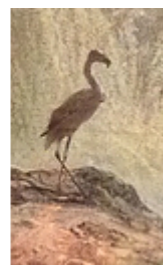


issn: 2176-5960

Προμηθεύς

journal of philosophy

n. 40 September - December 22



OS IMPACTOS DO CETICISMO MORAL DE MANDEVILLE NA FILOSOFIA MORAL DE HUME

Juliane da Mota Santos¹

RESUMO: Ao posicionar-se no debate acerca dos fundamentos da moral, David Hume desenvolve uma concepção da moralidade segundo a qual esta diria respeito a ações e sentimentos desinteressados, que, frequentemente, relacionam-se diretamente com o interesse público. Nesse sentido, Hume mostra-se um crítico ferrenho de Bernard Mandeville, que teria defendido que a moralidade teria por base uma natureza humana governada apenas pelo amor próprio e pela vaidade. Ainda assim, não se pode perder de vista que os dois autores parecem se aproximar no que diz respeito à origem da justiça e, por extensão, da sociedade tal como a conhecem. Isso porque ambos consideram que as regras sociais teriam surgido a partir da necessidade de satisfação de interesses.

PALAVRAS-CHAVE: Hume, Mandeville, moralidade, sentimento, egoísmo.

ABSTRACT: By placing itself in the debate around the foundations of ethics, David Hume develops a conception of morality according to selfless actions and feelings that frequently relate directly to public interest. In this manner, Hume appears as a strong critic of Bernard Mandeville, that would've defended that morality had as its basis a human nature governed only by self-love and vanity. Still, we need to point that both authors seem to be close to what concerns justice origins, and, by extension, society how they know it. That's because both consider that social rules would have appeared from the need for interests satisfaction.

KEYWORDS: Hume, Mandeville, morality, sentiment, selfishness.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS).

I. Introdução

David Hume pretende, tanto em seu *Tratado da Natureza Humana* quanto em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, desenvolver uma teoria que faz de sentimentos de aprovação e censura a base de nossos juízos morais. Vê-se, no pensamento humiano, uma concepção da moralidade segundo a qual esta diria respeito a ações e sentimentos desinteressados, que, frequentemente, relacionam-se diretamente com o interesse público. Nesse sentido, Hume mostra-se um crítico ferrenho de Bernard Mandeville, que teria defendido que a moralidade teria por base uma natureza humana governada apenas pelo amor próprio e pela vaidade.

Ainda assim, não se pode perder de vista que os dois autores parecem se aproximar no que diz respeito à origem da justiça e, por extensão, da sociedade tal como a conhecem. Isso porque ambos consideram que as regras sociais teriam surgido a partir da necessidade de satisfação de interesses. Desse modo, trata-se de mostrar que o fato de Hume aceitar uma origem pré-moral para as regras de justiça e de sociabilidade, ainda que o aproxime, em alguma medida, de Mandeville, constitui, também, uma estratégia para criticar a teoria mandevilliana de maneira diferente daquela que já havia sido empreendida por outros autores de seu tempo, a exemplo de Hutcheson. Isso porque ao aceitar, como Mandeville, que a justiça seria resultado de um processo de constituição da sociabilidade, Hume pode tratar, justamente, de mostrar que esse ponto não implica a aceitação de que as distinções morais dependerão sempre do amor próprio: o que o escocês pretende é justamente mostrar como, a partir de uma situação em que a justiça se estabelece primordialmente a partir do interesse, cria-se outra, em que ocorrem distinções morais motivadas por sentimentos desinteressados.

O que se pretende, no decorrer do presente artigo, é investigar os impactos que o ceticismo moral mandevilliano exerceu sobre a filosofia de Hume para além das evidentes críticas realizadas pelo nosso filósofo. Assim, uma investigação pormenorizada acerca da teoria moral desenvolvida por Mandeville e da forma como Hume se insere no debate, que envolve, também, o estudo de pensadores que os influenciaram, possibilitará a compreensão da maneira como Hume, apesar de se pretender um crítico de Mandeville, acaba por fazer uma concessão a algumas de suas premissas, contribuindo para a elucidação de aspectos importantes, porém pouco explorados, dessa relação.

II

Ao posicionar-se no debate acerca dos fundamentos da moralidade, isto é, dos papéis desempenhados pela razão e pelo sentimento nas distinções morais, mantido praticamente durante todo o século XVIII pelos moralistas britânicos, Hume assume o sentimento como base das distinções morais realizadas pelos homens. A hipótese adotada pelo filósofo é clara: “Ela afirma que a moralidade é determinada pelo sentimento, e define a virtude como qualquer ação ou qualidade mental que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação; e o vício como seu contrário” (HUME, 2004, p. 372).

Como tantos outros pensadores que insistiram na naturalidade dos sentimentos morais, pensadores estes dos quais acaba, de uma maneira complicada, aproximando-se², Hume julgou ser de extrema importância realizar uma crítica aos chamados cétricos morais, dentre os quais podemos, e devemos, incluir Bernard Mandeville, defensor da ideia de que a moralidade não tem outro fundamento senão o amor próprio, e nos foi inculcada por políticos hábeis para governar com mais facilidade e segurança. No entanto, embora insista contra o artificialismo de Mandeville em favor da naturalidade dos sentimentos benevolentes, o filósofo admite que tais sentimentos não bastam para fundar e regular a vida social, mas é apenas vivendo em uma sociedade complexa, que é fundada sobre relações de interesse e regulada por regras de justiça, que nos tornamos criaturas morais e sociáveis. É nessa convergência que se constrói a crítica triunfal de Hume a Mandeville: Apesar de concordar que boa parte da moralidade é fruto da sociabilidade, que se constituiu por laços de interesses, o filósofo escocês, condenando a hipocrisia e o egoísmo mandevillianos, defende o caráter genuíno de fazer e agir conforme distinções morais³, colocando a força normativa da moralidade no fato de ela ter sido concebida para garantir a satisfação humana e a paz da sociedade⁴. Para melhor compreender como essa relação entre os filósofos se fundamenta, faz-se necessário explorar a forma como ambos se posicionam no debate e, para isso, como o debate teve início.

² Autores como Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, e Francis Hutcheson, que compunham a tradição do *moral sense*, defendiam que a moralidade é apreendida por um sentido interno capaz de revelar, por meio de sentimentos morais, o vício ou a virtude de qualidades ou ações. O que torna a aproximação entre Hume e os moralistas do sentimento complicada é fato de que, enquanto para os últimos os homens possuem um sentido natural dependente de uma certa teleologia que pressupõe uma organização imutável do universo, a forma como Hume lida com o assunto depende apenas de conteúdos relativos à natureza humana.

³ Cf. LIMONGI, 2003, p. 225

⁴ Cf. BALIEIRO, 2005, pp. 107-108.

Como é sabido, debate sobre os fundamentos da moral ocorrido na Grã-Bretanha do século XVIII foi motivado pela necessidade de resposta às considerações de Thomas Hobbes acerca dos julgamentos morais realizados pelos homens, que deu origem ao que comentadores como Mackie (1980) e Capaldi (1991), por exemplo, chamaram de ceticismo moral. Hobbes afirma, no capítulo XIII do *Leviatã*, que a natureza fez os homens tão iguais no que concerne às faculdades do corpo e da mente que, ainda que se encontre alguém mais forte de corpo ou de raciocínio mais rápido que outro, a diferença entre os homens não é tão considerável, de modo que um homem pode ser menos capaz do que outro e, ainda assim, apoderar-se de algo que ele possui ou sair-se melhor do que ele no que diz respeito a conseguir algo que ambos aspiram. Além disso, uma vez que os homens também são iguais quanto a esperança de atingir seus fins, quando dois homens desejam uma mesma coisa de que não podem ambos desfrutar, eles tornam-se inimigos e, enquanto buscam pelo fim, esforçam-se para destruir ou subjugar um ao outro. Ou seja, como todos queremos algo e nossas capacidades para consegui-lo se equivalem, a única maneira de desfrutar deste algo é destruindo ou subjugando o adversário. Trata-se de uma condição em que pessoas de capacidades consideravelmente equiparáveis competem durante todo o tempo e esta competição engendra uma desconfiança de todos com relação a todos pois, assim como um indivíduo seria perfeitamente capaz de matar todos os outros para alcançar o que deseja, ele tem consciência de que todos seriam capazes de matá-lo pelo mesmo motivo.

Segundo Hobbes, são três as principais causas dessa condição: a competição, a desconfiança e a glória. Nas palavras do autor:

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defende-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome. (HOBBS, 1999, p. 108)

Fica claro, a partir do que foi dito, que não existe, em Hobbes, uma moralidade ou justiça estabelecida por natureza e que tudo o que fazemos deliberadamente é motivado pelo amor próprio. Além disso, longe de ter qualquer prazer na companhia de

seus semelhantes, o homem vive, em suas condições naturais, em um estado de guerra de todos contra todos⁵. Obviamente, a vida nessas condições não é nada agradável:

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumento para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo da morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. (HOBBS, 1999, p. 109)

Como, então, surge algo como a moralidade? Segundo Hobbes, as noções de bem e mal, justo e injusto, não têm lugar no estado de natureza, pois onde não há um poder maior, “não há lei, e onde não há lei não há justiça” (HOBBS, 1999, p. 110), assim como não há propriedade nem distinção entre o que é *meu* e *seu*. A única possibilidade de escapar dessa situação miserável reside em parte nas paixões e em parte na razão, dado que as primeiras fazem os homens tenderem para a paz por medo da morte, pelo desejo das coisas necessárias para uma vida confortável e pela esperança de consegui-las através do trabalho, e a segunda “sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo” (HOBBS, 1999, p. 111). Ou seja, a razão, apenas no sentido de cálculo para se atingir um determinado fim, estabelece preceitos ou regras gerais para a obtenção e manutenção da paz. Sendo assim, os desejos, as paixões e as ações que delas procedem não são pecados em si até que se conheça uma lei que as proíbe, e nenhuma lei pode ser feita até que se determine quem a fará, ou seja, não existe moralidade antes da instituição do Estado, de um poder maior. Disso podemos concluir que não existe, para Hobbes, uma moralidade interior ou anterior à instituição de certas leis, que devem ser estabelecidas por um soberano escolhido para garantir e manter a paz. Nasce, assim, o *contrato* fundador da sociedade, que é uma translação ou troca mútua de direitos, garantido por um “poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento” (HOBBS, 1999, p. 117), o Estado. Em outras palavras, o autor nega a possibilidade da existência de algo na realidade exterior a nós que fundamente as distinções morais, já que noções como a de virtude “só poderia gerar uma obrigação real

⁵ É importante ressaltar que apesar de Hobbes definir o estado de natureza dos homens como um estado de guerra de todos contra todos, não se trata propriamente de uma luta real, mas da disposição, suficientemente conhecida por todos, para tal.

quando considerada no interior de uma sociedade já constituída” (BALIEIRO, 2005, p. 79).

III

O modelo de natureza humana estabelecido por Hobbes não apenas gerou muitos protestos entres os pensadores que tratavam da questão acerta dos fundamentos da moralidade⁶, mas também inspirou o pensamento de Mandeville, autor da *Fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos*, responsável por incendiar o debate com a tese de que a moralidade nos foi inculcada por políticos hábeis para governar com mais facilidade e segurança.

Planejada como uma crítica a Shaftesbury, conhecido moralista do sentimento, *A Fábula das abelhas* carrega a defesa de que não existe um reino moral, que a benevolência é uma forma sofisticada de interesse próprio e que a busca deste é socialmente benéfica. Como bem observa Nicholas Capaldi⁷, Mandeville, assim como Hobbes, negou um reino e uma motivação moral e argumentou a favor de uma sanção externa como a única forma de manter a ordem social. Para o autor, o homem é, dentre todas as espécies de animais, a menos capaz de viver por muito tempo em grupos numerosos sem o freio do governo. No entanto, distanciando-se de Hobbes, o filósofo afirma também, em *Uma investigação sobre a origem da virtude moral*, que, por se tratar de um animal tão egoísta, obstinado e astucioso, mesmo que possa ser subjugado por uma força superior, “é impossível, apenas pela força, torná-lo tratável e fazê-lo receber os aperfeiçoamentos a que está apto” (MANDEVILLE, 2017, p. 51). Diante disso, os legisladores, que tinham plena consciência desse fato, se empenharam para convencer os homens de que dominar seus apetites e sacrificar seus próprios interesses seria mais benéfico para todos e que seria preferível atender ao interesse público do que a seus interesses pessoais e privados. Essa tarefa, como se pode imaginar, sempre foi muito difícil, já que parecia improvável que alguém pudesse convencer os homens a rejeitarem suas inclinações e preferirem o bem dos outros ao seu.

Conscientes da necessidade de inventar uma recompensa imaginária equivalente ao transtorno que tal esforço lhes acarretaria, aqueles que assumiram o empreendimento de civilizar a humanidade examinaram cuidadosamente “todas as forças e fragilidades

⁶ Além dos moralistas do sentimento, os racionalistas morais, dentre os quais podemos incluir Samuel Clarke, William Wollaston e o bispo Joseph Butler, dedicaram-se a mostrar que existe uma moralidade presente na própria natureza do mundo e que ela pode ser discernida a partir de preceitos racionais.

⁷ Cf. CAPALDI, 1992, pp. 12 - 13.

de nossa natureza” e observaram que “ninguém é tão selvagem a ponto de não se encantar com um elogio, nem tão baixo a ponto de pacientemente suportar o desprezo” (MANDEVILLE, 2017, p. 52). Concluindo, então, que a adulação era o argumento mais poderoso para as criaturas humanas, eles, nas palavras de Mandeville:

Exaltaram a excelência de nossa natureza acima de todos os outros animais e, enaltecendo com infundáveis elogios as maravilhas de nossa sagacidade e a vastidão de nossa inteligência, atribuíram mil encômios à racionalidade de nossa alma, com a ajuda da qual seríamos capazes de realizar as mais nobres conquistas. Depois de terem penetrado, por meio dessa forma astuta de bajulação, no coração dos homens, começaram a instruí-los nas noções de honra e vergonha; representando esta como o pior de todos os males e aquela como o bem mais elevado a que os mortais poderiam aspirar; feito isso, mostraram-lhes quão impróprio seria à dignidade de criaturas tão sublimes atender à solicitação daqueles apetites que têm em comum com os animais e, ao mesmo tempo, negligenciar aquelas qualidades superiores que lhes deram proeminência sobre todos os seres visíveis. Admitiram, de fato, que esses impulsos naturais eram muito intensos, que era penoso resistir a eles e, mais difícil ainda, subjuguá-los. Mas isso serviu para demonstrar, por um lado, quão glorioso seria conquistá-los e, por outro, quão escandaloso seria não fazer. (MANDEVILLE, 2017, pp. 52-3)

Os legisladores tiveram, além disso, de dividir os homens em duas classes: uma era constituída das pessoas desprezíveis e abjetas que, sem respeito pelo bem dos outros e sem qualquer objetivo mais elevado, eram incapazes de triunfar sobre seus apetites e de abrir mão de seus prazeres imediatos e vantagens pessoais. Estes, para os legisladores, eram a escória da espécie e não diferiam dos animais senão fisicamente. A outra classe, segundo os legisladores, era constituída de “criaturas imponentes e altivas” que, livres do sórdido egoísmo e desprezando qualquer característica que compartilhavam com as criaturas irracionais, opunham-se, com a ajuda da razão, às suas inclinações mais violentas e promoviam, em guerra consigo mesmas, a paz com seus semelhantes e o bem estar público.

Para Mandeville, o homem é o mais perfeito dos animais e, como em qualquer espécie que não seja imperfeita a ponto de ser incapaz de descobrir o orgulho, os mais belos e valorosos possuem o maior quinhão dessa qualidade. Desse modo, seria inevitável que os homens que mais se esforçaram a fim de dominar seus apetites, e que preferiram o bem comum a qualquer interesse próprio, afirmassem, com o apoio do governo, o apreço que é devido aos que pertencem à segunda classe e sua superioridade sobre o resto da espécie. Quanto aos homens que falharam, sentir-se-iam envergonhados

para confessar que fazem parte das desprezíveis criaturas incapazes de superar os ditames da natureza, pertencentes à classe inferior. Estes, em sua própria defesa, declarariam abnegação ao espírito público e se esforçariam para esconder suas imperfeições. Além disso, os homens dessa segunda espécie perceberiam que a existência da sociedade seria conveniente para a satisfação de seus interesses pessoais, de modo que seria principalmente do interesse dos piores pregar o espírito público, para que pudessem colher os frutos do trabalho e da abnegação de outros e entregar-se à fruição de seus apetites com o mínimo de perturbação. Sendo assim, mesmo os homens incapazes de dominar seus apetites concordariam, motivados pela vergonha e por seus apetites, em chamar de “VÍCIO tudo aquilo que, sem nenhuma consideração pelo público, o homem cometesse a fim de satisfazer qualquer de seus apetites”, e “de VIRTUDE a cada realização por meio da qual o homem, contrariando os impulsos da natureza, se esforçasse para o benefício dos outros, ou para a conquista de suas próprias paixões mediante uma ambição racional de se tornar bom” (MANDEVILLE, 2017, p. 57).

Essa, segundo Mandeville, foi, ou poderia ter sido, a estratégia pela qual o homem selvagem foi subjugado, e a forma como os primeiros rudimentos da moralidade foram esboçados, isto é, por hábeis políticos que, tornando os homens úteis e dóceis uns aos outros, tramaram para atender à ambição daqueles que poderiam colher mais benefícios e governar multidões com maior facilidade e segurança”. As virtudes morais são, nas palavras do autor, “a prole política que a bajulação engendra no orgulho [...] Assim, os moralistas sagazes pintam os homens como anjos, na esperança de o orgulho, ao menos de alguns deles, mobilizá-los a imitar os belos originais com que são representados” (MANDEVILLE, 2017, p. 59).

IV

A explicação de Mandeville sobre como o homem pôde, por meio de suas próprias imperfeições, ser ensinado a distinguir entre vício e virtude, não agradou a Hume. Os ataques direcionados ao ceticismo moral mandevilliano, embora não nominais, são bastante explícitos na *Investigação sobre os princípios da moral*. Da óbvia utilidade das virtudes sociais, afirma, os cétricos “inferiram que todas as distinções morais originam-se da educação, e foram inicialmente inventadas, e depois encorajadas, pela arte dos políticos, a fim de tornar os seres humanos tratáveis, e subjugar a

ferocidade e o egoísmo naturais que os incapacitavam para a vida em sociedade” (HUME, 2004, p. 279). O filósofo admite que a educação e a política possuem uma poderosa influência sobre os sentimentos morais, mas, em oposição a Mandeville, reconhece o papel da natureza:

Se a natureza não tivesse feito essa distinção com base na constituição original da mente, as palavras “honroso” e “vergonhoso”, “estimável” e “odioso”, “nobre” e “desprezível” não existiriam em nenhuma linguagem; e mesmo que os políticos viessem a inventar esses termos, jamais seriam capazes de torná-los inteligíveis, ou fazê-los vincular alguma ideia aos ouvintes [...]. Deve-se admitir, portanto, que as virtudes sociais têm uma beleza e estimabilidade naturais que, de imediato e anteriormente a todo preceito e educação, recomendam-nas ao respeito da humanidade não instruída e angariam sua afeição. (HUME, 2004, pp. 279-280)

É claro o esforço de Hume no decorrer de toda a obra para mostrar que os homens não são movidos apenas por interesses de ordem egoísta, mas também por sentimentos humanitários e benevolentes. Para o autor, é impossível que uma criatura como o ser humano seja completamente indiferente aos interesses ou ao bem ou mal estar de seus semelhantes a ponto de não reconhecer quaisquer distinções de bondade e maldade em consequência das diferentes tendências das ações. Afinal, como supor que um ser dotado de um coração humano não manifestaria, se submetido à apreciação de um caráter benéfico e outro pernicioso à sua espécie, ao menos uma moderada preferência pelo primeiro? É inevitável sentir, quando nossos interesses não estão em jogo ou isso não nos trazer maiores consequências, alguma propensão pelo bem da humanidade. E, tendo os princípios humanitários capacidade para influenciar nossas ações, “eles devem ter em todos os momentos alguma autoridade sobre nossos sentimentos, fazendo-nos aprovar em geral o que é útil para a sociedade e censurar o que é perigoso e nocivo” (HUME, 2004, p. 294).

Tal posicionamento é reforçado no Apêndice II da *Investigação*, no qual Hume trata o estabelecimento de um princípio moral como esse incompatível com qualquer virtude ou sentimento moral, fruto de um espírito pervertido e degenerado, visto que não é difícil imaginar “como é o coração de quem professa tais princípios e não experimenta nenhum sentimento interior que desminta essa teoria tão perniciososa” (HUME, 2004, p. 379). A ideia de um princípio que afirma que toda benevolência não passa de hipocrisia, o espírito público, de uma farsa, e que todos nós, “ao perseguir no fundo apenas nosso próprio interesse privado, vestimos esses belos disfarces para

apanhar os outros desprevenidos e submetê-los a nossas imposturas e maquinações” (HUME, 2004, p. 379) é, para Hume, tão inconcebível e contrária à experiência que é necessário “um extremo contorcionismo filosófico para estabelecer um paradoxo tão extraordinário”, pois mesmo o observador mais descuidado é capaz de perceber que existem, sim, sentimentos como benevolência, generosidade, amor, amizade, compaixão e gratidão, que “têm suas causas, efeitos, objetos e modos de operação demarcados pela linguagem e pela observação ordinárias, e claramente distinguidos dos das paixões egoístas” (HUME, 2004, p. 383).

É importante ressaltar, no entanto, que o modo como Hume se relaciona com seu antecessor vai além dessa óbvia discordância. A consideração de que a moralidade, que tem como fundamento o amor próprio, é fruto do surgimento da sociedade, não é de todo estranha ao filósofo escocês, e parte do seu sucesso na crítica às posições mandevillianas a respeito da moral deve-se, justamente, à criação de um “modelo segundo o qual o fato de a moralidade se originar a partir de uma ordem não-moral, é um aspecto que colabora justamente para conceder à moral sua força normativa” (BALIEIRO, 2005, p. 82). Para compreendê-lo, consideremos a forma como Hume julga que as afecções contribuem para o surgimento e desenvolvimento da sociabilidade e da moralidade.

Rejeitando a ideia de que a origem da sociabilidade está na criação de um contrato que poria fim a um suposto estado de natureza⁸, Hume concebe a moralidade “como resultado de um processo de socialização que decorre de uma convenção que, por sua vez, é praticamente inevitável quando pensamos na concepção de natureza humana defendida” (BALIEIRO, 2005, p. 88). Fruto de uma convenção de formato totalmente diverso, entendida como uma *percepção de interesse comum*, a sociedade, para Hume, pode ser entendida de forma análoga ao acordo entre dois homens que

[...] manejam os remos de um bote por uma convenção comum, ditada por um interesse comum, sem nenhuma promessa ou contrato; é assim que o ouro e a prata são feitas medidas de troca; é assim que a fala, as palavras e as linguagens são fixadas por um acordo e convenção dos seres humanos. Tudo é vantajoso para duas ou mais pessoas se todas cumprem sua parte, mas perde toda a vantagem se apenas uma o faz, não pode provir de nenhum outro princípio. De outro modo, não haveria nenhum motivo para qualquer uma delas aderir àquele esquema de conduta. (HUME, 2004, p. 393)

⁸ Contrário às doutrinas contratualistas tão difundidas em seu tempo, Hume refuta os princípios dos teóricos defensores do contratualismo em seus *Ensaios morais, políticos e literários*. É a John Locke que o filósofo parece muitas vezes endereçar seus ataques.

Tal posicionamento acerca do surgimento da sociedade fica bastante evidente em textos, tanto do *Tratado da natureza humana* quanto da *Investigação sobre os princípios da moral*, nos quais se dedica ao tratamento da justiça como virtude. É na Seção II da segunda parte do Livro III do *Tratado*, que Hume trata pela primeira da questão que concerne à origem da justiça e, concomitantemente, da sociedade.

Segundo nosso filósofo, diferente de todos os outros animais, o homem é o único que “não possui armas, força, ou qualquer outra habilidade natural que seja em algum grau condizente com suas necessidades” (HUME, 2009, p. 526), e a sociedade tem justamente a função de suprir suas deficiências, oferecendo um remédio para a limitação de sua força: “A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa *força, capacidade e segurança* adicionais que a sociedade se torna vantajosa” (HUME, 2009, p. 526). Entretanto, em seu estado selvagem e inculto os homens jamais teriam conhecimento das vantagens provenientes de uma organização social. É, portanto, do “apetite natural” existente entre os sexos que decorre a vida em sociedade, uma vez que dessa união surgem necessidades como o cuidado da prole, a união entre pais e filhos e a formação de uma sociedade mais numerosa.

Existem, contudo, particularidades como o egoísmo e a generosidade limitada a pessoas que nos são próximas, que são inconvenientes e até contrárias à requerida conjunção entre os homens. Como observa Rolf Kuntz, o mundo afetivo e moral do indivíduo descrito por Hume se assemelha a uma “série de círculos concêntricos”, e o cuidado e atenção de cada homem consigo mesmo e com um pequeno círculo de pessoas, como a família, “esgota a capacidade natural de se interessar pelos outros”, dificultando a vida em grandes sociedades (KUNTZ, 2011, p. 464). Assim como posses que, existentes em quantidade limitada, estão expostas à violência e podem ser tomadas com o emprego dela⁹. Seria, no entanto, inútil buscar um remédio para tais inconvenientes na “*natureza inculta*”. Nossas ideias primitivas da moral, longe de remediar a parcialidade dos afetos, dão a eles mais força e influência. Por esse motivo, a solução para o problema provém não da natureza, mas de um *artifício*. Quando os homens passam por sua primeira educação em sociedade, tomam consciência de suas infinitas vantagens e adquirem gosto pelo convívio e pela conversação, e percebem também que, para mantê-la, precisam dar àqueles bens externos, cuja facilidade de

⁹ Cf. HUME, 2009, pp. 527-529.

transmissão de uma pessoa a outra é a principal perturbação da sociedade, estabilidade. Isso, segundo Hume, só pode se realizar por meio de um artifício que tem origem em uma convenção da qual todos os membros da sociedade participam. Essa convenção, que não tem a natureza de uma promessa, “é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua conduta, segundo certas regras” (HUME, 2009, p. 530). Cada um observa que será vantajoso deixar que outrem conserve a posse de seus bens, contanto que todos tenham o mesmo interesse em regular sua conduta e ajam da mesma maneira. Quando esse interesse comum é exprimido e conhecido por todos, produz nos homens uma resolução e comportamento adequados. Trata-se, portanto, de uma convenção, entendida não como um acordo instantâneo, mas como “um jogo de expectativas e de um aprendizado” (KUNTZ, 2011, p. 465). Em suma,

a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades [...], podemos concluir que um respeito pelo interesse público, ou uma benevolência forte e irrestrita, não é nosso primeiro motivo, ou o motivo original, para observar as regras da justiça, já que se admite que, se os homens fossem dotados de tal benevolência, essas regras jamais teriam sido imaginadas. (HUME, 2009, p. 536)

Esse processo que leva ao surgimento da justiça é reforçado por Hume na Seção III da *Investigação*, iniciada com a seguinte afirmação: “a utilidade pública é a *única* origem da justiça” e “as reflexões sobre as consequências benéficas dessa virtude são a *única* fundação de seu mérito” (HUME, 2004, p. 241). As regras de equidade e justiça dependem, segundo o autor, do estado particular em que os homens se encontram, devendo sua origem e existência à utilidade que proporcionam ao público.

V. Considerações finais

A partir do que foi dito, fica claro que, apesar do notório destaque de virtudes como a benevolência nos escritos de Hume, elas estão longe de ser a causa da associação entre os homens ou de fazer com que eles concebam os mecanismos que devem regular a sociabilidade. A natureza humana, segundo ele, “não pode de modo algum subsistir sem a associação de indivíduos, e essa associação jamais poderia ter lugar se não houvesse respeito às leis de equidade e justiça” (HUME, 2004, p. 270). É ao interesse que, ao menos no princípio, devemos o surgimento de ambas.

Vale mencionar, ainda, que isso se estende a qualquer tipo de regra acordada para regular as diversas situações do convívio humano, abarcando até as mais simples regras de “boas maneiras”, consideradas por Hume como uma “moralidade menor”¹⁰. Toda forma associação carrega consigo regras oriundas da conveniência e da utilidade e cujo propósito é facilitar a convivência e a conversação.

Como bem observa Maria Isabel Limongi, em seu artigo *Sociabilidade e moralidade: Hume leitor de Mandeville*, Hume está, nesse ponto, de acordo com Mandeville:

[...] a história da sociabilidade pode ser entendida como uma história do interesse, como um jogo das paixões egoístas nos levando a aceitar certas regras de conduta (as regras de justiça) e a acatar certos valores (como a castidade e a obediência civil) fundamentais ao bom funcionamento da sociabilidade e à resolução dos conflitos que lhe são inerentes. Se fazemos isso, se *agimos* assim, é sobretudo porque vemos na sociabilidade um meio adequado para satisfazer nossas próprias paixões. (LIMONGI, 2003, p. 235)

De fato, essa aceitação da concepção da sociedade como resultado de um artifício que busca satisfazer certos interesses e, conseqüentemente, do surgimento da moralidade a partir de uma ordem amoral, aproxima Hume daqueles que escolhe, ao menos na *Investigação sobre os princípios da moral*, como seus maiores adversários. No entanto, ainda que partam de pontos semelhantes, os resultados obtidos por Hume e Mandeville são bastante distintos. Uma vez constituída essa estrutura social, as paixões desinteressadas ganham, para nosso filósofo, espaço para florescer. É ao construir um cenário segundo o qual temos, no fim, distinções morais reais, que Hume, apesar de acatar posições hobbesianas e mandevillianas ao reconhecer as bases amorais da sociedade, rompe com essa tradição.

Dito isso, é justamente o estabelecimento de uma teoria capaz de mostrar que as paixões desinteressadas atuam no processo de surgimento da moralidade a partir de uma ordem não-moral que, longe de significar mera concessão ao ceticismo moral, é um dos maiores triunfos do filósofo escocês na discussão acerca da origem e do desenvolvimento da moralidade, livrando-o de qualquer possível objeção baseada nos argumentos destes¹¹. Tanto Hume quanto Mandeville veem a moralidade como produto da evolução da sociabilidade. Contudo, enquanto o primeiro entende a moralidade como

¹⁰ Cf. BALIEIRO, 2005, p. 95

¹¹ Cf. BALIEIRO, p. 107.

algo que não tem força normativa, Hume direciona seus esforços para mostrar o processo de sociabilidade como “a história da maneira pela qual a moralidade adquire seu estatuto de valor. A moralidade, tal como vista por Hume, tem valor normativo não apesar de ser apenas um produto da sociedade, mas *exatamente* por isso” (BALIEIRO, 2005, p. 107).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALIEIRO, Marcos Ribeiro. *Razão e Sentimento na Teoria Moral de Hume*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em: http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2005_mes/diss_05_mes_marcosbalieiro.pdf
- CAPALDI, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang, 1992.
- CLARKE, Samuel. “Um discurso sobre religião natural”. In CABRAL, Álvaro (org.). *Filosofia moral britânica: Textos do século XVIII*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1996.
- COOPER, Anthony Ashley. Uma investigação acerca da virtude ou do mérito. In CABRAL, Álvaro (org.). *Filosofia moral britânica: Textos do século XVIII*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1996.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção Os pensadores, vol. XIV. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974.
- HUME, David. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: UNESP, 2004.
- _____. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP, 2009.
- HUTCHESON, Francis. Ensaio sobre a natureza e conduta das paixões e afecções. In CABRAL, Álvaro (org.). *Filosofia moral britânica: Textos do século XVIII*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1996.
- _____. Ilustrações sobre o senso moral. In CABRAL, Álvaro (org.). *Filosofia moral britânica: Textos do século XVIII*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1996.

_____. Uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral. In CABRAL, Álvaro (org.). *Filosofia moral britânica: Textos do século XVIII*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1996.

KUNTZ, Rolf Nelson. Hume: a teoria social como Sistema. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 52, n. 124, p. 457-490, 2011. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2011000200014&lng=pt&nrm=iso

LIMONGI, Maria Isabel. “Sociabilidade e Moralidade: Hume leitor de Mandeville”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 44, n. 108, p. 224-243, 2003. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2003000200006&lng=en&nrm=iso

MACKIE, John Leslie. *Hume's Moral Theory*. Londres: Routledge, 1980.

MANDEVILLE, Bernard. *A Fábula das Abelhas*. São Paulo: UNESP, 2017.

WOLLASTON, William. A religião da natureza: um esboço. In CABRAL, Álvaro (org.). *Filosofia moral britânica: Textos do século XVIII*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1996.