

**ASSIMETRIAS DE PODER E FRONTEIRAS DA JUSTIÇA  
NA FILOSOFIA DE HUME - OS CASOS DOS ANIMAIS, DOS  
“ÍNDIOS” E DAS MULHERES**

**Asymmetries of power and frontiers of justice in Hume’s  
philosophy - the cases of animals, “indians” and women**

**Maria Isabel Limongi**

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.

ORCID: 0000-0001-8110-5055

E-mail: belimongi@yahoo.com.br

**Resumo**

*Numa passagem da Investigação sobre o Princípio da Moral (EPM.III. 1. 190-191), Hume afirma que intercursos sociais mediados por regras de justiça pressupõem uma certa igualdade de poder entre as partes. Três exemplos de assimetrias de poder inviabilizando ou dificultando a mediação da justiça são oferecidos: a desigualdade entre homens e animais, entre “índios” bárbaros e europeus civilizados, entre homens e mulheres. A passagem é cheia de dificuldades e armadilhas, a começar pela sugestão de que não caberia ao sistema de justiça corrigir as desigualdades mencionadas. Meu objetivo é mostrar que o que está em foco é o alargamento das fronteiras da justiça como resultado do processo civilizatório.*

**Palavras-chave:** *poder; justiça; desigualdade; civilização; barbárie.*

¿Cómo citar?: Limongi, M. I. (2025). Assimetrias de poder e fronteiras da justiça na filosofia de Hume - os casos dos animais, dos “índios” e das mulheres. *Praxis Filosófica*, (61S), e20214303. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i61S.14303>

**Recibido: 28 de junio de 2024. Aprobado: 31 de octubre de 2024.**

## **Asymmetries of power and frontiers of justice in Hume’s philosophy - the cases of animals, “indians” and women**

*Maria Isabel Limongi<sup>1</sup>*

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.

### ***Abstract***

*In a passage from An Inquiry Concerning the Principle of Morals (EPM. III. 1. 190-191), Hume states that social intercourse mediated by rules of justice presupposes a certain equality of power between the parties. Three examples of asymmetries of power making the mediation of justice impossible or difficult are offered: the inequality between men and animals, between barbarian “Indians” and civilized Europeans, and between men and women. The passage is full of difficulties and pitfalls, starting with the suggestion that it is not up to the justice system to correct the inequalities mentioned. My aim is to show that what is at stake is the widening of the frontiers of justice as a result of the process of civilization.*

**Keywords:** *Power; Justice; Inequality; Civilization; Barbarism.*

---

<sup>1</sup> Maria Isabel Limongi é professora titular de Filosofia política moderna na Universidade Federal do Paraná e pesquisadora do CNPq. Possui graduação (1990), mestrado (1994) e doutorado em Filosofia (1999) pela Universidade de São Paulo, Brasil. É autora de *O homem excêntrico, paixões e virtudes em Thomas Hobbes* (Loyola, 2009) e *Hume, a justiça e o pensamento político moderno* (Alameda, 2023). Lidera o grupo de pesquisa *Direito e Política UFPR/CNPq*.

## **Asimetrías de poder y fronteras de la justicia en la filosofía de Hume: los casos de los animales, los “indios” y las mujeres**

### ***Resumen***

*En un pasaje de la Investigación sobre los Principios de la Moral (EPM.III.1.190-191), Hume afirma que los intercambios sociales mediados por reglas de justicia presuponen cierta igualdad de poder entre las partes. Se ofrecen tres ejemplos de asimetrías de poder que imposibilitan o dificultan la mediación de la justicia: la desigualdad entre hombres y animales, entre “indios” bárbaros y europeos civilizados, y entre hombres y mujeres. El pasaje está lleno de dificultades y trampas, empezando por la sugerencia de que no le correspondería al sistema de justicia corregir las desigualdades mencionadas. Mi objetivo es mostrar que lo que está en juego es la ampliación de las fronteras de la justicia como resultado del proceso civilizatorio.*

**Palabras clave:** *poder; justicia; desigualdad; civilización; barbarie.*

# ASSIMETRIAS DE PODER E FRONTEIRAS DA JUSTIÇA NA FILOSOFIA DE HUME - OS CASOS DOS ANIMAIS, DOS “ÍNDIOS” E DAS MULHERES

*Maria Isabel Limongi*

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.

## I. Introdução

4 Numa passagem da *Investigação sobre o Princípio da Moral* (EPM, 190-191 (III, 1)), Hume afirma só haver sociedades onde houver um certo equilíbrio de poder entre as partes. O autor faz largo uso do termo *sociedade*, referindo-se a diversos tipos de agrupamentos. A família é uma sociedade<sup>2</sup>. Uma comunidade profissional, como a dos padres, também<sup>3</sup>. Nessa passagem, o termo “sociedade” designa um conjunto de intercâmbios (*intercourses*) mediados por regras ou restrições de justiça. Trata-se de sociedades complexas, com divisão de interesses, formadas de sociedades menores. O que se diz é que intercâmbios sociais mediados por regras de justiça só são possíveis quando não houver assimetrias muito acentuadas de poder. Nesses casos, o que se tem não é sociedade, mas dominação, “absoluto comando de um lado e obediência servil do outro.”

Três exemplos de assimetrias de poder inviabilizando ou dificultando a mediação da justiça são oferecidos: a desigualdade entre homens e animais, entre “índios” selvagens e europeus civilizados, entre homens e mulheres. A passagem é cheia de dificuldades e armadilhas, a começar pela sugestão de que a justiça não seria capaz de corrigir tais desigualdades (cf. Kuflik, 1998). Pois, se a justiça pressupõe igualdade de poder, como poderia servir para regular assimetrias, proteger os sem poder (animas, “índios” e mulheres) e restringir poderes dominantes (homens europeus)? A dominação nesses casos seria inevitável, dada a desigualdade de poder na origem? Seria legítima, posto que o valor da justiça nesses casos não se aplica?

Em *Fronteras da Justiça*, M. Nussbaum argumenta que o problema se coloca para toda a tradição contratualista. De Hobbes a Rawls, tal tradição parte do pressuposto de que o contrato se faz entre iguais, o que exclui das instituições derivadas (sejam elas de justiça ou de governo —Nussbaum

<sup>2</sup> Ver, entre outros exemplos, *Da origem do governo* (E, 37): “Man, born in a family, is compelled to maintain society....”

<sup>3</sup> Ver, *Dos Caracteres Nacionais* sobre os padres (E, 201): “all wise governments will be on their guard against the attempts of a society, who will ever combine into one faction, and while acts as society, will for ever be actuated by ambition, pride, revenge, and a persecuting spirit.”

não leva em conta esta diferença) animais, incapazes e nações sem recursos. O problema coloca-se também para Hume, pois, ainda que não seja um contratualista, ela observa, partilha com a tradição a tese de que instituições de justiça são esquemas de cooperação entre iguais, como se vê na passagem da *Investigação* que estamos analisando (EPM, 190-191 (III, 1)), sobre a qual Nussbaum também se detém (Nussbaum, 2006, pp. 46-49).

Contudo, o que é notável nessa passagem é justamente que, longe de varrer o problema para debaixo do tapete, deixando-o encoberto sob a abstração de uma hipotética situação contratual, Hume o ilumina e o traz à cena por meio de exemplos de desigualdades reais e presentes, convivendo com esquemas de cooperação já operantes. O fato de Hume não ser um contratualista faz toda diferença no tratamento do problema. Significa que esquemas de cooperação como os de justiça não são pensados por ele como modelos abstratos, mas como esquemas concretos, situados e circunscritos. Isso quer dizer que a justiça não se faz toda presente ou toda ausente, mas tem fronteiras, que podem ou não se alargar, a depender das circunstâncias.

O que está em jogo na passagem da *Investigação* sobre as assimetrias de poder não é fácil de discernir e estabelecer. Mas certamente é algo bem mais sutil do que pode parecer a quem se apresse em ver no argumento a aceitação pura e simples das assimetrias em questão (Cf. Nussbaum, 2006, p. 49). Em sentido contrário, Hume qualifica a condição das mulheres como “próxima da escravidão” e a dominação masculina de “severa tirania”. Mostra desconforto em relação ao modo como os europeus tratam os “índios”, desembaraçando-se das regras de justiça e até mesmo de considerações humanitárias no intercâmbio com eles. Apenas no caso dos animais, parece endossar a tese de que a desigualdade em questão inviabiliza a mediação da justiça. Ainda assim, não está fechada a possibilidade, e mesmo a desejabilidade, de que os homens se autoimponham restrições de justiça no trato com os animais. Como então entender a afirmação de que a justiça pressupõe igualdade de poder? Qual a posição do autor quanto as assimetrias de poder em questão?

## II. A tese: “justiça supõe igualdade de poder”

Passemos à análise da passagem —os quatro parágrafos que fecham a primeira parte da seção 3 da *Investigação sobre os princípios da moral*. A seção é dedicada à virtude da justiça. A pergunta-guia da investigação é: por que consideramos a justiça uma virtude? Antes de prosseguir, é preciso

dizer algumas palavras sobre a justiça, tal qual Hume a apresenta nessa seção da *Investigação*<sup>4</sup>.

Como já se observou diversas vezes, a discussão introduz uma concepção bastante restrita da justiça (por ex. Harrison, 1980, p. 28). Por justiça entende-se nessa seção um conjunto de regras de instituição da propriedade privada, ou, na expressão de Hume, da “posse separada” (cf. EPM, 192), não comunitária, dos bens externos.

Nem por isso se deve concluir que Hume reduza as regras da justiça a regras de propriedade. O leitor da *História da Inglaterra* sabe que regras de estabilização da posse, em particular da terra, são as primeiras de um sistema de regras bem mais complexo tal qual a constituição inglesa, responsável por distribuir direitos e prerrogativas políticas, além de proteger os indivíduos da violência recíproca (Cf. Baier, 2010, cap. 4). A progressiva complexificação do sistema está sugerida no *Tratado* e na *Investigação*, onde as seções dedicadas às primeiras regras de um sistema de justiça —a saber, às regras de estabilização da posse e de troca de bens— se desdobram em seções dedicadas ao tema do governo e da sociedade política.

6 Mas, para saber por que consideramos virtuoso o comportamento de seguir regras de justiça (a questão levantada na seção 3 da *Investigação sobre os princípios da moral*) é relevante considerar as primeiras regras instituídas, aquelas que estão na origem do sistema, responsáveis por regular o primeiro problema distributivo enfrentado pelas sociedades complexas, isto é, a divisão dos bens externos e a instituição da propriedade.

Vale ainda observar, com relação a teoria humiana da justiça, que, embora Hume entenda que nossa primeira motivação para instituir regras de justiça seja o auto interesse (T, III.2.2, 495), ele advoga que, uma vez instituído o esquema de cooperação, o valor associado a ele e à conduta de respeitá-lo reside em sua “utilidade e interesse *públicos*” (EPM. III.2, 203, grifo meu). “A necessidade da justiça para subsistência da sociedade é o *único* fundamento dessa virtude” (EPM. III.2, 204), conclui o autor, em resposta à pergunta-guia da *Investigação*. Este é um ponto de honra em toda a obra, muito relevante para a presente discussão. Segundo Hume, não respeitamos regras de justiça apenas por interesse próprio, mas pelo interesse social que há nelas. Somos seres sociais e temos apreço pela vida em sociedade. Daí o valor das regras de justiça, que permitem estabilizar e alargar os vínculos sociais entre os homens<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Para aprofundamento do tema ver Hume, *a justiça e o pensamento político moderno* (Limongi, 2023a).

<sup>5</sup> Nussbaum (2006) e Barry (1989) leem essa passagem da *Investigação* tendo por referência a tese humiana de que acordos de cooperação são na origem auto interessados. Isto

Outro ponto importante a se observar é que a justiça é condicionada por determinadas circunstâncias, as chamadas “circunstâncias da justiça”, tal como batizadas e celebrizadas por Rawls, que reconstrói e acompanha o argumento humiano nesse ponto (Rawls, 2008, III.22). Segundo Hume, regras de propriedade só se mostram úteis à sociedade sob certas circunstâncias.

Em primeiro lugar, quando os bens externos não são muito abundantes (caso em que não seria preciso dividi-los), nem muito escassos (caso em que nenhum acordo de partilha seria respeitado). A primeira circunstância da justiça é, assim, a escassez relativa de bens. A segunda é a divisão de interesses. Onde não houver divisão de interesses, mas interesse comum, como na família, não se requer partilha de bens. No extremo oposto, se as dificuldades de sobrevivência forem tantas que o interesse individual se sobreponha ao comum, regras de justiça perdem validade. Assim, a justiça institui-se na medida em que se faz útil à solução de conflitos, como o que nasce da posse de bens externos relativamente escassos.

Condicionar regras de justiça a determinadas circunstâncias é um modo de enfatizar seu caráter convencional, artificial, instituído. Regras de justiça não estão dadas, mas são criadas a fim de solucionar um problema distributivo, se e quando um problema dessa natureza se coloca, havendo interesse na solução. Assim, não há direitos prévios a serem protegidos pelos sistemas de justiça, nem mesmo o direito à propriedade. Todo direito é instituído por regras distributivas acordadas entre as partes<sup>6</sup>.

Pensar as regras de justiça como instituídas em determinadas circunstâncias é, portanto, situar, localizar tais regras no espaço e no tempo. Não é toda forma social que requer regras de justiça. Estamos falando de

---

não é falso, mas não conta toda a história. Sobretudo, não respeita o contexto da discussão. Segundo os intérpretes, nessa passagem Hume estaria dizendo que, onde houver assimetria de poder, não há lugar para a justiça porque para os poderosos não há interesse na cooperação. Kuflik (1998) e Hope (2010) argumentam, contudo, que a boa interpretação da passagem passa por se compreender que há mais do que auto interesse na base dos esquemas de cooperação de justiça. De fato, *a Investigação sobre os princípios da moral* está toda organizada para rebater a tese de que é apenas por interesse próprio que cultivamos as virtudes sociais. A vida social não tem valor meramente instrumental na filosofia de Hume, mas vale por si mesma. Em nome da sociedade - ele insiste -, cultiva-se a justiça, ainda que o auto interesse tenha sido a primeira motivação para sua instituição.

<sup>6</sup> « 'tis impossible there can be naturally any such thing as a fix'd right or property, while the opposite passions of men impel them in contrary directions, and are not restrain'd by any convention or agreement » (T.III.2.2, 491).

« Justice is commonly defin'd to be a constant and perpetual will of giving every one his due. In this definition 'tis supposed, that there are such things as right and property, independent of justice, and antecedent to it. (...) I have already observed (...) the fallacy of this opinion.» (T, III.2.6, 526)

sociedades largas, com divisão de interesses —um certo tipo de sociedade, a partir das quais se desenvolveram as sociedades comerciais europeias. Hume não reduz toda forma social àquela organizada por regras de fixação e troca de bens. Não é certo que suponha que as histórias das sociedades caminhem necessariamente nessa direção. Em sentido contrário, a história genérica das sociedades complexas, cujas linhas gerais são apresentadas no *Tratado da Natureza Humana* e na *Investigação sobre os princípios da moral*, cede lugar na agenda do autor à narrativa da história circunstanciada e particular da Inglaterra (Cf. Hume, 1983). E ainda que Hume considere que os ingleses foram levados à essa história pelos princípios gerais da natureza humana e que defenda o que entende ser o processo civilizatório em curso, fato é que a temática das circunstâncias da justiça indica que tal história contém algo de acidental. Não estivessem presentes as tais circunstâncias, a história seria outra.

Assim sendo, surge a questão de saber como essa forma social particular relaciona-se com outras sociedades —como, por exemplo, a dos “índios”— incorporando-as ou não ao seu sistema de regras. Faz sentido também se perguntar como a sociedade maior, regida por regras de justiça, relaciona-se com as sociedades menores, como a das mulheres, que a sociedade maior comporta, sem forçosamente incorporar ao seu sistema legal. As perguntas fazem sentido justamente porque o sistema de justiça de que fala Hume é um sistema positivo, circunstanciado e circunscrito. Tais perguntas, deixadas de lado no *Tratado*, são levantadas na *Investigação* na passagem de que estamos tratando (sem equivalente no *Tratado*).

Situemos a passagem no contexto da discussão sobre a justiça. Hume acaba de elencar, como fizera no *Tratado*, as circunstâncias da justiça —a relativa escassez dos bens e a parcialidade dos interesses. Em seguida, introduz o que costuma ser interpretado (Baier, 2010, p. 85; Barry, 1989, p. 160; Nussbaum, 2006, p. 47) como uma terceira circunstância da justiça, não mencionada, mas pressuposta no *Tratado*: a igualdade de poder entre as partes.

Contudo, se a simetria de poder pode ser considerada uma circunstância da justiça, ao lado da escassez de bens e da divisão de interesses, a discussão introduzida por meio desta nova circunstância já não é a mesma. Não se trata mais de assinalar as circunstâncias de instituição das regras de justiça, mas as circunstâncias que determinam o alargamento das fronteiras de um sistema de regras já instituído. A questão agora consiste em saber como uma sociedade regida por regras de justiça se porta em relação a grupos ou sociedades de menor poder.

A nova temática se introduz do seguinte modo:

se existisse entremeadada aos homens uma espécie de criatura que, embora racional, possuísse uma força corporal e mental tão inferior a ponto de não ser capaz de qualquer resistência e de nunca fazer-nos sentir os efeitos de seu ressentimento mesmo sob extrema provocação, penso que a consequência necessária disso é que estaríamos obrigados pelas leis da humanidade a trata-las com gentileza, mas não estaríamos propriamente submetidos a qualquer restrição de justiça em relação a elas, e tampouco poderiam elas possuir qualquer direito ou propriedade, exclusivos de tais senhores arbitrários<sup>7</sup>. (EPM 190-191)

A questão que se coloca então é a de saber como fica a situação das regras de justiça com relação a criaturas “entremeadadas aos homens” (*intermingled with men*) —isto é, com as quais os homens mantêm relações relativamente estáveis—, mas que não são capazes de resistência e de fazer sentir seu ressentimento.

Supõe-se que os homens em questão tenham acordado entre si regras de justiça. Tais homens são em seguida designados pelo pronome “nós” e os exemplos dados deixam claro que se trata de nós, homens brancos europeus. A questão então é a de saber se restrições de justiça se estendem ou não a criaturas de menor poder entremeadadas a “nós”, homens brancos europeus, que acordarmos entre nós e formamos uma sociedade regulada por regras de justiça.

Observe-se que, nesse momento do argumento, a suspensão da justiça é uma hipótese. O que se diz é que *se existisse* uma espécie de criaturas entremeadadas a nós, homens, incapazes de qualquer resistência e de nos fazer sentir os efeitos de seu ressentimento... Não se diz que tais criaturas existem, mas que, *se existissem*, regras de justiça não mediarão “nossas” relações com elas. Essa observação é importante a fim de separar dois momentos do argumento.

Num primeiro passo, replica-se o raciocínio feito em torno das outras circunstâncias da justiça. Supõe-se uma situação contrafactual (excesso ou extrema escassez de bens; nenhuma ou extrema divisão de interesses), a fim de reafirmar que, nessas circunstâncias, regras de justiça não teriam lugar,

<sup>7</sup> “Were there a species of creatures intermingled with men, which, though rational, were possessed of such inferior strength, both of body and mind, that they were incapable of all resistance, and could never, upon the highest provocation, make us feel the effects of their resentment; the necessary consequence, I think, is that we should be bound by the laws of humanity to give gentle usage to these creatures, but should not, properly speaking, lie under any restraint of justice with regard to them, nor could they possess any right or property, exclusive of such arbitrary lords”. (EPM 190-191). Aas traduções para o português das passagens da Investigação sobre os princípios da moral são de José Oscar de Almeida Marques (Hume, 2003).

posto que seriam inúteis como esquema de cooperação. O contrafactual é agora marcado pela expressão “se existisse” (*where there*). Fosse essas as circunstâncias, se tais criaturas existissem, o sistema de justiça não as abarcaria.

Num segundo momento, exemplos concretos são apresentados como situações de assimetria de poder: homens/ animais, “índios”/ europeus, masculino/ feminino. A introdução dos exemplos não implica que eles realizem a hipótese contrafactual. Antes, os exemplos introduzem a discussão: seria essa a nossa situação em relação aos animais, “índios” e mulheres? Tais criaturas, de menor poder, seriam mesmo incapazes de resistência e de fazer sentir seu ressentimento para conosco?

Há elementos da teoria humiana da natureza humana, em especial, sua teoria da simpatia, que apontam na direção de uma resposta negativa a essa questão. Segundo tal teoria, temos uma “propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos” (T.II.1.11, 317; Cf. EPM, V). Sendo assim, estar entremeadado a outras criaturas sensíveis é sentir com elas ou, antes, a partir delas. Hume descreve o processo como um processo mecânico: percebe-se os signos de uma paixão (por ex., o ressentimento), forma-se a ideia da paixão e esta “produz uma emoção equivalente” (T.II.1.11, 317). Não existem, portanto, “criaturas entremeadas” incapazes de nos fazer sentir em algum grau seu ressentimento para conosco.

Hume considera que a simpatia é o princípio da moral, isto é, que a capacidade de sentir com os outros é o que está na base da elaboração de regras gerais sobre o valor moral de nossa conduta. Daí porque ele diga que “estaríamos obrigados pelas leis da humanidade a tratá-las [as criaturas entremeadas, cujo ressentimento somos capazes de sentir] com gentileza”. Ou seja, estamos sujeitos a restrições de cunho moral no trato com elas pelo fato de sermos sensíveis ao seu sofrimento.

Ainda que tais restrições morais não sejam suficientes para impedir que os de mais poder excluam de seus acordos recíprocos os de menor poder, é significativo que Hume se refira nesse contexto ao ressentimento dos dominados, indicando que, onde houver convívio — e é disso que se trata: de criaturas entremeadas — o fechamento das fronteiras da justiça não se fará sem nenhum efeito. Isso tem relevância para o tema do alargamento dessas fronteiras, de que se tratará em seguida com a introdução dos exemplos.

### III. Exemplos de assimetria

Chama atenção nos exemplos homem/ animal, europeu civilizado/ “índio” bárbaro, sexo masculino/ sexo feminino que as assimetrias de poder não se equivalem. O primeiro exemplo é o dos animais. Apenas nesse caso Hume diz que a hipótese antes considerada, a saber, a de um “poder tão firmemente estabelecido na natureza” a ponto de não haver sociedade, mas pura dominação, é o caso: “esta é claramente (*plainly*) a situação dos homens ante os animais”. O último exemplo é o das mulheres, sobre as quais se diz, ao contrário, que foram capazes de burlar a dominação masculina vindo a gozar dos “direitos e privilégios da sociedade.” Pode-se ver no exemplo europeu civilizado/ “índio” bárbaro um caso intermediário: ao contrário das mulheres, “índios” não têm direitos, tendo sido dominados pelos europeus. Mas Hume não considera incontornável, nem aprova essa situação, como se ver. O degradê confirma que não estamos mais lidando com circunstâncias cuja ausência levam à abolição da justiça, mas de uma condição —assimetria de poder— que convive de diferentes maneiras com a justiça, produzindo diferentes graus de exclusão.

Pode-se lamentar que Hume tenha passado tão rapidamente pelo caso dos animais, condenando-os à dominação humana. Mas, a rapidez dessa passagem é compensada por inúmeras outras (T.I.3.16; T.II.1.12; T.II.2.12; EHU, 10) em que o autor compara homens e animais, aproximando-os quanto as capacidades racionais e afetivas, sem por isso deixar de afirmar a superioridade dos primeiros sobre os segundos. Quer as diferenças entre homens e animais sejam de grau ou de qualidade<sup>8</sup>, elas são grandes o suficiente, se não para excluir os animais da comunidade moral humana, para excluí-los dos acordos de justiça.

Quanto ao modo como se pode considerar o direito dos animais a partir da filosofia de Hume, vale lembrar que em toda a passagem estamos falando do direito de propriedade e não especificamente do direito à vida, ao não sofrimento ou à não dominação. Ou seja, Hume não está necessariamente negando tais direitos aos animais, ainda que os exclua do processo de sua instituição. Vale lembrar que, em seu esquema, direitos pessoais, como o direito à vida, são direitos derivados, presentes em sistemas de justiça mais complexos, como as sociedades políticas, somente no interior das quais há liberdade, ou seja, proteção contra a violência e a dominação (Cf. E, 118). Nada neste esquema impede, ao contrário, tudo sugere (ainda que Hume não tenha desenvolvido esse ponto) que os laços afetivos entre homens e animais, à medida em que se estreitam e que os homens se tornam mais sensíveis ao sofrimento animal, conduzam à instituição de direitos animais

<sup>8</sup> Uma boa reconstrução de como Hume pensa as semelhanças e diferenças entre homens e animais encontra-se em Beauchamp, 1999.

por parte dos homens, isto é, de regras de justiça que venham a proteger os animais do sofrimento e da dominação humana. Mas, animais não têm o poder de instituir e impor regras de justiça aos homens, e o alargamento das fronteiras da justiça de maneira a que sejam incluídos no sistema de regras é um processo longo e complexo.

Na passagem que estamos analisando, o caso dos animais serve de trampolim para a consideração do caso seguinte —o dos “índios”, acerca dos quais se diz o seguinte:

A grande superioridade dos europeus civilizados sobre os índios bárbaros nos inclinou a imaginar que estamos perante eles na mesma situação [que os animais] e nos levou a nos desembaraçarmos de toda restrição de justiça e mesmo de humanidade no trato com eles<sup>9</sup>. (EPM, 191)

A construção da oração põe em dúvida a pertinência da equiparação entre os casos. Europeus civilizados estariam, tal como imaginam, em relação a “índios” bárbaros na mesma situação que com os animais? Hume não afirma, pergunta-se. E deixa a pergunta ecoar. Quanto às obrigações de humanidade, deixa claro que permanecem vigentes mesmo em relação aos animais, de modo que o autor critica abertamente o modo como os europeus se desembaraçam de tais obrigações com relação aos “índios”.

A comparação entre “índios” e animais é apresentada como uma opinião *nossa*: nós, europeus, estamos inclinados a imaginar que estamos em relação a *eles*, “índios”, na mesma situação que com os animais e, por isso, nos desembaraçamos de restrições de justiça e humanidade no intercuro com eles. O pronome “nós”, empregado duas vezes na passagem (*nos* inclinou, *nos* levou), é de fundamental importância. Indica uma relação entre grupos ou sociedades, cujas caracteres dependem de formas de identificação e comparação. Refere-se assim ao modo como uma sociedade, no caso, a europeia, vê a si mesma e a outra sociedade. Além disso, situa o lugar de onde se fala da justiça.

O juízo segundo o qual a relação entre europeus e “índios” é a mesma que aquela entre homens e animais, tendo sido qualificado como uma inclinação da imaginação, ou seja, como uma opinião dos europeus, resta, pois, em suspenso. Não se trata de uma posição do autor (ainda que ele se inclua no grupo dos europeus que assim opinam), mas de um enunciado sujeito à crítica e revisão. Isto é muito importante, considerando que a filosofia de Hume

<sup>9</sup> “The great superiority of civilized Europeans above barbarous Indians, tempted us to imagine ourselves on the same footing with regard to them, and made us throw off all restraints of justice, and even of humanity, in our treatment of them”. (EPM, 191)

está toda voltada para analisar as tendências da imaginação, seus hábitos, a fim de regulá-los, e que o autor se dedica a pensar e criticar, em vários momentos da obra, os juízos que uma sociedade faz da outra, muitos dos quais qualificados como preconceitos (por ex. T, 146; E, 197)<sup>10</sup>.

Por outro lado, Hume afirma peremptoriamente que os europeus são superiores aos índios<sup>11</sup>. É esta superioridade que, segundo ele, teria levado os primeiros a pensarem que estão em relação aos segundos na mesma situação que com os animais (“a grande superioridade dos europeus civilizados sobre os índios bárbaros nos inclinou a imaginar...”). Se a opinião que cede a essa inclinação não leva a assinatura do autor, a não ser como parte da sociedade dos “europeus civilizados”, a primeira inegavelmente leva.

Hume se vale constantemente do binômio civilização/ barbárie de maneira a afirmar a superioridade, não apenas de poder, mas moral da civilização. A civilização é polida, refinada, regulada pela lei. A barbárie é rude, violenta, arbitrária (por ex. E, 123-134). Qualificar os europeus de civilizados e os “índios” de bárbaros implica, portanto, afirmar que há mais desigualdade em jogo do que apenas assimetria de poder. A passagem da *Investigação*, contudo, embaralha os sinais: quem, afinal, é bárbaro? Na medida em que os europeus se valem da dominação e da violência, no lugar da cooperação e da justiça, em sua relação com os “índios”, perdem sua (suposta) superioridade moral, para ficar apenas com a superioridade

---

<sup>10</sup> Para aprofundamento deste ponto ver “O racismo de Hume por Hume” (Limongi, 2023b)

<sup>11</sup> A observação reaparece em sua pena em pelos menos duas outras ocasiões.

*Em Dos caracteres nacionais*, Hume afirma haver “razões para se pensar que todas as nações que vivem para além dos círculos polares ou entre os trópicos são inferiores ao restante da espécie e incapazes das realizações mais elevadas da mente humana” (E,207). Mas, nesse caso, a afirmação é apresentada como uma observação feita pelas nações de clima temperado acerca das nações do sul e do norte. Têm o estatuto de um juízo vulgar emitido por um “nós” sobre “eles”, destacado e posto em discussão. O ensaio segue analisando os juízos normalmente feitos pelas nações de clima temperado acerca das nações do sul e do norte, para concluir que (a) as diferenças (superioridade?) de caráter podem se explicar por causas morais e (b) os juízos feitos pelas nações de clima temperado acerca das outras não são boas generalizações.

Em *Do Comércio*, Hume se pergunta pelas razões que poderiam explicar por que “nenhum povo que vive entre os trópicos nunca tenha alcançado nenhuma arte ou civilidade, e nem mesmo formado um governo com administração e disciplina militar; enquanto umas poucas nações de clima temperado foram inteiramente privadas das vantagens de que eles dispõem (*of these advantages*)” (E,267). A diferença, porém, não é formulada nos termos de superioridade. Não se afirma que os povos industriais, estimulados pelas dificuldades impostas pelo clima, sejam superiores, mas que tiraram vantagem da adversidade.

Na passagem da *Investigação*, porém, a superioridade do europeu civilizado sobre o “índio” bárbaro é afirmada com todas as letras pelo autor.

de poder e a capacidade de dominação. São eles, nesse caso, os bárbaros, rudes e violentos.

A oposição civilização/barbárie perpassa toda a discussão, fazendo-se presente também no exemplo das mulheres. Hume apresenta o terceiro exemplo, dizendo que “em muitas nações os membros do sexo feminino estão reduzidos a uma condição próxima à da escravidão e não podem ter nenhuma propriedade, ao contrário de seus senhores”<sup>12</sup> (EPM, 191). Numa passagem do ensaio *Da origem e do progresso das artes e das ciências*, tais nações, a saber, aquelas nas quais os homens “reduzem suas mulheres a mais abjeta escravidão”, são qualificadas como bárbaras. Em oposição a elas, estão os “povos polidos”, em que as mulheres são tratadas com “civilidade, respeito, complacência, numa palavra, com galanteria” (E, 133). Há assim um processo civilizatório ao longo do qual se alteram as relações entre os sexos. É o que segue dizendo o texto da *Investigação*:

14

Mas, embora os indivíduos do sexo masculino, quando aliados, tenham em todos os países força corporal suficiente para manter essa severa tirania, são tais as insinuações, langores e encantos de suas belas companheiras que as mulheres são geralmente capazes de romper essa aliança e compartilhar com o outro sexo de todos os direitos e privilégios da sociedade<sup>13</sup>. (EPM, 191)

Ou seja, há um processo de inclusão das mulheres, antes dominadas, na sociedade dos homens. Com relação a esse processo, o texto da *Investigação* difere num ponto importante do *Da origem e do progresso das artes e das ciências*. No ensaio se diz que os homens passaram a exercer sua autoridade de forma civilizada. Quem dirigiu o processo foram eles, retendo sua autoridade. Na *Investigação*, são as mulheres que, antes escravizadas, conquistam seu lugar na sociedade dos homens. Delas se diz que *foram capazes* de romper a aliança masculina. Isso é relevante para a discussão sobre as fronteiras da justiça. Em primeiro lugar, por reafirmar que a justiça tem fronteiras e por dizer quais são elas: os acordos que fizeram homens entre si, por exclusão das mulheres, assim como de outros povos e animais. Em segundo lugar, por indicar que tais fronteiras podem se alargar: as mulheres, que estavam do lado de fora, passaram ao lado de dentro do sistema de

<sup>12</sup> “In many nations, the female sex are reduced to like slavery, and are rendered incapable of all property, in opposition to their lordly masters” (EPM, 191).

<sup>13</sup> “But though the males, when united, have in all countries bodily force sufficient to maintain this severe tyranny, yet such are the insinuation, address, and charms of their fair companions, that women are commonly able to break the confederacy, and share with the other sex in all the rights and privileges of society” (EPM, 191).

justiça. Em terceiro lugar, por sugerir que a inclusão não foi concedida às mulheres, mas conquistada por elas.

Este elemento de conquista e de luta é enfatizado no ensaio *Do amor e do casamento*, onde Hume narra a anedota de uma conspiração das mulheres citas contra seus maridos. Tendo surpreendido todos os homens da cidade bêbados, tais mulheres teriam se aproveitado da situação para acorrentá-los e arrancar-lhes os olhos, de modo a “torná-los humildes e dependentes” (E, 559). Renunciaram desse modo à ternura e ao amor, mas se precaveram contra a sujeição e a escravidão. Tal forma de resistência é qualificada como “bárbara”. Hume não culpa, contudo, as mulheres pelo barbarismo:

Para ser justo, e para repartir a culpa mais igualmente, receio ser a falta do *nosso* sexo se as mulheres gostam tanto de mandar, e, se não abusássemos de nossa autoridade, elas jamais pensariam valer a pena disputar o poder. Tiranos, sabemos, produzem rebeldes; e a história nos informa que rebeldes, quando prevalecem, tendem a se tornar tiranos por seu turno. Por essa razão, gostaria que não houvesse pretensões à autoridade por nenhuma das partes. (E, 560, grifo meu)

Mas, por mais justificada que estivesse por parte das mulheres, a disputa de poder entre os sexos segue sendo qualificada como bárbara. No lugar dela, Hume aposta no amor e no convívio, no casamento entre os sexos como forma de dobrar a autoridade masculina e ampliar as fronteiras da justiça no sentido da inclusão das mulheres. Para ele, o belo sexo desempenha um papel civilizatório na sociedade dos homens, adoçando e polindo a sensibilidade de seus consortes<sup>14</sup>. É a isto que ele alude na passagem da *Investigação* quando se refere “as insinuações, langores e encantos” pelos quais as mulheres forçaram sua entrada na confraria dos homens.

Mais importante do que discutir se o papel reservado às mulheres nesse processo é aceitável, uma vez que seguem subalternas e relegadas à vida privada, vale observar o lugar de onde se arma a resistência feminina. As mulheres resistem de dentro da sociedade, nas quais já estão incluídas afetivamente, embora não juridicamente, no intercuro sexual, no casamento e na conversação com os homens. Dispõem desse modo de uma arma eficiente para se fazerem incluir nos acordos de justiça: elas têm como fazer seus tiranos sentirem seu ressentimento. O intercâmbio de sentimentos é o

<sup>14</sup> No ensaio *Da escrita de ensaios*, Hume diz que as mulheres são “as soberanas do império da conversação” (E, 535), sendo a conversação o que “une os homens em sociedade” (E, 534), aprimorando seu senso moral (Cf. EPM, 228). Diz ainda que os homens deveriam se deixar julgar pela delicadeza do gosto feminino, de maneira a aprimorar o seu (E, 537).

que leva à ampliação, ainda que modesta e insuficiente, das fronteiras da justiça<sup>15</sup>.

Se é assim, pode-se afirmar que o caminho para o alargamento das fronteiras da justiça passa pelo estreitamento dos laços afetivos e pelo progressivo trabalho do convívio e da simpatia. Esta parece ser, no final das contas, a posição de Hume no que concerne as assimetrias de poder e as fronteiras da justiça. A situação contrafactual inicialmente considerada é a de criaturas entremeadas aos homens incapazes “de qualquer resistência e de fazer-nos sentir os efeitos de seu ressentimento mesmo sob extrema provocação”. Nenhum dos exemplos fornecidos em seguida corresponde inteiramente ao contrafactual, pois são exemplos de criaturas que, apesar de dominadas, são de algum modo capazes de fazer seus tiranos sentirem os efeitos de seu ressentimento. Mas, em diferentes graus. Os animais estão no grau um de uma escala que, passando pelo caso dos “índios”, conduz ao das mulheres. O grau zero corresponde ao contrafactual. A escala aponta na direção da efetiva inclusão por meio do convívio, da troca de sentimentos e do processo civilizatório.

16

Os últimos parágrafos da passagem que estamos analisando vão exatamente nessa direção. Hume introduz novamente um contrafactual —“se toda relação e comunicação social entre as pessoas tivessem sido cortadas pela intenção primordial do supremo Criador” — para em seguida afastá-lo e dar lugar ao fato. Suponha-se, ao contrário, “que a natureza tenha estabelecido a conjunção dos sexos. (...) Suponha-se agora que várias famílias se reúnam em uma sociedade totalmente separada das outras. (...) Suponha-se (...) que diversas sociedades distintas mantenham um tipo de relacionamento para a vantagem e conveniência mútuas”. Ou seja, suponha-se o intercâmbio de sentimentos cada vez mais alargado. O que se segue, conclui, é que “as fronteiras (*boundaries*) da justiça se ampliarão ainda

---

<sup>15</sup> Segundo Baier, “são [os] pensamentos [de Hume] sobre a relações entre masculino e feminino que o levaram a este acréscimo a suas considerações no *Tratado* sobre as condições da justiça”, referindo-se a simetria de poder como mais uma circunstância da justiça (Baier, 2010, p. 150). Mas, embora o caso das mulheres seja o ponto culminante do argumento, lançando luz sobre os casos anteriores, penso que os três casos têm igual peso, e que a diferença – o degradê - entre eles tem importância. Aponta para o que me parece ser o ponto nodal em toda a passagem: as fronteiras da justiça podem ou não se alargar, sendo mais fácil incluir as mulheres, por estarem mais misturadas aos homens, que animais, com os quais não se tem a mesma troca de sentimentos. Baier (2010) lamenta que Hume não pense até o fim a dinâmica afetiva da inclusão e da correção dos desequilíbrios de poder (p. 160). Mas, parece-me interessante que ele deixe o modelo em aberto, indicando que a dinâmica dos afetos não necessariamente opera no sentido da inclusão, embora possa fazê-lo, como mostra o caso das mulheres de algumas nações.

mais, em proporção à amplitude das perspectivas dos homens e à força de suas relações mútuas.”

#### IV. Conclusão

A passagem da *Investigação* sobre as assimetrias de poder é um texto cuidadosamente construído tratando das fronteiras da justiça. Admitir que a justiça tem fronteiras, longe de ser uma limitação do modelo, tem a vantagem de trazer à luz o problema de seus limites e a dificuldade de sua ampliação. Isto se faz na contramão da tradição contratualista, que, à força do caráter abstrato, não situado e não circunscrito de uma suposta situação original de cooperação, termina por jogar o problema para debaixo do tapete. Hume, por sua vez, o enfrenta.

Sua posição final é a de que essas fronteiras não estão dadas de uma vez por todas. Tampouco poderiam ser melhor definidas por outro modelo abstrato mais inclusivo. Seu alargamento dependerá de como se dão as relações efetivas entre as partes, sobretudo as trocas de sentimento e a capacidade dos dominados de fazer seus tiranos sentirem os efeitos do seu ressentimento. Todo esse processo é pensado como um processo civilizatório: progresso e refinamento dos sentimentos, complexificação das relações sociais e, conseqüente alargamento dos sistemas de justiça.

Já se observou que Hume estabelece limites para esse processo (Cf. Sebastiani, 2013). É o que sugerem certas passagens, como a da *Investigação*, em que afirma que os europeus são superiores aos “índios” em escala civilizatória, ou *Do progresso das ciências e das artes* em que afirma que as mulheres são inferiores aos homens em vigor (*strength*) físico e mental. Tais afirmações sugerem (ainda que não confirmem) que Hume imponha limites intransponíveis à inclusão dos animais, “índios” e mulheres no processo civilizatório. A assimetria mantém-se. O processo segue conduzido por homens brancos europeus, que retêm sua autoridade e capacidade de dominação.

Pode-se reconhecer aí os limites de um lugar da fala, o que se revela no emprego das categorias barbárie e civilização para qualificar outras sociedades que não as europeias, hierarquizando desse modo as diversas formas sociais. Mas não se pode acusar o autor de camuflar este lugar e de não reconhecê-lo como lugar de poder, nem tampouco de resignar-se com a dominação, silenciando-se diante das fronteiras da justiça e sobre os caminhos para alargá-las.

## Referências bibliográficas

- Baier, A. (2010). *The cautious jealous virtue: Hume on justice*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1nnwhrx>
- Barry, B. (1989). *Theories of Justice (Vol. 1)*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520341005>
- Beauchamp, T. L. (1999). Hume on the Nonhuman Animal. *Journal of Medicine and Philosophy*, 24(4), 322–335. <https://doi.org/10.1076/jmep.24.4.322.5984>
- Harrison, J. (1980). *Hume's theory of justice*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198246190.001.0001>
- Hope, S. (2010). The circumstances of justice. *Hume Studies*, 36(2), 125–148. <https://dx.doi.org/10.1353/hms.2010.0015>
- Hume, D. [EPM]. (1975). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (L. A. Selby-Bigge, Ed.). Clarendon Press.
- Hume, D. (1983). *The History of England (6 vols)*. Liberty Fund.
- Hume, D. [E]. (1987). *Essays Moral, Political and Literary* (E. Miller, Ed.). Liberty Fund.
- Hume, D. [T]. (1989). *A Treatise on Human Nature* (L. A. Selby-Bigge & Nidditch, Eds.). Clarendon Press.
- Hume, D. [EHU]. (1993). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Hackett.
- 18 Hume, D. (2003). Investigação sobre os princípios da moral. In J. O. de Almeida Marques (Trad.), *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Edunesp.
- Kuflik, A. (1998). Hume on justice to animals, indians and women. *Hume Studies*, 24(1), 53-70. <https://dx.doi.org/10.1353/hms.2011.0124>
- Limongi, M. I. (2023a). *Hume, a justiça e o pensamento político moderno*. Alameda.
- Limongi, M. I. (2023b). O racismo de Hume por Hume. *Doispontos*, 20(2), 123-136. <https://doi.org/10.5380/dp.v20i2.93550>
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (2008). *Uma teoria da justiça*. Martins Fontes.
- Sebastiani, S. (2013). *The scottish enlightenment: Race, Gender and the Limits of Progress*. Palgrave Macmillan.