

ISSN: 2176-5960

PROMETEUS FILOSOFIA

ISSN: 2176-5960

maio - agosto de 2017

número 23

INTERESSE E CONVENÇÃO: A TEORIA HUMEANA DA JUSTIÇA E A CRÍTICA AO CONTRATUALISMO

Andrea Cachel
Doutora em Filosofia
Universidade Federal de Juiz de Fora

RESUMO: Pretende-se analisar neste artigo a distinção, feita por Hume, entre convenção e contrato, bem como suas consequências para sua teoria da justiça. Além disso, partindo da discussão quanto ao caráter histórico e artificial da justiça, na filosofia humeana, pretende-se investigar qual o tipo de racionalidade recusada como fundamento das distinções morais e em que medida isso atinge as teorias contratualistas. Nesse sentido, o texto procura apontar como Hume fundamenta o princípio *pacta sunt servanda* na constituição de um sistema geral de referência, ou seja, numa pressuposição implícita de cumprimento mútuo de acordos. Para tanto, indaga a distinção entre o interesse envolvido na origem da justiça e as paixões naturais da benevolência e do amor próprio, ou seja, dedica-se a compreender o sentido específico da artificialidade da justiça, em sua conexão com a composição do juízo de aprovação dos atos justos.

PALAVRAS-CHAVE: Justiça. Juízo moral. Contrato. Convenção.

Abstract: This paper aims at analysing the distinction made by Hume between convention and contract, as well as its consequences to his theory of justice. In addition, starting from the discussion on the historic and artificial character of justice in Hume's philosophy, we intend to investigate which type of rationality is refused as fundament to the moral distinctions and to what extend this fact challenges the contractarianism theories. In this sense, the text attempts to point out how Hume grounds the '*pacta sunt servanda*' principle in the constitution of a general reference system; that is, an implicit assumption of mutual fulfilment of agreements. Therefore, it questions the distinction between the interest involved in the origin of justice and the natural passions of benevolence and self-love; that is, it is dedicated to understanding the specific meaning of justice's artificiality in a connection to the composition of judgement and approval of fair acts.

KEYWORDS: Justice. Moral judgement. Contract. Convention.

A caracterização da justiça como virtude artificial em Hume possui contornos e consequências mais sutis e relevantes do que talvez se possa perceber inicialmente. Situado entre a tradição jusnaturalista e a escola do sentimentalismo moral, esse autor apresenta uma concepção de Estado que subverte o vínculo normalmente estabelecido entre legitimidade do governo e expressão (ainda que tácita) da vontade. A filosofia humeana coloca a noção de interesse no centro da sua filosofia jurídica e destaca a composição, na origem da virtude da justiça, de um sistema geral de referências, minimizando a importância da declaração da vontade e focando-se nos elementos que fundamentam esse sistema. Nesse sentido, como caberá a este artigo explorar, estabelece um vínculo entre o interesse, enquanto base da abstenção da posse alheia, e a constituição do juízo moral.

O apontamento em Hume do caráter artificial e histórico da justiça parte inicialmente de uma contraposição tanto à tradição do sentimentalismo moral quanto a alguns pressupostos centrais da filosofia hobbesiana. Por um lado, recusa que possamos derivar do egoísmo, enquanto paixão natural, a possibilidade de existência de um estado de guerra que daria base à necessidade de formação do Estado, identificando tanto Hobbes como Locke como autores possuidores de um sistema egoísta da moral (HUME, 1998, p. 165), embora, obviamente, apenas o primeiro derive do egoísmo a possibilidade de guerra de todos contra todos. Por outro, rejeita também a identidade implícita estabelecida pela tradição do sentimentalismo moral entre benevolência e justiça, apresentando uma concepção que aponta a insuficiência do cálculo racional para a justificação da origem da justiça, mas que também nega a tentativa de fundar diretamente no sentimento a ação direcionada para o interesse público.

A tradição do sentimentalismo moral procurou se contrapor às conclusões que qualificou como peculiares da filosofia hobbesiana, interpondo ao egoísmo um sentimento do qual decorreria naturalmente ações voltadas ao interesse público. Shaftesbury, por exemplo, vê na correta dosagem entre afecções públicas e privadas a possibilidade de equilíbrio entre interesse próprio e geral:

Mas tendo mostrado o que se entende por um grau excessivamente elevado ou excessivamente baixo de paixão, e que ‘ter alguma afecção natural alta demais ou qualquer autoafecção demasiada baixa’, embora

seja frequentemente aprovada como virtude, ainda é, falando rigorosamente, uma perversidade e imperfeição; chegamos agora à parte mais clara e mais essencial do vício, a única que merece ser considerada como tal, ou seja:

1. quando as afecções públicas são fracas ou deficientes;
2. ou as afecções privadas ou autoafecções são demasiado fortes;
3. ou surgem afecções que não são nenhuma dessas nem tendem, em qualquer grau, para manter o sistema público ou o privado (SHAFTESBURY, 1996, p. 27).

Assim, esse autor sustenta a existência de uma afecção natural da qual decorre o interesse privado, mas indica haver da mesma forma uma afecção também natural que nos faria agir de forma a contemplar o interesse público. Tais afecções só se contraporiam em seus efeitos quando atuantes em níveis desajustados, tendo em vista que em seus graus medianos e corretos se modulariam. Sobretudo, da excessiva atuação da autoafecção decorreria a deficiência das afecções públicas, as quais também poderiam ter grau insuficiente independentemente da atuação dessa afecção privada. Ademais, o equilíbrio correto entre sistema público e privado também poderia ser perdido quando afecções diversas à autoafecção e à afecção da qual decorre o interesse público passam a atuar no sujeito. Em outros termos, em Shaftesbury, não necessariamente interesses privado e público se contrapõem, e tanto um quanto outro se fundamentam nas paixões humanas, em afecções naturais.

Hutcheson, da mesma forma, referenda a existência desses sentimentos ou afecções públicas, divergindo de Shaftesbury apenas quanto ao meio pelo qual o bem pode ser reconhecido pela mente humana, procurando substituir a teleologia da filosofia de Shaftesbury¹ por um recurso que visa inserir a discussão no âmbito do empirismo de Locke. Assim, Hutcheson qualifica os juízos morais em analogia às qualidades secundárias, ou seja, afirma haver determinadas características objetivas nos objetos que, percebidas a partir de um sentido especial destinado exclusivamente para isso, dão origem aos juízos que qualificam algo como bom ou mal. Destaca, portanto, em alguma medida o caráter projetivo do juízo moral e também sustenta que a bondade moral causa

¹ Podemos perceber os pressupostos teleológicos da filosofia de Shaftesbury em citações como a seguinte: Portanto, se algum ser é total e realmente mau, deve sê-lo em relação ao sistema universal e, nesse caso, o sistema do universo é mau ou imperfeito. Mas se o mal de um sistema particular é o bem de outros, se ele ainda contribui para o bem do sistema geral (como acontece quando uma criatura vive à custa da destruição de uma outra, quando uma coisa é gerada pela corrupção de uma outra, ou um sistema ou vórtice planetário pode tragar um outro), então o mal desse sistema particular não é, na realidade, um mal em si mesmo, como tampouco o é a dor causada pelo romper dos dentes num sistema ou corpo constituído de tal modo que, sem essa ocasião de padecimento, sofreria muito mais por ser imperfeito ou defeituoso. (SHAFTESBURY, 1996, p. 16). Além disso, há um componente claramente teleológico no modo como Shaftesbury qualifica a correção do juízo moral, a qual derivaria de uma harmonia entre a mente humana e a mente divina.

no sujeito que a contempla um sentimento de aprovação e que um sentido seria capaz de reconhecer a ação boa, causando uma “sensação” de prazer nesta observação:

Há poucos objetos com os quais a nossa mente se ocupa que não geram necessariamente prazer ou dor. Somos tomados pelo prazer diante de uma forma regular, uma obra de arquitetura ou pintura, uma composição, um teorema, uma ação, um afeto, um caráter. E sabemos que esse prazer decorre necessariamente da contemplação da ideia, que na ocasião está presente à nossa mente com todas as suas circunstâncias, mesmo que algumas dessas ideias não tenham nada pertinente ao que chamamos de “percepção sensível” (HUTCHESON, 2004, p.8).

Assim como Shaftesbury, Hutcheson sustenta haver tanto afecções autointeressadas como afecções públicas, sendo ambas capazes de originar ações, as quais, obviamente, terão como característica a busca pela posse individual ou uma ação envolvendo o interesse público, estas últimas representando uma limitação da apropriação individual de algo. As ações que violam o interesse público decorreriam de um grau excessivo de afecções privadas, da mesma forma que ações visando o mal alheio ou coletivo também seriam, em realidade, expressões do autointeresse. Afecções públicas, em contrapartida, remediariam o interesse e originariam as ações desinteressadas que visam o interesse coletivo enquanto tal.

Embora Hume referende em alguma medida parte da forma como essa tradição qualifica o juízo moral, é contrário a que se possa caracterizar o interesse público como natural. Embora não recuse a existência da benevolência enquanto virtude natural e inclusive entenda que a presença dessa paixão na natureza humana de fato representa uma contraposição à tese do egoísmo universal (HUME, 1998, Appendix II), não recepciona a ideia de que uma abstenção geral quanto à posse alheia, portanto o direito propriamente dito, surja diretamente dela. Especialmente, destaca que a benevolência, ao contrário da justiça, não pressupõe uma referência a um plano mais geral, sendo cada ato individualizado e aprovado diretamente, sem referência a nada além dele mesmo. A justiça, ao contrário, exige uma extensão diversa, em que, como veremos melhor mais adiante, o que passa a estar em jogo é mais a manutenção de um sistema geral que a própria aprovação do ato específico, conforme Hume observa:

O caso não é o mesmo com as virtudes sociais da justiça e fidelidade. Elas são altamente úteis e, em realidade, absolutamente necessárias ao bem estar da humanidade. O benefício resultante delas não é consequência de cada ato singular isolado e sim resulta do esquema ou sistema geral, com o qual concorda toda ou grande parte da sociedade. A paz e a ordem são produtos da justiça ou da abstenção geral da posse de outros, mas um direito particular específico de um cidadão

pode constantemente ser considerado em si mesmo causador de consequências perniciosas. O produto de ações isoladas é, nesse caso, muitas vezes diretamente oposto ao de todo sistema de ações; e o primeiro pode ser extremamente danoso, enquanto o último é, em altíssimo grau, vantajoso. Riquezas, herdadas de um parente são, nas mãos de um homem mal, um instrumento maléfico. O direito de sucessão pode, em alguns casos, ser danoso. Seus benefícios decorrem apenas da observância de uma regra geral; e isto é suficiente se resultar disso uma compensação para todos os danos e inconveniências decorrentes de caracteres e situações particulares (HUME, 1998, pp. 170-171).

Sendo assim, é a constituição desse sistema geral de referências que representará uma etapa necessária na passagem da naturalidade das paixões à constituição da justiça, tese que também significa uma contraposição àquilo que Hume qualifica como a perspectiva hobbesiana acerca da justiça e do juízo moral². Em relação a Hobbes, portanto, Hume não apenas recusa a plausibilidade da hipótese de uma guerra de todos contra todos decorrente do egoísmo, ou seja, o egoísmo moral generalizado e levado às últimas consequências, mas, especialmente, traça uma distinção entre convenção e contrato a qual visa mostrar precisamente que esse sistema geral de referências não é constituído a partir da declaração da vontade, portanto, não tem natureza contratual. Discorda da possibilidade de se compreender a instauração da sociedade civil, seja como decorrente da paixão do medo, seja derivada de uma obrigação moral de se fazerem cumprir leis naturais, ou, ainda, como decorrente de um raciocínio que diretamente infere que o Estado possa ser a melhor forma de garantir a sobrevivência, a partir de uma declaração que institui o Direito, enquanto renúncia mútua da aquisição ilimitada de posses. Ao fundar a justiça e o Estado na ideia de convenção, pretende se afastar das concepções que fazem incidir na promessa e nesse sentido voluntarista de obrigação os vínculos entre os cidadãos e entre esses e o governo:

E isso pode apropriadamente ser chamado entre nós de convenção ou acordo, embora sem a interposição de uma promessa, na medida em

² Um dos argumentos de Hutcheson a favor da paixão da benevolência, e da noção de justiça enquanto fundada nela, é que o sistema de Hobbes não explicaria a aprovação da intencionalidade de agir, quando a inocorrência da ação prejudica tanto os interesses individuais como os dos outros indivíduos envolvidos: “(...) também a explicação de Hobbes nunca explicará a nossa incondicional aprovação de corajosas mas frustradas tentativas que são prejudiciais tanto aos agente quanto àqueles a quem elas poderiam servir; neste caso, não existe nenhuma vantagem pessoal imaginável. Tampouco justificará a nossa aversão por aqueles males que somos incapazes de suportar” (1996, p. 118). Hume estende o argumento e afirma que aprovamos ações que são em si mesmas aparentemente ruins para nós e para os sujeitos imediatamente envolvidos (como alguns casos do direito de herança). Aprovamos a utilidade, a referência ao sistema geral de conduta, sendo assim, aprovamos a justiça enquanto distinta da benevolência.

que as ações de cada um de nós têm referência nas de outro, e são realizadas sob a suposição de que uma outra ação será realizada pela outra parte. Dois homens que remam em um mesmo barco o fazem por acordo ou convenção, embora eles nunca tenham feito uma promessa um com o outro (HUME, 2002, p. 315).

A posição humeana segundo a qual a razão é incapaz de originar o juízo moral é parte da impossibilidade de que compreendamos a recusa de que a justiça e o contrato sejam entendidos como decorrentes diretamente de determinadas paixões naturais. Hume argumenta que o juízo moral é um conteúdo mental que influencia ações e afetos e esclarece que a razão é inativa, portanto, incapaz de ser motivo do juízo moral. A filosofia humeana destaca que nem o egoísmo nem a benevolência são paixões que possam sozinhas instaurar a conclusão de que devemos nos abster em relação à posse alheia. Porém, são paixões das quais parte a instauração da justiça, após a efetivação da capacidade de reflexão acerca dessas mesmas paixões. Da tradição do sentimentalismo moral, Hume recepcionará a posição segundo a qual é possível haver na natureza humana paixões desinteressadas (HUME, 1998). De Hobbes, ao mesmo tempo, a consideração de que o interesse próprio atua de modo relevante na dinâmica que dará base à abstenção quanto à posse alheia, ainda que negue que se possa derivar diretamente dele a noção de justiça. Mas o que Hume pretende mostrar é que uma reflexão acerca dessas paixões, portanto um direcionamento racional das mesmas, exige um elemento empírico, o qual não poderia ser inferido pela razão, a saber, que a sociedade civil represente um ganho em relação ao egoísmo, de tal forma que se ampliem aquelas tendências já encontradas na natureza humana a partir da benevolência enquanto virtude natural.

Hume argumenta que o ser humano se insere no âmbito da família (decorrente do instinto sexual) e sustenta a contingência do fato de ser esta que garante, na espécie humana, a sobrevivência (HUME, 2002, p. 312-313). O primeiro estágio da “passagem” do homem para a vida política se daria pela naturalidade do instinto sexual e pela necessidade na espécie humana de se submeter a cuidados na tenra infância, o que vincularia o indivíduo à família (HUME 1998, p. 100). Não se trataria de cálculo racional, mas de uma contingência aliada a tendências naturais. Da naturalidade do instinto sexual não decorreria a socialização, considerando-se que este instinto não justificaria por si só a permanência do indivíduo no núcleo familiar. A contingência do fato de que a espécie humana encontrou na família uma possibilidade de minimizar a fragilidade do seu corpo (diferentemente de outras espécies animais) é a condição

essencial, em Hume, para o início da vida social, da qual emergirá a vida política, a partir da instauração artificial da justiça.

Conforme observa FORBES (1975, pp. 73-4), isso significa que em Hume a passagem humana para o Estado judiciário implica apenas uma diferença de grau e não de natureza³. A justiça decorreria da superação da “sociedade” familiar e da necessidade de regular os bens materiais, os quais seriam procedentes, por sua vez, do princípio natural segundo o qual preferimos a nós mesmos em detrimento dos outros, bem como do princípio do prazer⁴. A posição humeana quanto ao direito destaca haver uma convenção que institui a regra da abstenção quanto à posse alheia, convenção que se mostraria útil tendo em vista a natureza humana que tende a priorizar os seus próprios interesses ou a ter uma benevolência limitada às pessoas mais próximas. E por convenção entende algo muito distinto de um contrato. Qualificar a justiça como uma virtude artificial representa fundamentar a abstenção da posse alheia não em uma lei natural, tampouco no sentimento de benevolência, mas sim no sistema geral de interesses. Por interesse Hume compreende algo muito distinto daquilo que dá base à obediência em teorias contratualistas da justiça⁵. Isso porque esse autor ressalta a necessária percepção do indivíduo quanto à vantagem que a abstenção da posse alheia oferece para o interesse próprio, o que apenas é possível diante da historicidade da origem da sociedade humana e envolve um acordo implícito que pressupõe um sistema geral de referências.

³ FORBES (1975, p. 107-108) também destaca que várias tendências estão implicadas na passagem para a vida política propriamente dita em Hume, tais como a necessidade que o ser humano tem de ser aprovado, a sua tendência a se superestimar, a necessidade de encontrar utilidade para tudo. Sendo assim, embora a filosofia humeana sustente algum nível de relativismo no comportamento humano, é antes a regularidade da natureza humana o pressuposto central também da sua filosofia política e jurídica, segundo esse comentador.

⁴ Conforme ressalta MONTEIRO (1975, p. 40): “Como para Freud, também para Hume o comportamento humano é governado por um ‘princípio de prazer’. Isso significa que o ser humano busca o prazer e foge da dor, do que decorrerá também a identificação do prazeroso e agradável como bem e do doloroso e desagradável como mal.”

⁵ GALTHIER (1979) afirma que a filosofia humeana não é incompatível com o que chama de contratualismo hipotético, segundo o qual sistemas de propriedade e governo são legitimados em termos de “consentimento que receberão de pessoas racionais em posição adequadamente caracterizada de livre escolha”, sem a exigência da expressão tácita ou explícita do consentimento. Os argumentos de Hume seriam contrários apenas à teoria Whig, que, para Galthier, seria um “ancestral da posição que apenas o governo democrático é legítimo”. Para esse comentador a teoria da justiça humeana, nesse sentido, pode ser qualificada como contratualista, ao contrário da sua concepção quanto ao juízo moral. Como Hobbes e Locke, Hume teria uma visão contratualista do governo. Como Locke, e não Hobbes, seria contratualista quanto à propriedade e à justiça. Como Locke, porém com um corpo argumentativo bastante distinto na medida em que não faz intervir aí a vontade divina, não seria contratualista quanto à aprovação moral, fundando-a em sentimentos naturais.

Embora seja possível localizar na filosofia humeana a pressuposição de que haja alguns “direitos” decorrentes da natureza humana, especialmente a possibilidade de se apossar daquilo que consegue a partir do seu trabalho ou mesmo da sorte (HUME, 2002, p. 313), ela discute precisamente a passagem do “direito” a essa aquisição à exigência de que os outros se abstenham daquilo que se adquire, ou seja, ao direito de posse propriamente dito. Além disso, é interessante perceber também que Hume não qualifica a propriedade como um direito natural, na medida em que distingue claramente posse e propriedade, mostrando que esta exige a institucionalização da estabilidade da posse, tal qual a justiça:

A origem da justiça explica a da propriedade. O mesmo artifício dá origem a ambas. Como o nosso primeiro e mais natural sentimento moral está fundado na natureza de nossas paixões, e dá preferência a nós mesmos e amigos acima de estranhos, é impossível que exista naturalmente qualquer coisa como um direito fixo ou direito de propriedade, enquanto as paixões opostas do homem os impelem em direções contrárias e não são restringidas por nenhuma convenção ou acordo (HUME, 2002, p. 315).

A filosofia humeana observa que o direito de propriedade representa a extensão da posse imediata, ou seja, a noção de que a posse imediata do que se pode adquirir com seu próprio trabalho ou sorte (esse sim ao que parece um “direito” natural em Hume) deve se ampliar também para o futuro, do que decorre também uma afecção:

É evidente, portanto, que, após a convenção geral para o estabelecimento da sociedade e para a permanência da posse, sua primeira dificuldade é como separar suas posses e atribuir a cada um sua porção particular, da qual se possa usufruir no futuro sem alteração. Essa dificuldade não irá detê-los por muito tempo, mas deve imediatamente ocorrer a eles, como o expediente mais natural, que todos continuem a usufruir do que detém no presente e que a propriedade ou posse contínua seja conjugada à posse imediata. Tal é o efeito do costume, que não apenas nos vincula a qualquer coisa que usufruímos por muito tempo, mas até nos dá uma afecção por essa coisa e nos faz a preferir em relação a outros objetos, os quais podem ser mais valiosos, mas menos conhecidos por nós (HUME, 2002, p. 315).

Inicialmente atua na passagem da posse provisória para a posse permanente ou propriedade uma tendência da natureza humana de preferir o já possuído ao novo, de modo que a reflexão que institui a propriedade é facilmente aceita, tendo em vista que se apoia nesses princípios naturais. Ademais, agem princípios da imaginação que criam uma relação entre as diversas posses continuadas e a primeira posse, do que deriva a ideia de propriedade. A mente humana tenderia a confundir objetos relacionados e estender a sua regularidade. A propriedade se configuraria como posse constante, ideia

que, tendo em vista a atuação de princípios da imaginação, se acrescentaria à noção de posse atual:

Isso nós teremos a ocasião de explicar mais adiante e de maneira mais completa quanto formos tratar da beleza. Por ora, nós podemos nos contentar com a observação de que o mesmo amor pela ordem e uniformidade, que faz com que se arrumem os livros em uma biblioteca, e as cadeiras em uma sala, contribui para a formação da sociedade e para o bem estar da humanidade, ao modificar as regras gerais referentes à estabilidade da posse. E como a propriedade forma uma relação entre uma pessoa e um objeto, é natural se fundar em alguma relação precedente, e como a propriedade é nada mais que uma posse constante, assegurada pelas leis da sociedade, é natural adicionar ela a posse atual, que é uma relação que se assemelha, pois isso também tem sua influência. Se é natural conjugar todos os tipos de relação, é mais natural conjugar tais relações que se assemelham e que estão relacionadas entre si (HUME, 2002, p. 323).

Pela atuação da imaginação conectamos a ideia da posse originária à de posse atual, tendo em vista que a propriedade representaria, no fundo, a posse continuada, e que a relação de continuidade entre a posse atual e as diversas posses futuras privilegiaria a uniformidade, princípio ao qual a imaginação assente na composição de várias crenças que dela decorrem. Contudo, a permanência eterna dessa lógica evidentemente não privilegiaria a própria manutenção da sociedade, de modo que após a sociedade surgida passa a haver novas formas de aquisição da propriedade, além da primeira posse e de sua conexão com a posse atual, quais sejam, ocupação, usucapião, acessão e sucessão. Em especial, passa a ser fundamental a criação da instituição do contrato, assegurada pelo princípio que exige o cumprimento das promessas realizadas. Isso porque o direito de propriedade só se complementa pela possibilidade de transferência, a qual envolveria a promessa (fundamento dos contratos), de acordo com o que observa ARAÚJO:

A meu ver, contudo, Hume está mostrando nesta passagem a necessidade de se conceber a noção de direito ou propriedade em estreita conexão com a de alienação. Na verdade, a propriedade concebida apenas como estabilidade da posse é uma idéia incompleta de propriedade. Ela deixaria de servir a boa parte dos propósitos para que foi inventada, já que "pessoas e posses estão freqüentemente mal ajustadas". Retornar, porém, a uma situação de incerteza sobre a posse seria igualmente inconveniente. Também o seria estabelecer uma regra de propriedade baseada apenas numa "justa" adequação da posse à pessoa. A possibilidade de alienação da propriedade é vista então como uma solução intermediária, "um meio entre a estabilidade rígida, e este ajustamento incerto e mutável" (T 514). Através dela, a idéia de propriedade ganha um sentido pleno, qual seja: a propriedade é uma qualidade moral que permite a um indivíduo, "e a ele apenas" (EPM 197), a posse estável de objetos por um tempo indefinido, "exceto

quando o proprietário concorda em transmiti-los para outra pessoa" (T 514). Em que sentido a propriedade pode ser considerada uma qualidade moral? Exatamente no mesmo sentido em que o direito pode sê-lo: quando o consideramos um poder do indivíduo de demandar dos outros (conforme as cláusulas descritas acima) a inviolabilidade de qualquer objeto definido como seu" (ARAÚJO, 1998, p. 15).

Isso significa que antes há um sistema geral de referência pelo qual o respeito ao interesse do outro pode ser visto como uma ação que privilegia o interesse próprio, do que decorre a estabilidade da posse, ou seja, a instauração do direito de posse, segundo o qual a minha posse implica a abstenção imediata do outro em relação ao bem adquirido⁶. Porém, mesmo a posse estável não se confunde com o direito de propriedade, o qual exige a intervenção de princípios da imaginação, que fazem a passagem, sobretudo, da primeira posse e da posse atual ao direito de propriedade. Este, contudo, só pode ser plenamente exercido quando há a possibilidade de alienação, o que, por sua vez, envolve a garantia de que os contratos sejam cumpridos. É isso que sustenta, ao final, a possibilidade de que a propriedade seja considerada uma qualidade moral e um direito, ou seja, um poder que o indivíduo pode demandar dos outros, como é observado na citação acima. A efetiva "conversão" da posse no direito de propriedade se dá, portanto, pela intermediação do instituto do contrato. Contudo, o princípio que assegura o respeito aos contratos não é anterior à sociedade e à origem da justiça, a qual, ao contrário, é o suporte para o seu surgimento⁷.

Como observa HAAKONSSSEN (1993, p. 187), isso significa que, em Hume, as ações que instauram a justiça como virtude artificial não dependem apenas da relação indivíduo-indivíduo, mas sim de uma prática social, sendo sobretudo essa a diferença da filosofia humeana em relação às tradições do jusnaturalismo. Hume mostraria que o cumprimento de promessas é uma instituição baseada numa prática social marcada pela artificialidade, a qual consolida um processo que se inicia com a percepção de que a abstenção quanto à posse alheia referenda o interesse em manter a própria posse, o que, por sua vez, garante a busca do prazer, e que se prolonga pela interposição de uma série

⁶ Nesse sentido, parece acertada a leitura de MACLEOD (1981), que destaca que as regras da propriedade não são regras de justiça, mas dependem de um sistema de aceitação a partir do qual elas podem ser vistas como importantes para a manutenção do interesse público. O que imporia uma obrigação moral, nesse caso, seria o interesse público e não diretamente o direito de propriedade.

⁷ Como BAIER (1991, p. 225) destaca, fazia parte do ambiente intelectual escocês estudar moralidade, lei e economia, além de história natural, de forma conjunta. Assim, conforme essa autora observa, a inserção, nos debates a respeito da origem da justiça e do juízo moral, de vários dos temas abordados pelos autores da tradição jusnaturalista, além das análises de Hobbes e Locke sobre esses assuntos, representa aquilo que era preconizado para o escocês refinado de modo geral.

de princípios da imaginação. Aquilo que permite o início de todas as relações que vão culminar no direito de propriedade é a estabilidade da posse, e é ela que se converte em princípio de justiça. Essa referência mútua do interesse geral ao interesse próprio, contudo, não se configura como um contrato, porquanto não envolveu uma promessa. Não há uma promessa que legitime a transferência de direitos, que mostre por que nos abstermos da posse alheia e por que os outros se abstém da nossa. Melhor dizendo, Hume, em realidade, argumenta que o princípio que rege a exigibilidade do cumprimento dos contratos – sem o qual a declaração da vontade nas promessas é destituída de valor – pressupõe já a virtude da justiça:

Alguns afirmam que a justiça surge de convenções humanas e procede da escolha voluntária, consentimento, ou acordo entre os homens. Se por convenção se entender promessa (que é o sentido mais usual dessa palavra), nada pode ser mais absurdo que essa posição. O cumprimento de promessas é em si mesmo uma das partes mais consideráveis da justiça, e nós certamente não estamos obrigados a cumprir com nossa palavra porque fizemos uma declaração. Mas se “convenção” significar um senso de interesse comum, o qual cada homem sente em seu peito e observa em seus companheiros, e o leva, junto com os outros, a um plano geral ou sistema de ações, que tende à utilidade pública: aí deve ser reconhecido que, nesse sentido, a justiça surge de convenções humanas. Pois se admitirmos (o que é, em realidade, evidente) que as consequências particulares de um ato de justiça podem ser danosas ao público assim como aos indivíduos, segue-se que todo homem, ao abraçar essa virtude, deve ter em vista o plano ou sistema geral e esperar de seus próximos a mesma conduta e comportamento. Se todas as suas considerações visassem as consequências de seus próprios atos, sua benevolência e humanidade, assim como seu amor próprio, frequentemente prescreveriam medidas de conduta muito diferentes daquelas que são adequadas às regras estritas do direito e da justiça (HUME, 1998, p. 172).

Já vimos que a estabilidade da posse, a abstenção da posse alheia, não deriva de um cálculo racional, tampouco decorre diretamente de um sentimento, seja ele o medo derivado das possíveis implicações do egoísmo, seja um sentimento de interesse público decorrente de uma benevolência expandida. Ela deriva de uma reorientação dos sentimentos naturais de egoísmo e de benevolência limitada, reorientação essa que só é possível após se entrar em contato com a vida social e refletir acerca das suas vantagens. E Hume argumenta que há uma pressuposição que não exige a declaração da vontade e, portanto, prescinde da promessa. Mostra, além disso, que mesmo essa suposta “promessa”, caso estivesse envolvida, exigiria a validação do princípio *pacta sunt servanda*, algo possível apenas após instaurada a justiça. Nesse sentido, essa exclusão da promessa do âmbito da origem da justiça mostra que em Hume não é a vontade (ou

sua declaração) o pressuposto último da justiça, mas sim, como também destaca HAAKONSSSEN (1993, p. 187), aspectos como o interesse, o comportamento imitativo e a imaginação associativa. Que esse princípio se transporte do caso individual e se transforme numa regra geral, que passa a ser a essência da noção de Estado, é precisamente o tema que mobiliza Hume e o faz discorrer sobre uma série de tendências naturais do ser humano e de práticas sociais. Trata-se da marca mais clara da artificialidade da justiça, artificialidade essa que determina uma forma distinta de se compreender o Estado e sua relação com os indivíduos. A convenção que institui a manutenção da posse como princípio de justiça não é uma promessa, tendo em vista que a promessa (ou contrato, enquanto promessas mútuas) já exige o princípio de justiça para ser efetiva, ou seja, para trazer consigo a garantia de que elas sejam cumpridas. Nesse sentido, não se trata de rejeitar algum nível de concordância intersubjetiva na origem da abstenção da posse alheia, do direito propriamente dito, mas de recusar que essa referência mútua seja concebida como equivalente à ideia de promessa, assentada no princípio segundo o qual os pactos devem ser cumpridos (*pacta sunt servanda*).

Hume destaca que a hipótese do estado natural não é um bom recurso explicativo e argumenta que a justiça, como vimos, nasce da concorrência de qualidades da mente humana, tais como o egoísmo e a limitação da generosidade, com situações externas, tais como as facilidades proporcionadas pela troca e a escassez dos recursos diante do nosso desejo de obter posses. Na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, em que apresenta a noção de interesse como equivalente da ideia de utilidade pública, ressalta a total dependência entre a formação da justiça e os requisitos impostos pela utilidade pública, destacando que a justiça não surgiria num contexto de abundância e paz, tampouco de guerra irrestrita, ou seja, em um contexto em que a posse não estivesse ameaçada ou que a justiça não pudesse se impor para a defender (HUME, 1998, pp. 85-86)⁸. É nesse sentido que observa que a justiça, descolada do interesse, é tão sem

⁸ LIMONGI (2011, pp. 455-6) expõe implicitamente a distinção entre a justiça enquanto considerada uma virtude artificial e o Direito compreendido como uma expressão de leis naturalmente dadas à nossa razão: “Mais precisamente, certas regras de partilha da propriedade se impõem porque são percebidas como úteis para a sociedade, sendo essa percepção o que nos motiva a respeitá-las. Esse ponto é fundamental: a utilidade não se afirma do ponto de vista de uma ordem dada ou providencial do mundo, mas é algo de que os homens têm que se convencer para que possam se obrigar diante da justiça e, nessa medida, criá-la. Essa é uma tese fundamental de Hume com relação a todas as virtudes que não apenas à justiça: a virtude não é outra coisa senão o que é considerado virtuoso, ou seja, nada além de opinião, uma opinião que é sempre histórica, porque formada no processo pelo qual se afere a posteriori os efeitos das ações. Assim, não há medida natural, no sentido de um padrão a-histórico e independentemente da ação humana, da justiça. A justiça é uma prática social, sustentada pela opinião dos homens de que essa prática é socialmente vantajosa. Eis o que o autor do panfleto contra Hume deve ter pressentido como algo

fundamento quanto a superstição e que a promessa sem o interesse que a legitima não teria o poder de produzir o Direito:

Mas há uma diferença crucial entre *superstição e justiça*; a primeira é frívola, inútil e incômoda, a última é um requisito indispensável para o bem-estar da humanidade e a existência da sociedade. Quando nós abstraímos essa circunstância (embora ela seja demasiado visível para passar despercebida), deve-se confessar que todas as considerações a respeito de direito e propriedade parecem inteiramente sem fundamento, assim como a mais grotesca e vulgar superstição. Se os interesses da sociedade não estivessem de nenhum modo envolvidos, seria absolutamente ininteligível a razão pela qual a articulação de certos sons que indicam consentimento por parte de uma pessoa deveria mudar a natureza de minhas ações referentes a um objeto em particular, tanto quanto a razão pela qual a recitação de uma liturgia por um padre, com um certo hábito e postura, deveria consagrar uma pilha de tijolos e madeira e torná-las desde então e para sempre, sagradas (HUME, 1998, pp. 94-95).

Por outro lado, Hume observa que, se a justiça não se fundasse em alguma medida na natureza humana, não teria os efeitos a que se destina. Isso tanto do ponto de vista do fato de que há na natureza humana algum nível de benevolência, ainda que limitada, quanto no sentido de que a paixão natural preservada na origem da justiça é a afecção privada que gera o sistema privado, para usarmos as palavras de Shaftesbury, e que implica o direito ou o desejo de adquirir posses que expressem a sua liberdade e a sua sorte ou mérito. Sendo assim, Hume observa, uma tentativa de igualitarismo seria contrária à natureza humana e implicaria em tirania e indigência, além de enfraquecer a magistratura. A natureza teria conferido aos homens a diferença e a possibilidade de nos apropriarmos daquilo que nossa indústria e inteligência nos permitir e a justiça compreendida como equalização da posse representaria, para Hume, um artificialismo que geraria tirania:

Mas os historiadores, e mesmo o senso comum, podem nos informar que, por mais plausíveis que essas ideias de perfeita igualdade pareçam, elas são no fundo realmente impraticáveis; e se não o fossem, seriam extremamente perniciosas para a sociedade humana. Mesmo se as posses fossem igualadas, os diferentes graus de habilidade, cuidado e indústria do homem iriam imediatamente romper com essa igualdade. Ou se você refrear essas virtudes, você reduz a sociedade a mais extrema indigência e ao invés de prevenir a miséria e a mendicância de uns poucos, as tornarão inevitáveis para toda a comunidade. A mais rigorosa inquisição será requisitada para assistir a toda desigualdade que primeiro aparecer; e a mais severa jurisdição para puni-la e corrigi-la. Mas além de que a autoridade iria logo degenerar em tirania, e ser exercida com grande parcialidade;

perigosamente distante da cartilha jusnaturalista”. Essa sutil diferença possui consequências bastante consideráveis para o modo de se compreender a ação estatal.

quem iria exercê-la na situação aqui suposta? A perfeita igualdade das posses, destruindo todo princípio de subordinação, enfraquece imensamente a autoridade da magistratura e deve reduzir todo o poder quase a um mesmo nível, assim como a propriedade (HUME, 1998, p. 91).

O sistema geral de interesses implica, portanto, uma remissão à natureza dos agentes considerados, de tal forma que entram no jogo tanto as afecções privadas como a benevolência⁹. Porém, envolve também a percepção da utilidade da sociedade para a preservação dos interesses individuais, algo que, segundo Hume, depende da observação, portanto, implica a contingência de que um nível mínimo de socialização seja exigido na espécie humana para a preservação da vida. Não se trata, sendo assim, de algo possível de ser inferido por uma razão calculativa, em um suposto estado pré-social. O plano geral de ações envolve, nesse contexto, tanto um refreamento da possibilidade de guerra de todos contra todos (via benevolência limitada), como que sejam consideradas as paixões autointeressadas, além da percepção da vantagem representada pela vida social. Com a complexificação da sociedade, em que a referência entre as ações precisará extrapolar os limites do observado, será necessária, mais do que uma remissão de cada ação à ação do outro, uma referência da ação individual ao sistema geral propriamente dito. De algum modo, isso exigirá a atuação do princípio de simpatia, nos termos do *Tratado*, ou o sentimento de humanidade, conforme é qualificado na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, do que se segue uma interconexão entre a questão da origem da justiça e a do juízo moral. A condenação da violação da posse alheia, nas sociedades mais complexas, não implica tão imediatamente uma remissão ao nosso próprio interesse, afirma Hume. Que rejeitemos os atos que violam a posse dos outros depende da comunicação do ato do agente, via simpatia. Rejeitamos o que pressupomos ser uma intenção de violar a posse de modo geral ou defendemos aquilo que, embora individualmente possa ser entendido como pernicioso, é benéfico ao sistema geral. A atuação desse mecanismo acarreta uma

⁹ FLEW destaca, nesse sentido, que Hume se encontra na antípoda da filosofia de Rawls: “Antes de abordar a conclusão de Hume é preciso perceber o movimento diametricamente oposto ao do pensamento de Rawls. Este decidiu ‘procurar por uma concepção de justiça que torne nulos os acidentes naturais e as contingências sociais relevantes para o desempenho econômico e político’. A razão oferecida é que essas contingências e circunstâncias ‘são aqueles aspectos do mundo social que parecem arbitrários do ponto de vista moral’. (...) Assume-se ‘a distribuição das habilidades naturais como uma riqueza coletiva, de forma que o mais afortunado é beneficiado apenas de uma forma que possa ajudar os menos afortunados’”. A conclusão humeana é que o único remédio possível – que, ele insiste, não era conscientemente pensado ou deliberadamente adotado – é ‘a convenção assumida por todos os membros da sociedade para garantir a estabilidade da posse dos bens externos e para deixar que cada um desfrute pacificamente do que pode adquirir por sua sorte e indústria’ (T 489)” (FLEW, 1986, p. 183)

apreciação ou rejeição de supostos atos justos ou injustos, enquanto sinal de uma intenção que conserva ou não o artifício inicial de manutenção da posse, como princípio de justiça.

O Estado torna-se uma nova etapa necessária em decorrência da atuação de determinados princípios da imaginação que se inserem na dinâmica anteriormente exposta (HUME, 2002, p. 345). A fantasia passa a atuar no âmbito do comportamento humano, turvando a clareza quanto à presença do interesse próprio no princípio de respeito à posse alheia e, fundamentalmente, quanto à avaliação dos sinais da vontade expressos na ação. Prefere-se o mais próximo ao mais distante, confundem-se por associação atos semelhantes, porém distintos, por exemplo. Isso exigirá a instauração do Estado, como garantidor da manutenção da justiça¹⁰. O Estado passa a ser necessário quando esse sistema de referências torna-se mais abstrato, de forma que o interesse próprio envolvido no interesse geral não é mais tão evidente. Sobretudo nos termos do *Tratado*, o que está em jogo no juízo moral é a capacidade de se remeter o sentimento do outro ao seu próprio sentimento, especialmente ao prazer. Na *Investigação*, Hume parece ter percebido que a aprovação do ato correto exige uma remissão mais direta ao sentimento alheio e por isso traduz o princípio de simpatia num princípio de humanidade¹¹. De todo modo, é quando esses princípios passam a ser insuficientes,

¹⁰ Embora o Estado possa ter funções também do ponto de vista das relações internacionais e atue no campo cultural e econômico, é somente quando privilegia a proteção da propriedade que consolida a ideia de interesse público e garante a obediência. Nessa perspectiva, destaca HAAKONSSSEN (1993, p. 198): “Hume não tem dúvida quanto à necessidade de uma agenda governamental em defesa das relações internacionais e na área da economia e da cultura, mas ele dá prioridade à manutenção daquelas duas instituições básicas da justiça – propriedade e contrato – as quais tornam a vida social possível. Na medida em que a população tem a opinião clara de que essa balança de prioridades constitui o interesse público e de que o governo deve proteger esse interesse na medida do possível, nesses elementos o governo encontra uma fonte segura de obediência (E-FP, 33)”

¹¹ ADAM SMITH dedica a parte IV da *Teoria dos Sentimentos Morais* à crítica da fundação humeana da justiça na noção de utilidade. PACK e SCHLIESSER observam em relação a isso: “(Para Smith) não é nem nossa percepção acerca da utilidade da ordem ou nosso autointeresse que explica nossa obediência aos poderosos, mas sim o fato de que imaginamos ativamente e queremos ser uma pequena parte de sua felicidade” (2006, p.54). Assim, como observam, tanto na obediência ao governo, como no juízo moral que aprecia atos justos, não estariam em jogo nem o direito de propriedade nem uma suposta utilidade percebida na manutenção do poder ou na aprovação dos atos justos. Nesse sentido, Adam Smith concordaria com Hume quanto à sua crítica a Locke e quanto à ideia de que não há direito de propriedade previamente à criação da justiça, porém discordaria do mesmo em relação ao que fundamenta a aprovação dos atos justos. MARTIN (1990, p. 115), observa que Adam Smith parece não ter compreendido corretamente o apelo humeano à utilidade, tendo em vista que esse conceito não minimiza na filosofia humeana o caráter social ou artificial da justiça. Por outro lado, Adam Smith recusa a centralidade conferida por Hume ao princípio de simpatia, nos termos que o compreende. Hume atribuiria nossa admiração a atos justos porque simpatizamos com a felicidade alheia. Smith mostraria que admiramos atos que podem proporcionar felicidade, mesmo quando não há propriamente uma comunicação via simpatia com a felicidade do paciente da ação. Isso porque, segundo observa MARTIN (1990, p. 116), em Smith a justiça adquire um caráter ainda mais social e representa em alguma medida nosso apreço pela harmonia geral, por valores desinteressados, o que exige a figura do espectador imparcial. É preciso

tendo em vista a atuação concorrente de outros princípios da imaginação, que passa a ser necessário um novo garantidor do direito de propriedade, o Estado. A sua origem não decorre de leis prudenciais ou mesmo obrigações morais de defesa de um direito natural. Trata-se ainda do interesse que o indivíduo tem na manutenção da sua posse, o que o faz respeitar a posse alheia e, em última instância, cumprir os contratos, considerando-se que quando se passa da posse ao direito de propriedade plena o cumprimento dos contratos passa a estar incorporado na manutenção da posse própria.

O fundamento do Estado, em Hume, portanto, é o interesse e não a declaração da vontade. O que o mantém é o fato de que é ainda a esse interesse que o Estado contempla¹². Não há obrigação moral na manutenção do Estado, não há declaração da vontade (nem ao menos tácita), não há contrato. Assim, advém da crítica humeana ao contratualismo e da sua fundação da justiça no interesse, portanto, o apontamento da irrelevância da declaração da vontade e do consentimento tácito também para justificar a obediência devida ao Estado, assim como do modo de aquisição do poder para a consideração do respeito à autoridade de um governante. Isso se torna evidente em passagens como a seguinte, presente no ensaio *Sobre o Contrato Original*:

Suponha que um usurpador, após banir o príncipe legítimo e a família real, estabeleça sua dominação por dez ou doze anos e preserve uma disciplina rígida em suas tropas e uma tamanha disposição nas suas guarnições que nenhuma insurreição tenha ocorrido ou mesmo tenha sido sugerida contra sua administração. Pode ser inferido que o povo, que no íntimo reprova sua traição, tacitamente consentiu com sua autoridade e prometeu a ele obediência, meramente porque, devido à necessidade, viveu sobre sua dominação? Suponha novamente que o príncipe anterior restitua o seu poder, por meio das armas que ele angariou em outros países. O povo o recebe com alegria e exultação e alarde ter sido com relutância que aceitou se submeter a outro jugo. Pergunto agora em que se funda o título desse príncipe? Certamente não é no consentimento popular porque mesmo que o povo tenha de bom grado aceito sua autoridade, nunca imagina que o seu consentimento o torna soberano. Ele consente porque o compreende como seu senhor legítimo pelo nascimento. E esse consentimento

observar, contudo, que há uma distinção entre o *Tratado* e a *Investigação* quanto aos princípios envolvidos no juízo moral. Na passagem do princípio de simpatia para o princípio de humanidade parece estar em jogo justamente a tentativa de evitar as dificuldades que Smith aponta. O desenvolvimento desse tema não será objeto deste artigo, contudo é interessante que o leitor perceba neste ponto a dificuldade que a conexão entre teoria da justiça e do juízo moral revela, principalmente se levamos em conta as críticas de Adam Smith.

¹² Em ensaios como *Sobre o Refinamento nas Artes* e *Sobre o interesse*, Hume afirma que o fundamento do Estado é preservar a possibilidade de se viver em paz e em ordem socialmente, sendo a concretização da ideia de vida boa um objetivo ideal restrito à iniciativa individual e privada, por meio, por exemplo, do desenvolvimento de uma sociedade luxuosa: “*Indústria, conhecimento e humanidade* são ligados numa corrente indissolúvel e são mais presentes, como mostra a experiência e a razão, nas épocas mais polidas, ou como normalmente se denomina, mais luxuosas” (HUME, 1987, p. 271).

tácito inferido a partir do fato de que vive sob sua dominação seria o mesmo que o dado ao tirano ou usurpador (HUME, 1987, p. 477-78).

O deslocamento da noção de vontade do âmbito da fundação do Estado torna a eleição e a renovação tácita do pretense ato de vontade que origina o Estado desconsideráveis na avaliação da obediência devida ou não de um governo. Por isso, logo na sequência da passagem citada, Hume destaca, a respeito do Império Romano, que “a condição do povo neste regime monárquico era lamentável não porque não tinha acesso à escolha do imperador, o que seria impraticável. A sua condição era lamentável porque o povo “nunca presenciava uma sucessão de governantes que se seguissem regularmente um ao outro” (HUME, 1987, p. 478). Isso impedia a estabilidade das regras que regulam a propriedade. Se o Estado é fundado no interesse e na utilidade do respeito aos contratos, seja um governo o poder concentrado em um homem ou acessível a todos não é, para Hume, o que diferencia a sua legitimidade, mas sim a manutenção desse interesse, dessa utilidade. Uma pretensa superioridade das Repúblicas sobre os governos Absolutistas só ocorre quando há a possibilidade do Estado se manter como administrador das regras de justiça. Sendo assim, Hume também destaca, no Ensaio *Que a Política pode ser Reduzida numa Ciência*, que os efeitos de uma democracia mais direta, ou o acesso de todos os cidadãos ao cargo representativo, consistem em desordem, pessoalidade excessiva e populismo (HUME, 1987, p. 16). Essa visão se coaduna com o que Hume expõe no próprio *Tratado*, em que qualifica o político como uma espécie diferenciada de homem, capaz de afastar a influência da fantasia, originário da própria possibilidade de formação do Estado, conforme observa MONTEIRO (1975, p. 87). É a capacidade do Estado se manter como um Estado judiciário, garantidor do cumprimento dos contratos, que confere a ele a autoridade.

Assim, a filosofia humeana não apenas desloca a fundamentação da justiça do contrato para a convenção, mas deriva desse deslocamento uma noção distinta de legitimidade do governo. É bastante destacável em Hume a tentativa de conciliar naturalidade e artificialidade na sua teoria jurídica, apontando o vínculo entre determinados sentimentos naturais e a experiência básica de socialização na formação de um sistema no qual o respeito ao interesse individual passa a ser expresso pela defesa da utilidade pública enquanto sistema geral de interesses. Esse sistema geral, por sua vez, emerge de uma convenção que não representa uma espécie precária de declaração implícita de vontade, mas que diz respeito a uma percepção do laço tênue de forças instaurado pela convivência social. Tal percepção envolve tanto uma remissão a

sentimentos naturais do indivíduo como a observação do comportamento dos outros sujeitos presentes na sociedade, com a interposição, ainda, de uma série de princípios da imaginação. É mais esse jogo de forças que estará em questão na manutenção do Estado que propriamente o suposto compromisso firmado na sua criação. Embora a ideia de convenção expresse também a noção de um acordo, o traço pelo qual ela se difere da noção de contrato é precisamente o seu caráter intersubjetivo, não a simples ausência da declaração. Dessa forma, na filosofia humeana, a sociedade é requisito para o acordo que introduz o direito de propriedade enquanto tal e não o contrário. Ao Estado é conferido o poder de ser, no limite, o garantidor mínimo do interesse que cada um possui na defesa do direito dos outros cidadãos, um garantidor que é exigido quando a relação entre as instituições jurídicas abstratas e o direito individual concreto passa a não ser tão clara, tendo em vista a complexificação do vínculo social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Cícero. *Hume e o Direito Natural*. In: QUIRINO, Célia; BRANDÃO, Gildo Marçal; VOUGA, Cláudio. (Org.). *Os Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo: Edusp, 1998.
- BAIER, Annette. *A Progress of Sentiments*. Londres: Harvard University Press, 1991.
- FLEW, Antony. *Social Justice: From Rawls to Hume*. In: *Hume Studies*, Vol XII, Nº 2 (Nov., 1986), pp. 177-191.
- FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- GALTHIER, David. *David Hume, Contractarian*. In: *The Philosophical Review*, Vol. 88, Nº. 1 (Jan., 1979), p. 3-38
- HAAKONSSON, K. *The structure of Hume's political theory*. In: *The Cambridge Companion to Hume*. Ed. D. F. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 182-221.
- HOBBS, T. *Leviathan*. 4ªEd. Macpherson (ed.). Londres: Pinguin books, 1985.
- HOBBS, T. *The Elements of Law*. F. Tönnies (ed.). London: Frank Cass & Co, 1969.
- HUME, David. *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HUME, David. *An enquiry concerning the principles of morals*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HUME, David. *Essays, Moral, Political and Literary*. Indianápolis: LibertyFund, 1987.

- HUTCHESON, F. *Uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista moral*. In: Cabral, A (Org). *Filosofia Moral Britânica: textos do século XVIII, volume I*. Campinas: Ed. Unicamp, 1996, pp.111-162.
- LIMONGI, Maria Izabel. *Hume jusnaturalista*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, Nº 124(Dez.,2011), p. 447-456.
- LOCKE, J. *Essays on the law of nature*. Von Leyden, W. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LOCKE, J. *Two treatises of government*. Laslett, P. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- MACLEOD, Alistair. *Rule-Utilitarianism and Hume's Theory of Justice*. In: *Hume Studies*, Vol. VII, Nº 1 (Apr., 1981), pp. 74-84.
- MARTIN, Marie A. *Utility and Morality: Adam Smith's Critique of Hume*. *Hume Studies*, Vol. XVI, Nº 2 (Nov., 1990), p. 107-120.
- MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia*. São Paulo: Ática, 1975.
- PACK, Spencer J; SCHLIESSER, Eric. *Smith's Humean Criticism of Hume's Account of the Origin of Justice*. In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 44, Nº 1, 2006, p. 47-63.
- SHAFTESBURY, A. *Uma Investigação Acerca da Virtude ou do Mérito*. In: Cabral, A (Org). *Filosofia Moral Britânica: textos do século XVIII, volume I*. Campinas: Ed. Unicamp, 1996, p.13-36.
- SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Eds. D.D. Raphael and A.L.Macfie. Indianapolis: Liberty Fund, 1984
- SKINNER, Andrew. S. *Hume: Principles of political economy*. In: *The Cambridge Companion to Hume*. Ed. D. F. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 222-254.
- STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge&Kegan Paul, 1977.
- TAYLOR, Jacqueline. *Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise*. In: *Hume Studies*, Vol. XXIV, Nº 1 (Apr., 1998), p. 5-30.