas sobre monstros que encontramos em fábulas e romance⁹

Como sempre, o método experimental aplicado aos assuntos morais busca, em sua crítica, levar em conta o peso que as fabulações, sejam elas religiosas ou metafísicas, adquirem sobre os espíritos. Segundo Hume, quando consultamos a experiência, vemos que é equivocado pensar “que os homens não sentem afeição por nada além de si mesmo”, visto que,

embora seja raro encontrar alguém que ame uma pessoa sequer mais que a si mesmo, é igualmente raro encontrar alguém em quem todos os afetos benévolos, considerados em conjunto, não superem os egoístas¹⁰

Segundo Hume, os homens se constituem passionalmente por algo que não pode ser propriamente qualificado de egoísmo, mas sim por algo que ele nomeia parcialidade. Este é um conceito

⁸ Ibidem, p. 522.

⁹ Ibidem, p. 527.

¹⁰ Ibidem, p. 529.

mais adequado às relações que mantemos com o mundo e com os outros, haja vista que egoísmo é termo que não as leva bem em consideração, muito embora suponha, por sua própria definição. Ao contrário, parcialidade é termo que compreende uma maior atenção a nós mesmo, mas que não exclui a relação que mantemos segundo as nossas paixões:

ora, é manifesto que, na estrutura original de nossa mente, nossa maior grau de atenção se dirige a nós mesmos; logo abaixo, está a atenção que dirigimos a nossos parentes e amigos; e só o mais leve grau se volta para estranhos e as pessoas que nos são indiferentes¹¹

Segundo Hume, a parcialidade ou a afeição desigual que veiculamos afeta de modo essencial as idéias que fazemos dos vícios e virtudes, fazendo com que consideremos imoral toda e qualquer transgressão significativa dos nossos graus de parcialidade, pela intensificação ou restrição¹² de nossas “afeições constituintes”. Assim, a parcialidade, muito embora se oponha ao egoísmo, é algo que não afasta os riscos que as paixões podem oferecer à existência da sociedade, “sendo tão contrária a ela quanto o mais acirrado egoísmo¹³”

Não é bem verdade que as idéias que fazemos a respeito da moral decorram de alguma coisa que nos seja exterior, mas encontram em nós mesmo, através da parcialidade, o seu modo próprio de expressão. Se os motivos da ação se distinguem do próprio caráter da ação, que nada explica a seu respeito, como afirmava Hume no início do terceiro livro do *Tratado*, isso ocorre segundo a parcialidade:

segue-se de tudo isso que nossas idéias naturais e incultas da moral em vez de remediar a parcialidade de nossos

¹¹ Ibidem, p. 529.

¹² Ibidem, p. 529.

¹³ Ibidem, p. 528.

afetos antes se conforma a esta parcialidade/ dando-lhe mais força e influência¹⁴

Disso resulta que uma concepção de justiça natural fundada em uma moral de caráter objetivo encontra-se completamente em desacordo com a natureza humana, não se configurando como alguma coisa que aponte para a necessidade de se constituir uma justa afim de regular adequadamente as relações humanas. Daí o sentido da qualificação de artificial concedida por David Hume à sua concepção de justiça, pois, se é necessária a justiça, e a o é sob a condição de invenção ou artifício capaz de fazer apenas restringir os movimentos parciais e contraditórios das paixões que impedem a constituição e manutenção da sociedade, pois o que não se pode é suplantar exteriormente o próprio veículo que faz surgir em nós uma certa idéia de justiça, ainda que de modo parcial e precário, e que tanto importará no conjunto da justiça, quando ela se tornar o que há de mais necessário e imperioso à sociedade.

Dessa constatação, decorre a precisa afirmação de Hume:

Uma vez afirmada essa convenção sobre abstinência dos bens alheios, e uma vez todos tendo adquirido uma estabilidade em suas posses, surgem imediatamente as idéias de justiça e injustiça, bem como as de propriedade, direito e obrigações. Estas últimas são absolutamente ininteligíveis sem a compreensão das primeiras. Nossa propriedade não é senão aqueles bens cuja posse constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça. Portanto, aqueles que utilizam as palavras propriedade, direito ou obrigação sem antes ter explicado a origem da justiça, ou que fazem uso daquelas para explicar esta última, estão cometendo uma falácia grosseira, mostrando-se incapazes de raciocinar sobre um fundamento sólido. A propriedade de uma pessoa é um objeto a ela relacionado; esta relação não é natural, mas moral, e fundada na justiça

¹⁴ Ibidem, p. 529.

A concepção da justiça em David Hume adquire grande relevância não apenas no *Tratado da natureza Humana*. No ensaio *Da origem do governo*, o filósofo nos apresenta que a constituição da sociedade política tem por escopo a administração da justiça, sem a qual, além de não poder haver entre os homens paz e segurança, não há sequer relações mútuas¹⁵. A sociedade política deve ser instituída, portanto, para que as relações entre os homens se tornem adequadas. Ou seja, para que eles possam dar vazão às suas paixões sem que isso implique a desagregação e a morte, sem que ocorra a própria negação das paixões e da natureza humana. Paz e ordem, antes de se apresentarem como fins últimos da justiça, constituem-se, pois, em signos que afirma a adequação das relações humanas, que supõe a satisfação das paixões e a realização da natureza humana.

Muita distância há entre tal concepção empirista da justiça como artifício e a concepção natural de justiça afirmada pelo racionalismo, que faz da paz e da ordem os objetivos últimos da justiça. Em Hume, o objetivo maior é satisfazer as paixões, já que

*em vez de abrir mão de nossos interesses próprios, ou do interesse de nossos amigos mais próximos, abstendo-nos dos bens alheios, não há melhor meio de atender a ambos que por essa convenção, porque é desse modo que mantemos a sociedade, tão necessária a seu bem estar e subsistência, como também aos nossos.*¹⁶

Junto com tal concepção inovadora da justiça como artifício que inverte o sentido da paz e da ordem não mais em fins da justiça, mas em efeitos em proveito da satisfação das paixões concebida como adequação das relações humanas, Hume dirige, no *Tratado da natureza humana*, uma crítica ao contratualismo, que está do

¹⁵ Ibidem, p. 193.

¹⁶ Ibidem, p. 530.

mesmo modo manifesta o ensaio *Do contrato original*. Neste, o filósofo afirma que o consentimento para a instituição do governo “não pode ser justificado pela história ou pela experiência, em nenhuma época ou país do mundo”¹⁷.

Com efeito, a justiça se institui artificialmente por uma convenção¹⁸. Esta não tem a forma de uma promessa, pois mesmo as promessas dependem das convenções humanas, e, se somente a constituição da sociedade política pode tornar mútuas as relações entre os homens, certo é que o consentimento não se encontra nas origens da sociedade política. Assim, se com relação à paz e à ordem, os fins tornam-se efeitos, aqui, o que era causa torna-se da mesma maneira efeito, visto que

*a convenção é apenas um senso geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressão mutuamente, e que os leva a regular a sua conduta segundo certas regras.*¹⁹

A manifestação da vontade em torno da promessa para a instituição do governo é alguma coisa que recai para o âmbito das fabulações racionais, juntamente com os fins da justiça – a paz e a ordem – assim como o exagero na análise das qualidades do egoísmo. O empirismo de Hume, ao centrar as suas análises políticas em torno do problema da justiça, inova a filosofia política do seu tempo, recusando conceitos que haviam se tornado, pelo racionalismo, um lugar comum.

Deve ser dito ainda, nesse sentido, que não é propriamente a sociedade que é vantajosa ou um valor em si mesmo, por ser fundada na educação e na cultura. Segundo Hume, apenas pelo estudo e pela reflexão os homens conseguem adquirir tal conhecimento²⁰, ou seja,

¹⁷ HUME, David. *Ensaio políticos, morais e literários*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 201.

¹⁸ Idem, *Tratado...*, op. cit., p. 530.

¹⁹ Ibidem, p. 530.

²⁰ Ibidem, p. 515.

a sociedade não se apresenta imediatamente como algo vantajoso para os homens, como pensou Hobbes, por exemplo. Trata-se de uma concepção completamente distinta da instituição da sociedade civil. Até mesmo a inexorabilidade do Estado é contestada por Hume em nome da parcialidade que manifesta a aptidão social humana.²¹

O filósofo não se cansa de demonstrar o caráter inventivo ou artificial que funda a sociedade. Os homens têm de dar conta das suas vantagens, têm de ver nela um meio adequado às suas satisfações passionais e não a imagem negativa da limitação dos seus direitos naturais e de seu egoísmo. Com efeito, diz Hume ser

*absolutamente impossível que os homens permaneçam um tempo significativo naquela condição selvagem que antecede a sociedade; ao contrário, seu primeiro estado e situação pode legitimamente ser considerado já social*²²

Tal afirmação se contrapõe tanto à exagerada qualificação do egoísmo quanto à teoria do estado de natureza, compreendida por Hume como uma “ficção filosófica que nunca teve e nunca poderia ter realidade.”²³

É por algo que Hume nomeia por *senso comum do interesse* que as idéias de justiça e injustiça surgem, após as idéias de propriedade, direito e obrigação, já que estas últimas não guardam em si qualquer inteligibilidade²⁴

²¹ Um índio não se sente muito tentado a se apossar da cabana do outro ou a roubar o seu arco, porque já possui esses mesmo 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. Estou tão longe de concordar com certos filósofos que dizem serem os homens inteiramente incapazes de viverem em uma sociedade sem governo que afirmo que os primeiros rudimentos do governo surgem de disputas entre homens não da mesma sociedade, mas de sociedades diferentes. *Ibidem*, p. 178.

²² *Ibidem*, p. 533.

²³ E também: “Esse estado de natureza, portanto, deve ser visto como uma simples ficção não muito diversa da ficção de uma Idade de Ouro, inventada pelos poetas, com a única diferença de que aquele é descrito como cheio de guerras, violência e justiça, ao passo que esta nos é pintada como a condição mais encantadora que se pode imaginar”. *Ibidem*, p. 533.

²⁴ E também: “A origem da justiça explica a da propriedade. Ambas são geradas pelo mesmo artifício. Como nosso primeiro e mais natural sentimento moral está fundado na natureza de nossas

*aqueles que utilizam as palavras propriedade, direito ou obrigação sem antes ter explicado a origem da justiça, ou que fazem uso daquelas para explicar esta última, estão cometendo uma falácia grosseira, mostrando-se incapazes de raciocinar sobre um fundamento sólido.*²⁵

Para que surjam as idéias de justiça e injustiça, e até mesmo para que se institua a sociedade civil, é necessária, pois, a reflexão de nossas paixões singulares, é preciso que a nossa parcialidade encontre pelo senso comum do interesse os modos de sua integração e satisfação comum. O senso comum do interesse revela a aptidão humana para a vida em sociedade, e é apresentado por Hume como primeira paixão geral ou impressão refletida da parcialidade capaz de estabelecer a comunidade de natureza humana, trazendo consigo as idéias ou paixões gerais que lhe são imprescindíveis.

Segundo Hume, a convenção ou o artifício que funda a justiça é equivalente ao senso comum do interesse.²⁶ Isso demonstra que o que ele nomeia por convenção, como já apontamos acima, nada tem a ver com o consentimento pela vontade, sendo, pelo contrário, uma autêntica afirmação das paixões humanas.

O senso comum do interesse, além de ser constituir como paixão ou impressão refletida no entendimento que revela a aptidão e necessidade humana para a vida em sociedade, apresenta-se também como primeira regra geral a dar início ao sistema de regras gerais que caracteriza a justiça. Em consequência disso, Hume aponta as “leis artificiais”²⁷ necessárias à sustentação da sociedade: a estabilidade da posse, a sua transferência pelo consentimento e

paixões, e dá preferência a nós e a nossos amigos sobre estranhos, é impossível que exista naturalmente algo como um direito ou uma propriedade estabelecida, enquanto as paixões opostas dos homens os impellem em direções contrárias e não são restringidas por nenhuma convenção ou acordo”. Ibidem, p. 531.

²⁵ Ibidem, p. 531.

²⁶ Ibidem, p. 538.

²⁷ Ibidem, p. 565.

o cumprimento das promessas²⁸. O senso comum do interesse que funda a justiça tem uma dupla face: dar vazão ao interesse próprio, motivo original para o estabelecimento da justiça, e também demonstrar ser essencial às sociedades, certa simpatia com o interesse público

foi, portanto, uma preocupação com o nosso próprio interesse e com o interesse público que nos fez estabelecer as leis da justiça; e nada pode ser mais certo que o fato de que não é uma relação de idéias o que nos dá essa preocupação, mas nossas impressões e sentimentos, sem os quais tudo na natureza nos seria indiferente e incapaz de nos afetar, por menos que fosse. O senso de justiça, portanto, não se funda em nossas idéias, mas em nossas impressões²⁹

Após funda a origem da justiça nas paixões humanas, segunda a extensão promovida pelo senso comum do interesse, Hume passará à tarefa de demonstrar como está contida, nesse princípio, a invenção de regras gerais de justiça. Estas serão como pressupostos não apenas da conservação, mas do desenvolvimento da própria sociedade, segunda a dinâmica afetiva da natureza humana.

A natureza humana, segundo Hume,

se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as suas ações, ou seja, os afetos e o entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem a direção deste, incapacitam o homem para a sociedade³⁰

Proseguindo, ele afirma que “as paixões humanas são vigilantes e inventivas”³¹, e os princípios de nossa estrutura e constituição são suficientes para nos guiar a um conjunto de ações ou regras gerais que caracteriza a justiça³². A questão relativa à

²⁸ Ibidem, p. 565.

²⁹ Ibidem, p. 536.

³⁰ Ibidem, p. 523.

³¹ Ibidem, p. 533.

³² Ibidem, p. 565.

instituição das regras gerais de justiça faz com que Hume retome os seus apontamentos sobre os motivos da ação que originaram as suas indagações sobre justiça no *Tratado da natureza humana*. Segundo o curso da natureza, “cada ação é um acontecimento particular e individual”, que provém de “princípios particulares e de nossa situação imediata quanto a nós mesmos e quanto ao resto do universo”³³. Decorre daí que “nenhuma ação pode ser moralmente boa ou má, a menos que haja alguma paixão nos impelindo em sua direção ou fazendo com que nos abstenhamos de realizá-la”³⁴.

A consolidação do senso comum de interesse através das regras gerais de justiça, segundo Hume, é constituído e ampliado pelo princípio da simpatia, que tem por função não apenas ressaltar a relevância do interesse público como uma reflexão do interesse privado, mas também introduzir nas regras gerais a moralidade. Devemos à simpatia a consolidação das regras gerais na forma de associação da justiça com a virtude, e da injustiça com o vício, quando então os homens têm prazer em contemplar as ações que favorecem a sociedade, sentindo um desconforto diante daquelas que lhes são contrárias³⁵

A associação das regras gerais à moralidade pelo princípio da simpatia, impõe, além da distinção entre justo e o injusto, os sentimentos de prazer e desconforto. E, além de introduzir valores às regras da justiça, o princípio da simpatia faz com que “os homens se prendam fortemente às regras gerais”, já que “freqüentemente estendemos nossas máximas além das razões que nos levaram a estabelecê-las pela primeira vez”. A simpatia é um princípio forte, ou melhor, o princípio mais indispensável à justiça. Isso porque ele é eficaz em fazer com que as nossas máximas, os motivos de nossas

³³ Ibidem, p. 570

³⁴ Ibidem, p. 571

³⁵ Ibidem, p. 572.

ações, coincidam, com o melhor aproveitamento possível, com as regras gerais que tornam a sociedade mais vantajosa, sendo indispensável para o desenvolvimento da natureza humana.

Segundo Hume, “a simpatia é um princípio muito poderoso da natureza humana, que influencia enormemente o nosso gosto do belo, que produz nosso sentimento da moralidade em todas as virtudes artificial”³⁶, “fonte do apreço que temos por todas as virtudes artificiais”³⁷. A justiça, segundo o filósofo, “só é uma virtude moral porque tem esta tendência para o bem da humanidade; e, na verdade, não é senão uma invenção artificial com esse propósito”³⁸. Como já dito, a simpatia é sem dúvida alguma considerada por David Hume como o mais importante princípio para o estabelecimento da justiça como invenção e virtude artificial.³⁹

Lendo o *Tratado da natureza humana*, veremos que ela é concebida como

*princípio que nos leva a sair de nós mesmo, proporcionando-nos tanto prazer ou desprazer ante caracteres que seja úteis ou nocivos para a sociedade quanto teríamos se eles favorecessem nosso próprio benefício ou prejuízo*⁴⁰

Tanto quanto Aristóteles, para quem a justiça “é o bem dos outros”, o princípio da simpatia faz com que a definição de justiça de Hume tenha esse mesmo sentido, à exceção de se apresentar como virtude artificial, o que ressalta, mesmo para aqueles que não são simpáticos ao empirismo, a importância da filosofia de David Hume para a investigação da justiça. Por todas as ocorrências e recorrências contidas na obra desse filósofo, podemos afirmar que

³⁶ Ibidem, p. 617.

³⁷ Ibidem, p. 617.

³⁸ Ibidem, p. 590.

³⁹ “Ora, só temos essa consideração ampla pela sociedade em virtude da simpatia”. Ibidem, p. 572.

⁴⁰ Ibidem, p. 618.

a justiça é o que há de mais essencial à conservação e à evolução da natureza humana, tema ao qual o filósofo centrou todo o seu interesse e a sua obra.

BIBLIOGRAFIA

- HYER, A. J. *Hume*. Madrid: Alianza, 1988.
- BREHIER, Émile. *História de La filosofia*. Madrid: Tecnos, 1988.
- BOUVERESSE, Renée. *L'empirisme Anglais*. Paris: Puf, 1997.
- CARVALHO, Saulo Costa de. *A imaginação impessoal*. In: revista de estudos transdisciplinares. Rio de Janeiro, nº 1 – agosto, 2002.
- CARRIVE, Paulete. *La pensée Politique anglaise de Hocker a Hume*. Paris: Puf, 1994.
- CHIRPAZ, François. *Hume e Le procès de la metaphysique*. Paris: Beauchesme, 1989.
- CLÉRO, Jean-Pierre. *Hume*. Paris: Vrin, 1998.
- FARAGO, France. *La justice*. Paris: Armanda Colin, 2002.
- GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Pequena introdução à filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2001.
- _____, David. *Traité de la nature humain*. Paris: Aubier, 1973.
- _____, David. *Enquête sur l'entendement humain*. Paris: Aubier, 1947.
- _____, David. *Abregé du traité de la nature humain*. Paris: Aubier, 1971.
- _____, David. *Ensaio políticos*. Madrid: CEC, 1982.
- _____, David. *De la tragédia e outros ensayos sobre el gusto*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- _____, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNICAMP, 1995.
- JALLÉ, Eleonore de. *Hume et la régulation morale*. Paris: Puf, 1999.
- MALHERBE, Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*.
- MARTINEZ, José. *Hume*. Madrid: onto, 1996.

