

2



Hume e o problema da justificação da resistência ao governo

Stephanie Hamdan Zabreddine

Meu objetivo nesse texto é tratar do problema da justificação da resistência ao governo segundo os escritos políticos de David Hume. Apesar de reconhecer o direito à resistência, Hume afirma que as leis e a filosofia não são capazes de estabelecer regras particulares pelas quais possamos saber, na prática, quando a resistência é justificada (T 3.2.10.16), o que sugere uma incompatibilidade entre o aspecto geral e teórico e o aspecto particular e histórico dessa questão. Proponho uma hipótese de leitura desse problema à luz do princípio humeano do *costume*, que, apesar de ser tradicionalmente explorado em sua epistemologia, também exerce papel significativo em sua filosofia política. Argumento que o costume atua, não somente na formação da regra geral costumeira da obediência civil, mas também na exceção desta regra geral, isto é, na resistência ao governo. Para isso, faço inicialmente uma breve elucidação da teoria política de Hume e do que ele

compreende por obediência civil. Em seguida exponho o problema da justificação da resistência ao governo, evidenciando a influência e atuação do costume nesses âmbitos. Após fazer isso, apresento três possíveis soluções da tradição interpretativa para esse problema – que denomino soluções *moral* (Annette Baier), *contextualista* (Richard Dees e Jeremy Gallegos) e *automática* (Duncan Forbes) –, e mostro que tais soluções não são capazes de oferecer uma resposta definitiva ao problema. Por fim, apresento minha hipótese para a solução desse problema, onde ficará claro que a possibilidade de resistência justificada ao governo possui relação íntima com o costume, ou, em outras palavras, com o conflito de regras gerais costumeiras. Tornar-se-á evidente que a hipótese que proponho concilia e funde as três soluções acima mencionadas, o que indica, mais uma vez, o papel crucial do costume nesta problemática.

Os escritos políticos de Hume

A teoria política humeana surge no contexto da disputa entre duas facções políticas britânicas, cujos membros são conhecidos como *Tories* e *Whigs*. Os primeiros são influenciados pelo que Hume denomina superstição:

Como a superstição é fundada no medo, na tristeza e na depressão do espírito, ela representa o homem a ele mesmo em cores tão desprezíveis que ele parece não merecer, a seus próprios olhos, aproximar-se da presença divina, e recorre naturalmente a qualquer outra pessoa, cuja vida parece santa, ou talvez cuja astúcia e impudência fizeram ser considerada como mais favorecida pela divindade. (E, 181).

Na medida em que a superstição leva os indivíduos a se considerarem “indignos” de se comunicarem com a divindade por si só, é necessário que haja um mediador entre o indivíduo e Deus. Nesse sentido, a superstição, para Hume, está próxima da religião católica – em que o padre, por exemplo, é o mediador da comunicação do fiel com o ser divino. No âmbito político, portanto, a influência da superstição desemboca na defesa da teoria do direito divino e da monarquia, já que, segundo essa teoria, o monarca é o representante de Deus que, por isso, deve ser obedecido por seus súditos.

Já os Whigs, segundo Hume, são influenciados pelo *entusiasmo*:

Mas a mente humana também está sujeita a uma exaltação e presunção incompreensíveis... Resulta daí uma série de arrebatamentos, de transportes e de vôos surpreendentes da fantasia, sendo tais arrebatamentos ainda amplificados pela confiança e pela presunção; por serem totalmente incompreensíveis... esses fenômenos costumam ser atribuídos à inspiração imediata daquele Ser Divino que é objeto de devoção. Em pouco tempo, o indivíduo inspirado passa a enxergar-se como um favorito eleito pela Divindade. (E, 180).

Assim, “os entusiastas têm estado livres do jugo eclesiástico, e sempre demonstraram uma grande independência em sua devoção” (E, 180-181). Por isso, o entusiasmo “é naturalmente acompanhado pelo espírito de liberdade” (E, 185). Desse modo, aqueles influenciados pelo entusiasmo não sentem a necessidade de um mediador para a comunicação com Deus, como é o caso da superstição. No âmbito político, portanto, a influência do entusiasmo leva à defesa do direito natural e da teoria do contrato social e, por

isso, favorece uma constituição mista que protege os direitos dos governados.

Para reforçar e evidenciar ainda mais esta analogia entre superstição e entusiasmo político e religioso, cito mais uma passagem de Hume, em que este ponto fica claro:

desde a origem dos *Whigs* e *Tories*, os dirigentes dos *Whigs* têm sido sempre ou *deístas* ou *latitudinários* confessos em seus princípios, isto é, partidários da tolerância... A semelhança de suas superstições manteve unidos durante um longo período os *Tories* do alto clero e os *católicos romanos*, em defesa do direito de prerrogativa e do poder real. (E, 185-186).

Nesse cenário, os escritos políticos de Hume delineiam uma teoria sobre os fenômenos políticos que rejeita ideias associadas à superstição e ao entusiasmo. Um importante elemento desta rejeição, que permite compreender o problema da resistência ao governo de maneira apropriada, é a teoria do artifício social.

Segundo essa teoria, a justiça surge de um artifício – isto é, de uma criação humana refletida que visa à estabilidade social – e “se estabelece por um tipo de convenção ou acordo; isto é, por um sentido de interesse, supostamente comum a todos, e onde todo ato é realizado na expectativa de que os outros o realizarão similarmente” (T 3.2.2.22). Para Hume, “não há uma só paixão... capaz de controlar a afeição motivada pelo interesse, exceto essa própria afeição, por uma alteração de sua direção” (T 3.2.2.13). Por isso, o interesse comum deriva de um novo direcionamento do interesse próprio, em vista das regras da justiça. As três regras fundamentais da justiça são: a estabilidade da posse, a transferência da propriedade por consentimento e o cumprimento de promessas. Sem essas regras, o egoísmo e generosidade restrita dos humanos – que raramente vai

“além dos amigos e da família, ou, no máximo, além de seu país natal” (T 3.3.3.2) – os levariam a agir somente de acordo com o interesse próprio e de seus próximos, o que acarretaria a ruína da estabilidade social. A obrigação *natural* à justiça, então, se origina no interesse.

Já a obrigação *moral*, ou seja, “as razões que nos determinam a atribuir à observância ou negligência dessas regras (da justiça) *beleza ou deformidade moral*” (T 3.2.2), tem origem na “*simpatia com o interesse público*” (T 3.2.2.24). A simpatia nos permite “receber por comunicação” as “inclinações e sentimentos” de outros indivíduos (T 2.1.11.2), e, por isso, nos faz sentir desagrado e desaprovação ao observarmos atos injustos e simpatia pelos indivíduos injustiçados. Depois de repetidas experiências semelhantes, a imaginação forma *regras gerais* – isto é, generalizações adquiridas pelo costume – que nos fazem estender “nossas máximas além das razões que nos levaram a estabelecê-las pela primeira vez” (T 3.2.9.3), de modo que passamos a aprovar o cumprimento da justiça de maneira geral, e não apenas em casos particulares. Esta obrigação moral é fortalecida pelo artifício dos políticos, que consolidam a “estima pela justiça” e a “aversão à injustiça”, e pela educação pública e privada, que instaura hábitos de conduta (T 3.2.2.25). Dessa maneira, a observância das regras da justiça é uma virtude *artificial*, possibilitada pela influência do costume na formação de regras gerais. É importante mencionar que as virtudes artificiais dependem das estruturas sociais e se desenvolvem espontaneamente a partir da interação dos indivíduos com estas estruturas e com outros indivíduos. Elas se distinguem das virtudes naturais na medida em que as últimas “não têm dependência do artifício e invenção dos homens” (T 3.3.1.1).

É, pois, em vista do cumprimento das regras da justiça que o governo é instituído, também como artifício. Uma

vez que os seres humanos buscam satisfazer seus interesses mais próximos e imediatos de preferência aos distantes (por mais benéficos que os últimos sejam)¹, sociedades menores não necessitam do governo porque o cumprimento da justiça é um interesse próximo de seus indivíduos. Na medida em que a sociedade se expande e acumula bens, o cumprimento da justiça se torna um interesse distante dos indivíduos, que comumente preferem “qualquer vantagem trivial, mas presente, à manutenção da ordem na sociedade, que depende em tão grande medida da observância da justiça” (T 3.2.7.3).

Não é possível corrigir essa propensão natural humana; mas é possível “transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e sua violação, nosso interesse mais remoto” (T 3.2.7.6). Essa transformação opera naqueles que “chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes”, levados “não apenas a observar essas regras em sua própria conduta, mas também... a reforçar os preceitos da equidade em toda a sociedade” (T 3.2.7.6). Uma vez que o governo assegura o interesse comum dos cidadãos pela execução da justiça, eles se comprometem a obedecer ao governo. Como salienta Andrew Sabl, a convenção correspondente à virtude artificial da obediência civil é a autoridade do governo, de modo que elas são imagens espelhadas ou contrapartes uma da outra (Sabl 2012, 92-94). Enfatizo que justiça e governo são conceitos independentes para Hume. A primeira é anterior, e nem sempre necessita do segundo para ser cumprida, apesar de ambos serem fundados sobre bases artificiais.

Obediência civil

Dado que a justiça é artificial, e já que a obediência civil é estabelecida em vista do cumprimento das regras da justiça, a obediência é também artificial, e seu cumprimento, uma virtude artificial. Hume distingue a obrigação *natural* e *moral* à obediência: a primeira se origina no interesse dos indivíduos pelo cumprimento das regras da justiça assegurado pelo governo. Analogamente ao interesse que funda a obrigação natural da justiça, o interesse comum que funda a obrigação natural da obediência civil deriva de um novo direcionamento do interesse próprio. Por ser baseada “inicialmente no (dever) da obrigação das promessas” e sustentada “durante algum tempo por essa obrigação”, a obediência surge de um tipo de promessa; com o costume, isto se modifica, “passando a implicar uma obrigação e autoridade originais, independentes de qualquer contrato” (T 3.2.8.3). Para Hume,

se perguntásseis à grande maioria dos membros de uma nação se alguma vez deram seu consentimento à autoridade de seus dirigentes, ou se prometeram obedecer-lhes, eles provavelmente fariam de vós uma ideia bem estranha; por certo responderiam que a questão não depende de seu consentimento, e que já nasceram submetidos a essa obediência. (T 3.2.8.9).

A obrigação *moral* da obediência civil se forma similarmente à da justiça, e o papel do costume na formação da primeira é análogo ao papel da simpatia na formação da segunda: a observação de atos de lealdade à autoridade nos é agradável porque percebemos que a execução da justiça “é impossível sem a submissão a um governo” (T 3.2.8.7). A partir da regularidade dessa experiência, a imaginação forma *regras gerais* que nos levam a aprovar a obediência civil

em geral, e não apenas em casos particulares. É possível constatar, portanto, que o costume é essencial para a obediência ao governo, pois confere “autoridade a todas as formas de governo e a todas as dinastias de príncipes; e o poder que de início se fundava apenas na injustiça e na violência se torna... legítimo e obrigatório”. (T 3.2.10.19).

Já que as regras gerais nos fazem tomar casos semelhantes como idênticos, “sem considerar que eles diferem nas circunstâncias mais importantes” (T 3.2.9.3), podemos cometer equívocos: a observação de variados casos nos mostra os benefícios de se obedecer ao governo; a tendência a formar regras gerais nos leva a generalizar casos aparentemente semelhantes, o que acarreta a crença equivocada de que devemos obedecer a um governo, mesmo quando este não mais cumpre sua função. Hume afirma:

pode-se pensar, portanto, que, no caso da obediência civil, nossa obrigação moral derivada do dever não deixa de existir, mesmo se a obrigação natural derivada do interesse, que é sua causa, não mais existir; e que os homens podem ser obrigados por sua *consciência* a se submeter a um governo tirânico, contra seu próprio interesse e o do público. (T 3.2.9.3).

Como, então, é possível resistir a um governo, se a obrigação moral de lhe obedecer, por ser costumeira, não cessa?

O problema da justificação da resistência ao governo

Segundo Hume, se a obrigação moral da obediência civil é derivada de uma regra geral costumeira, a cessação dessa obrigação decorre da substituição desta regra por sua exceção, que deve ter “as qualidades de uma regra geral” e ser

“fundada em exemplos muito numerosos e comuns” (T 3.2.9.3), de modo que ela também seja costumeira. Nesse cenário, coloco a seguinte pergunta: de que maneira a influência do costume acarreta o conflito entre a regra geral costumeira da obediência civil e sua exceção, que é também uma regra geral?

Um esboço de resposta a essa questão reside no fato de que, para Hume, a susceptibilidade natural dos seres humanos a se deixarem levar “por seu interesse presente e imediato”, que os fazem “violiar todas as leis da sociedade”, é uma regra geral extraída de nosso conhecimento sobre a natureza humana; se ela se aplica aos governantes em “exemplos muito numerosos e comuns” – que incorrem, por isso, em “grave tirania e opressão” (T 3.2.9.3-4) – então ela é uma exceção à regra geral da obrigação moral à obediência civil:

Nosso conhecimento geral da natureza humana, nossa observação da história passada da humanidade, nossa experiência dos tempos presentes [...] devem nos levar a abrir espaço para exceções, e devem nos fazer concluir que podemos resistir aos exemplos mais violentos do poder supremo, sem cometer por isso nenhum crime ou injustiça. (T 3.2.9.3).

É na experiência e observação de repetidos casos da história da humanidade que essa “exceção” se sustenta. A máxima de que *o futuro se assemelha ao passado* – adquirida pelo costume (T 1.3.12.9)² – permite-nos observar a semelhança dos casos anteriores com a situação presente e esperar que a natureza humana seja semelhante ao que foi no passado. Por isso, o costume é crucial, tanto para a formação da obrigação moral da obediência civil, quanto para sua cessação: a resistência ao governo é possibilitada pela

substituição de um efeito do costume (regra geral da obediência civil) por outro (exceção a essa regra geral, prevista no próprio estabelecimento da regra).

Nesse cenário, Hume afirma que “o povo conserva o direito à resistência, pois é impossível privá-lo desse direito” (T 3.2.10.16). No entanto, como vimos, a resistência é admitida “somente em casos de uma tirania e opressão atroz”, pois sua prática pode levar à “anarquia e confusão universal entre os homens” (T 3.2.10.1). Apesar de reconhecer o direito à resistência, Hume não estabelece um critério de legitimidade para sua prática:

embora esse princípio *geral* (resistência ao governo) seja sancionado pelo senso comum e pela prática de todos os tempos, é certamente impossível que as leis, ou sequer a filosofia, estabeleçam regras *particulares* que nos permitam saber quando a resistência é legítima e resolver todas as controvérsias que possam surgir a respeito. (T 3.2.10.16).

O estabelecimento de regras ou leis que legitimem a resistência ao governo enfraqueceria a autoridade deste governo; além disso, elas não seriam capazes de contemplar todas as particularidades que determinam a resistência ao governo em cada caso específico. Isso não significa que Hume considere a resistência algo inteiramente negativo; se assim fosse ele estaria próximo de ser um defensor da obediência passiva – o que ele rejeita (T 3.2.10.16). Mas a impossibilidade de legitimar a resistência mina a própria legitimidade do direito à resistência, o que indica a dificuldade de conciliação entre o aspecto *geral* e *teórico* e o aspecto *particular* e *histórico* dessa questão. Isto leva a outra pergunta: como a resolução da substituição de uma regra geral costumeira sobre outra, decorrente de seu conflito, justifica

a resistência ao governo? Essa dificuldade se torna mais explícita quando comparamos o *Tratado* com a *História da Inglaterra* – que, juntamente com os *Ensaio*s, constituem obras cruciais para compreender o pensamento político de Hume em sua completude. Volto-me agora a essa comparação.

Com base no que podemos ler no *Tratado*, Hume parece considerar a resistência justificada somente em um caso específico de descumprimento da função do governo, a saber, em situações de “grave tirania e opressão”, como os casos de Nero e Phillip II (T 3.2.10.4). No entanto, na *História da Inglaterra* ele indica novos elementos que levam a crer que a justificação da resistência não se restringe a estas circunstâncias extremas. Nessa obra, Hume apresenta dois exemplos eloquentes de resistência ao governo que culminaram em destronamento dos governantes. Em ambos os exemplos houve apoio popular a favor do destronamento dos reis, considerados tiranos pelo povo. Vejamos cada um deles.

O primeiro exemplo é a Rebelião de 1399, em que Richard II é deposto e Henry IV ascende ao trono. Em 1397, Henry de Bolingbroke e Tomas Mowbray tiveram um desentendimento devido ao fato de que ambos poderiam pretender ao trono inglês, por causa de sua descendência. Tendo considerado este um caso de possível traição, o Rei Richard II comanda o exílio de ambos e, em fevereiro de 1399, deserdou o primeiro, que, até então, vivia na França. Em maio do mesmo ano, Richard II viajou à Irlanda, onde ficou até o final de julho. Nesse meio tempo, Luis Valois subiu ao trono francês, e, como a aproximação com a coroa inglesa não convinha a suas ambições políticas, permitiu o regresso de Henry à Inglaterra na ausência de Richard II. Com o pretexto de que desejava apenas recuperar seus bens,

Henry aproveitou a ausência do rei e de seus aliados (que o acompanhavam na viagem à Irlanda) e iniciou sua campanha de tomada do trono – com considerável apoio popular –, com a justificativa de que Richard II havia se tornado indigno do trono por sua tirania e mau governo. Richard se rendeu e foi encarcerado na Torre de Londres. Henry foi coroado Rei Henry IV da Inglaterra em 13 de outubro de 1399 (H 2, 313-323).

O segundo exemplo é a Revolução Gloriosa, em que James II é deposto e Mary II e Guillaume III ascendem ao trono. Por ser um rei católico, James II era objeto de desconfiança popular, dada a discriminação aos católicos que vigorava desde que a Igreja da Inglaterra (*Church of England*) se separou da Igreja Católica Romana (1534). A popularidade do rei diminuiu mais ainda pelas políticas de criação de um exército permanente – o que não era comum na Inglaterra em tempos de paz –, de tolerância religiosa e de restauração do “poder dispensivo”, que permitia ao monarca se eximir de cumprir os estatutos legais em casos específicos. James II lançou mão do poder dispensivo diversas vezes, com o objetivo de restabelecer a religião católica na Inglaterra. Ele utilizou este poder, por exemplo, para substituir anglicanos por amigos católicos em diversos postos oficiais.

Tais medidas ameaçavam a religião estabelecida e pareciam levar à restauração da Monarquia Absolutista. O poder dispensivo era um vestígio do absolutismo: ele não era usado há mais de um século, porque o Parlamento, que adquirira maior poder do que possuía cem anos antes, impedia o uso do poder dispensivo por parte do rei. Havia, portanto, um conflito entre a prerrogativa real e o poder do Parlamento – que assegurava, em alguma medida, as liberdades do povo. Com o nascimento do filho de James II – o que impossibilitava a sucessão ao trono para sua filha Mary,

que era protestante – líderes dos *whigs* e *tories* uniram-se (excepcionalmente) em uma conspiração para depor James II, o que o forçou a se refugiar na França. Sua fuga foi considerada abdicação ao trono: sua filha torna-se Rainha Mary II, passando a reinar em conjunto com seu marido, Guillaume de Orange, o Rei Guillaume III, em junho de 1688 (H 6. 472-520).

Volto-me, agora, à avaliação do próprio Hume sobre a legitimidade desses dois casos de resistência ao governo que culminaram em destronamento dos reis. Para Hume, a Rebelião de 1399 foi uma usurpação, pois Henry obteve o trono por meios injustificáveis (H 2, 344). Richard II não era o tirano que a população julgava ser, e as irregularidades das leis que ele instaurou foram autorizadas pelo Parlamento. Já a Revolução Gloriosa é justificada para Hume. Ainda assim, ele não considera James II um tirano, como foi Nero ou Domiciano, pois os atos do primeiro, apesar de arbitrários, não foram motivados pela ambição ou crueldade; segundo Hume, James foi “mais infeliz do que criminoso” (H 6, 513; 520). Hume afirma:

todas as circunstâncias deste evento (Rebelião de 1399), comparadas às da revolução de 1688, mostram a diferença entre uma nação grandiosa e civilizada, deliberadamente reivindicando seus privilégios estabelecidos, e uma aristocracia turbulenta e bárbara, mergulhando de cabeça dos extremos de uma facção para aqueles de outra. (H 2, 320-321).

O trecho acima demonstra que Hume considera as circunstâncias particulares de cada caso como determinantes para a justificação da resistência ao governo; no entanto, não clarifica quais são estas circunstâncias, e apenas aponta a diferença entre uma “nação civilizada” e “uma aristocracia

bárbara”. É possível concluir, então, que a tirania não é a única justificação da resistência, como o *Tratado* parece sugerir. Além disso, como salienta Forbes, já que, para Hume, a sociedade é fundada sobre bases seculares, a religião de James não ameaçava a estabilidade social. E “o fato de que James II pretendia ao governo absoluto não justifica a resistência em si mesma, de acordo com os princípios gerais de Hume. O governo absoluto é uma forma perfeitamente legítima de governo; ela atende ao fim da sociedade tão bem quanto qualquer outra” (Forbes, 1975, 96, tradução minha).

Três soluções para a justificação da resistência ao governo

Não existe acordo entre os intérpretes da filosofia de Hume sobre esse problema. No que se segue, apresento três interpretações sobre o modo como Hume justifica a resistência ao governo, que denomino soluções “moral”, “contextualista” e “automática”.

A solução “moral”, proposta por Annette Baier, trata deste problema a partir da influência da obrigação moral. Para ela, “obrigações morais e direitos são fundados em obrigações naturais – isto é, em obrigações e direitos que artificios benéficos reconhecem”³ (Baier, 1991, 270). Quando os artificios falham, as obrigações morais e direitos que dependem desses artificios cessam. Tendo isso em vista, aqueles que resistem ao governo não possuem legitimidade para isso, a não ser que já tenham iniciado uma nova forma de governo bem sucedida e aceitável por meio da qual suas ações sejam moralmente endossáveis. Por isso, a justificação da resistência reside mais na aprovação moral do que na expressão de sua legalidade (Baier, 1991, 271).

No entanto, esta solução parece incompatível com o exemplo da Revolução Gloriosa: aqui, a forma de governo na Inglaterra não se modificou com o reinado de Maria II e Guilherme III – ou seja, a resistência não é deslegitimada pelo fato de não haver uma forma de governo alternativa moralmente endossável, pois essa se mantém a mesma. Da perspectiva da solução “moral”, este exemplo de resistência é ambíguo, e sua justificação, indeterminada; entretanto, Hume a considera justificada.

Segundo a solução “contextualista”, oferecida por Richard Dees e Jeremy Gallegos,⁴ a justificação à resistência é determinada pelo contexto histórico, social e político da sociedade em questão (Gallegos, 1998). A uniformidade do aparato cognitivo dos seres humanos assegura uma *estrutura* comum a todos; o que deriva dessa estrutura depende da cultura e sociedade em que eles estão inseridos. Todos possuem a capacidade de raciocinar causalmente e de possuir sentimentos morais; no entanto, os efeitos dessas capacidades variam (Dees, 1992, 230-231). Nesse sentido, o sistema político também varia de acordo com o contexto; a justificativa para a resistência, então, reside no contexto.

No entanto, esta solução reduz a teoria política humeana a um tipo de relativismo e, mesmo admitindo a uniformidade do aparato cognitivo dos seres humanos, constitui o seu solapamento, pois não reconhece sua influência na formação das instituições políticas e sociais. Como salienta Christopher Berry, os seres humanos forjam respostas particulares às suas necessidades básicas (sobrevivência, abrigo, sustento) e a forma da resposta é o estabelecimento de regras de conduta. Essas respostas são chamadas de “culturas”, e é possível compreender, a partir dos princípios da natureza humana, aspectos que levaram tal grupo a estabelecer tais regras de conduta (Berry, 2007,

545). Por exemplo: inferências causais equivocadas podem levar à superstição, e, conseqüentemente, ao estabelecimento de teorias do direito divino e à instauração de uma monarquia absolutista. Por isso, estabelecer o contexto como única justificativa da resistência ao governo não abrange toda a complexidade da explicação humeana sobre a influência do contexto nos eventos políticos.

Duncan Forbes oferece a solução que denomino “automática”: se, para Hume, a violação da obrigação da obediência só é justificada em casos de tirania (E, 693), “o que constitui a exceção à regra geral da obediência será tão óbvio e indisputado de modo a remover toda dúvida” (Forbes, 1975, 100). Por isso, não é necessário estabelecer uma teoria da resistência, que seria até mesmo perigosa, porque abriria a possibilidade de guerras civis constantes. Nesse sentido, a resistência não necessita de justificação teórica, e é justificada, na prática, quando e porque é automática (Forbes, 1975, 101) – isto é, quando e porque a tirania é óbvia e indisputada.

Essa solução, apesar de colocar apropriadamente a impossibilidade de se justificar, em termos legais, a resistência, parece incompatível com o fato de Hume considerar a Rebelião de 1399 injustificada: se a população considerava Richard II um tirano, este caso deveria ser automaticamente justificado, o que Hume rejeita. Além disso, essa solução parece considerar como passíveis de resistência justificada apenas situações de tirania, e, como vimos, há outras circunstâncias que influenciam esta justificação.

Uma solução alternativa à justificação da resistência ao governo

A hipótese que proponho é a de que esse problema é solucionado por meio de sua análise à luz da dimensão prescritiva

do costume. A constatação da dimensão prescritiva do costume deriva da análise desta conceito na epistemologia humeana do livro I do *Tratado*. Nessa análise, parto da pergunta sobre o motivo da prevalência do termo *costume* sobre o termo *hábito*. Ao longo do *Tratado*, Hume utiliza o termo *costume* e suas variações com o mesmo sentido (*customary e accustomed*), cento e cinquenta e três vezes, e *hábito* e sua variação (*habitual*), quarenta e cinco vezes. Somente no livro I, o primeiro termo e suas variações aparecem cem vezes, e o segundo, trinta e sete vezes. Segundo a *Cyclopaedia*, dicionário publicado pela primeira vez em 1728 e que permite verificar as definições das palavras na época de Hume, a definição de *costume* possui aspecto distinto da de *hábito*, pois a primeira se refere a práticas de uma sociedade ou coletividade, que, pelo uso constante, se tornam *lex non scripta* – isto é, se tornam leis sem a sanção do poder legal (Chambers, 1728, 518) – e a segunda se refere a práticas individuais que não atingem a coletividade e, por isso, não adquirem força de lei (Chambers, 1728, 949). Nesse cenário, seria mais natural que Hume utilizasse o termo *hábito* com mais frequência no livro I, uma vez que este livro não se relaciona a práticas culturais e coletivas que denominaríamos costumeiras, mas trata de mecanismos epistêmicos, não adquiridos, segundo Hume, pela cultura ou sociedade. O princípio de Hume, nesse sentido, constitui-se de dois aspectos: é hábito na medida em que atua no aparato cognitivo dos seres humanos de maneira individual; mas é também costume, porque, além de extrapolar a esfera individual – ao atuar também na política, como será evidenciado mais à frente – é compreendido como *lex non scripta*, que vigora sem sanção racional ou legal. Essa conclusão se comprova pela influência ubíqua deste princípio no aparato cognitivo humano e na epistemologia humeana: o princípio influencia

a formação das ideias abstratas (T 1.1.7.7), da crença no mundo exterior (T 1.4.2.24) e da razão causal (T 1.3.9.11), base do conhecimento sobre questões de fato. Desse modo, o costume possui uma dimensão prescritiva: é uma lei não escrita que regula seus próprios efeitos – que, por sua vez, não são explicados apenas pela razão. Aqui, cabe uma breve consideração do modo pelo qual o costume regula seus próprios efeitos.

Hume estabelece procedimentos por meio dos quais é possível distinguir efeitos do costume que são confiáveis, daqueles que não o são. Estes procedimentos – a saber, a distinção entre probabilidades filosóficas e não-filosóficas (T 1.3.12 e 13) e as regras para se julgar sobre causas e efeitos (T 1.3.15) – pressupõem a máxima de que o futuro se assemelha ao passado, adquirida pelo costume – pois se supõe que os efeitos do costume sobre a mente continuarão os mesmos. É somente com essa pressuposição costumeira que a razão (entendida como a capacidade de fazer deduções) é capaz de distinguir os efeitos confiáveis do costume dos não confiáveis. Nesse sentido, o costume regula seus próprios efeitos, que, por isso, não podem ser explicados somente pela razão, mas por meio do costume aliado à razão. Assim, a justificativa para os efeitos do costume reside no próprio costume.

O caráter prescritivo do costume também influencia a política humeana e atua, tanto na formação de virtudes e obrigações positivas – como na virtude artificial e obrigação moral da obediência civil – quanto em seu justificado abandono sem a sanção legal – como na resistência ao governo.

Retomando, portanto, os exemplos da *História da Inglaterra*: minha proposta permite compreender porque a Rebelião de 1399 foi, para Hume, injustificada, e a Revolução Gloriosa, justificada. No contexto da primeira, o

governo “era apenas uma monarquia bárbara, não regulada por nenhuma máxima fixada e nem limitada por certos direitos indisputáveis, que na prática fossem observados regularmente” (H 2, 284). Os princípios a partir dos quais o rei, os barões, os *commons* e os clérigos se regiam eram opostos e incompatíveis, estabelecidos mais devido aos interesses desses grupos do que do interesse comum. A Rebelião de 1399 não foi motivada pela manutenção de práticas e princípios costumeiros que visassem ao interesse comum (ou sua reforma em vista deste fim), mas, sim, pela substituição de práticas e princípios costumeiros facciosos por outras práticas e princípios costumeiros igualmente facciosos. Por isso, é injustificada. Isso resolve a aparente inconsistência entre o aspecto geral e teórico e o aspecto particular e histórico da justificação da resistência: somente se visarem ao interesse comum, os casos particulares de resistência são justificadamente baseados em regras gerais costumeiras.

Dessa maneira, minha hipótese acomoda parcialmente a solução “moral”: não é necessária a existência de uma forma alternativa de governo para justificar a resistência, mas, sim, a existência de indivíduo(s) com competência para assumir o governo, de modo que a obrigação moral da obediência civil, adquirida pelo costume, passe a se direcionar para esse(s) indivíduo(s), que, assim, adquire(m) a aprovação moral da população.

O contexto social e político de cada sociedade é elemento importante para se saber quando e por que a resistência é justificada, pois ele é construído por costumes distintos, que produzem obrigações morais distintas e, conseqüentemente, circunstâncias sociais e políticas distintas. Isso acomoda a solução “contextualista”: o contexto permite identificar se a resistência a um governo é motivada pelo in-

teresse público de cumprimento da justiça (propiciado pelo governo) ou se é motivada por interesses facciosos (como é o caso da Rebelião de 1399), sem reduzir a teoria humeana a um relativismo.

Por fim, é possível conciliar a solução “automática” às duas anteriores: a resistência ao governo não pode se justificar em termos legais, e nem por regras particulares. No entanto, a observação da atuação do costume, tanto no âmbito moral quanto no social e político, aliada à explicação humeana sobre a possibilidade de se resistir ao governo, permite constatar que a resistência é justificada quando e porque é automática, ou seja, quando e porque o costume não mais direciona a obrigação moral da obediência civil ao governante que não mais cumpre sua função original. Na medida em que “o costume age antes que tenhamos tempo de refletir” (T 1.3.8.13), seus efeitos tornam-se automáticos.

A interpretação do problema da justificação da resistência ao governo à luz da dimensão prescritiva do costume, aliada à consideração do conceito de interesse comum como oposto ao interesse faccioso, ilumina essa questão e ajuda a conciliar as soluções da tradição interpretativa. A resistência, portanto, pode ser vista como uma possibilidade, se empreendida por meio da mudança de costumes, que produz regras gerais distintas, e, consequentemente, opiniões distintas com relação a um governo que não mais assegura o cumprimento das regras da justiça. Dessa maneira, tais opiniões podem ser liberadas de um sentido de dever que vai contra sua própria motivação original, isto é, o interesse comum e público. Com esse cenário em mente, a classificação que muitos intérpretes fizeram de Hume como sendo um “conservador” pode ser seriamente questionada; mas este é um tópico para outra ocasião.

REFERÊNCIAS

- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução de D. Danowski. 2ª edição revisada e ampliada. São Paulo: UNESP, 2009. |T|
- HUME, D. Da superstição e do entusiasmo. In: *Ensaio morais, políticos e literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004, 179-186. |E|
- HUME, D. *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Indianapolis: Liberty Fund, 1983. |H|
- BAIER, A. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Harvard, 1991.
- BERRY, C. Hume's Universalism: The Science of Man and the Anthropological Point of View. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 15, n. 3, 535-550, 2007.
- CHAMBERS, E. *Cyclopaedia*, v. I. London, 1728.
- DEES, R. Hume and the Context of Politics. *Journal of the History of Philosophy*, v. 30, n. 2, 219-242, 1992.
- FORBES, D. *Hume's Philosophical Politics*. New York: Cambridge University Press, 1975.
- GALLEGOS, J. Hume on Revolution. *Twentieth World Congress of Philosophy*. Boston: The Paidea Archive, 1998.
- LIVINGSTON, D. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. USA: The University of Chicago Press, 1998.
- SABL, A. *Hume's Politics: Coordination and Crisis in The History of England*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.
- SCHMIDT, C. M. *David Hume: Reason in History*. University of Pennsylvania Press, 2003.

Notas

- 1 Essa é uma máxima derivada da teoria humeana das paixões, e estabelece que o que é próximo afeta os seres humanos de maneira mais forte e vívida (T 2.3.7.2).
- 2 Para Hume, “a suposição de que *o futuro se assemelha ao passado* não está fundada em nenhum tipo de argumento, sendo antes derivada inteiramente do hábito, que nos determina a esperar, para o futuro, a mesma sequência de objetos a que nos acostumamos” (T 1.3.12.9).
- 3 As citações de Baier, 1991, Forbes, 1975 e Hume, H, 1983 são traduções minhas.
- 4 Apesar de diversos autores sugerirem o caráter “contextualista” da teoria moral e política de Hume, são escassos os que se detêm na influência deste professo contextualismo no problema da justificação da resistência ao governo, como fazem Dees e Gallegos. Sobre outras abordagens que sugerem o contextualismo humeano de modo geral, ver Schmidt, 2003 e Livingston, 1998.