

# DAVID HUME ENTRE O “ESCRITOR” E O “FILÓSOFO” DE ARENDT

Pedro Vianna da Costa e Faria<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nesse artigo, posiciono David Hume na divisão entre “filósofos” e “escritores” políticos proposta por Hannah Arendt para o período moderno. Primeiro, identifico as principais características da tradição da filosofia política e o que distancia os escritores dessa tradição, notoriamente a posição do filósofo em relação à cidade e a divisão entre essência e aparência na política. Em seguida, argumento que, apesar de apresentar tais discussões em um registro diferente daquele adotado por Arendt, uma leitura da questão da identidade pessoal e do surgimento da justiça e do governo no *Tratado da Natureza Humana* nos permitem posicionar Hume no campo da tradição filosofia política, ainda que com uma postura crítica aos elementos que Arendt toma como definidores dessa tradição e que, portanto, aproxima Hume da “escritura política”.

**Palavras-chave:** David Hume, Hannah Arendt, escritor político, filósofo político

**ABSTRACT:** In this paper, I attempt to place David Hume use Hannah Arendt’s distinction between modern political philosophers and modern political writers. First, I identify the main characteristics of the tradition of political philosophy and the elements that distance the political writers from it, notably the relation of the philosopher to the polity and the distinction between appearance and essence in the political sphere. Second, I try to show that, despite using conceptual register different from Arendt’s, a reading of the question of personal identity and of the origin of justice and government in the *Treatise of Human Nature* allows us to place Hume within the tradition of political philosophy even if critical to elements of that tradition, thus moving Hume closer to “political writing”.

**Keywords:** David Hume, Hannah Arendt, political writer, political philosopher

## INTRODUÇÃO

Em 1965, Arendt ofereceu um curso para a graduação da Universidade de Cornell denominado “De Maquiavel a Marx”. O curso pretendia abordar o pensamento político de dez autores do período delimitado pelos autores acima<sup>2</sup>. Já na primeira página (MM 023453<sup>3</sup>) dos manuscritos desse curso, dedicada à primeira sessão, Arendt

---

<sup>1</sup> Afiliação institucional: University of Cambridge (Doutorado em História). E-mail: [pv301@cam.ac.uk](mailto:pv301@cam.ac.uk) ou [pedrovianna.cf@gmail.com](mailto:pedrovianna.cf@gmail.com)

<sup>2</sup> Os outros oito eram Hobbes, Espinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Tocqueville e Hegel.

<sup>3</sup> Referências aos manuscritos do curso “From Machiavelli to Marx” (Arendt, 1965) serão feitas de acordo com a paginação da versão dos manuscritos disponível na Library of Congress e denotadas por “MM página”. Referências a *The Promise of Politics* (Arendt, 2005) serão feitas por “PP página”. Quanto às obras de Hume, usarei “T” seguido das notações de livro, parte, seção e parágrafo para o *Tratado da Natureza Humana* e “E” seguido da página para os *Ensaio Morais, Políticos e Literários*.

separa três entre os dez — Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville — e classifica-os como “escritores políticos”, em contraposição aos “filósofos políticos”. Estes “escrevem a partir de suas experiências políticas e têm como fim a própria política” (MM 023453) e, como Maquiavel, normalmente escreveram porque se encontravam exilados da cena política.

David Hume não figura entre os dez autores selecionados por Arendt. Acredito que há um motivo provável para tal ausência: tendo em conta que o curso era voltado para alunos de graduação, a introdução de Hume serviria para complicar a divisão proposta por Arendt. Como pretendo desenvolver abaixo, a divisão de Arendt nunca é totalmente fechada, não há critérios exatos para dividir o pensamento político ocidental entre escritores e filósofos; e o pensamento político de Hume aparece ao longo de seus livros ora como um crítico contundente do que Arendt entende ser a tradição de pensamento político ocidental, ora aderindo a conceitos que Arendt entende serem típicos de tal tradição. Espero que, ao final do texto, será possível concluir que a filosofia política de Hume, pelo menos no *Tratado da Natureza Humana*, é filosofia porque é parte de um conjunto que vai muito além do pensamento puramente político. Essa filosofia é, no entanto, um tipo de filosofia muito peculiar, que faz com que Hume se aproxime dos escritores políticos, com alguns elementos semelhantes à escritura política tal como apresentada por Arendt.

No texto que segue, procuro explorar dois pontos. Primeiro, desenvolvo a divisão proposta por Arendt entre os escritores e os filósofos políticos. Essa seção está dividida em três partes: a primeira trata da divisão propriamente, apresentando os elementos reunidos por Arendt no curso de 1965 que a sustentam; a segunda parte apresenta o lado dos “filósofos políticos”, a partir do delineamento que Arendt faz da tradição do pensamento político ocidental em *The Promise of Politics*; por fim, a terceira parte foca nos dois escritores políticos mais influentes no pensamento arendtiano — Maquiavel e Montesquieu — para delinear alguns elementos importantes da escritura política. A segunda seção do trabalho é dedicada ao pensamento político de Hume. O primeiro momento é dedicado à discussão que Hume faz sobre a identidade pessoal nos dois primeiros livros do *Tratado*, com o propósito de compará-la às questões de essência/aparência apontadas por Arendt na sua discussão da tradição de pensamento político. Em seguida, faço um estudo de alguns elementos da filosofia política do *Tratado*, buscando apontar a natureza das convenções sobre a justiça, distinguindo-as de um contrato social e apontando a natureza do poder do magistrado.

## 1. ESCRITORES E FILÓSOFOS POLÍTICOS

### 1.1 - Escritores e filósofos políticos

Arendt se refere à divisão entre escritores e filósofos políticos em dois momentos distintos do curso de 1965. Como dito acima, ela apresenta a distinção logo na primeira página dos manuscritos, dedicada à sessão de apresentação do curso. Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville são nomeados “escritores” em contraposição aos filósofos políticos. Uma das características dos escritores é o fato de, em geral, terem escrito justamente por se encontrarem exilados ou distantes da vida política. Por serem políticos além de autores, esses escritores políticos escrevem a partir de sua experiência política e têm a própria política como fim de sua escrita. “Eles nunca se perguntam ‘qual é o fim da política’, ‘qual é o fim do governo’”<sup>4</sup> (MM 023453) porque tomam como certo que a vida política é a melhor vida. Os filósofos políticos, em contraste, normalmente escrevem de fora da política e “querem impor parâmetros não-políticos na política” (MM 023453). Esses últimos se preocupam com sistemas, enquanto os escritores, apesar de manterem uma certa consistência e método de abordagem, não se preocupam em constituir um sistema fechado.

A segunda menção à divisão que tratamos aqui ocorre nas páginas dedicadas a Espinoza, “o único filósofo que ousou propor uma teoria política em que nada além do interesse do filósofo — o interesse da forma de vida mais excelente possível para o ser humano — é considerado” (MM 023473). Retomando a questão que os filósofos põem sobre o fim do governo, Arendt afirma que eles o fazem porque “assumem que há alguma coisa melhor que a política, cujos parâmetros devem ser aplicados à política” (MM 023468). Os filósofos buscam, na verdade, se tornarem “livres da política” (*freedom of politics*), organizá-la para que possam enfim se dedicar às atividades humanas mais excelentes. Em suas tentativas de “organizar” a política, “eles derivam suas categorias políticas e virtudes de fora da esfera política”. Simplificando:

Lida-se ou com experiências ocorridas no real, onde os homens vivem e agem juntos, ou com experiências ocorridas na solidão, onde o homem só

---

<sup>4</sup> Todas as traduções de *From Machiavelli to Marx* e *The Promise of Politics* são minhas.

interage consigo mesmo, só fala consigo mesmo. Preocupação com a política não é uma questão usual para o filósofo, ocorre apenas em tempos de crise e emergência. (023468)

Após fazer esses comentários, Arendt introduz um outro “tipo” entre o filósofo e o escritor que será bastante interessante para o estudo da política humeana: são filósofos como Hobbes e Locke, que rejeitam a metafísica, o primeiro em nome “de um raciocínio consistente em que todos os homens são parecidos” (MM 023468) e o segundo em nome do senso comum, mas que ainda se propõem a pergunta sobre o fim do governo. Eles ainda são filósofos porque “pensaram a partir de experiências e aplicaram parâmetros que não eram políticos em sua origem” (MM 023469), mas se diferenciam dos demais filósofos porque encontram a resposta a tal pergunta não na contemplação, mas na própria sociedade:

segurança e vida livre na esfera privada, mas agora em uma escala maior: a Sociedade como soma de todas as vidas privadas. O governo está lá para tornar a sociedade possível, para protegê-la. (MM 023469)

Ainda assim, Hobbes e Locke buscam uma certa liberdade da política. E, ainda que ela se apresente de uma maneira diferente, essa liberdade da política significa principalmente a liberdade do pensamento, ou seja, a possibilidade de fazer filosofia sem que a política os impedisse. Como Arendt reconhece, na sua distinção inicial e mais estrita, apenas Espinoza seria propriamente um “filósofo”. Falando de Espinoza, mas se referindo a algo que me parece comum ao grupo dos filósofos, Arendt diz que “a posição do filósofo é a posição do observador [*onlooker*]” (MM 023470).

Por fim, é interessante observar a virada de Locke em direção à sociedade, pois ela será especialmente relevante para o entendimento do pensamento político humeano que farei na parte dois. Locke é o primeiro a aproximar a propriedade e o trabalho, exatamente o oposto do que se propunha antes da era moderna. A partir de Locke,

trabalho, propriedade e vida são tomados em conjunto. E a atividade mais “produtiva”, que agora é identificada com a mais excelente, se torna o Trabalho. [...] Talvez nada seja tão fatídico para a era moderna quanto essa nova hierarquia de atividades, onde a mais baixa de repente se torna a mais excelente. (MM 023477)

O ser humano passa a ser, a partir daí, *animal laborans* e proteger a propriedade, fruto do trabalho, agora mais importante atividade humana, passa a ser a tarefa do governo: “o fim do governo é proteger essa vida produtora de propriedade [*property-producing life*], e seu estado de segurança é a liberdade” (023477).

Com a distinção entre escritores e filósofos em mãos, passo ao estudo do que Arendt entendia ser a “tradição de pensamento político” ocidental.

## 1.2 - A tradição de pensamento político ocidental: verdade e poder

Dois elementos são cruciais para o entendimento da tradição de pensamento político ocidental, da maneira como Arendt a entende: o conceito de poder e o de verdade, conceitos interligados por sua origem na relação de Platão com a condenação de Sócrates pela cidade de Atenas. Esse evento marcou a relação de Platão com a cidade criou efetivamente a distância entre a filosofia e a política (PP 6).

No capítulo dois de *The Promise of Politics* Arendt identifica duas origens do conceito de poder (*rule*) ou do exercício de poder que predomina na tradição<sup>5</sup>:

O conceito de poder, como encontramos em Platão e como se tornou dominante na tradição de pensamento político, tem duas origens distintas em experiências privadas. Uma é a experiência que Platão compartilhava com os demais gregos, segundo a qual comando era primariamente poder sobre escravos, manifestado na relação senhor-escravo de comando e obediência. A outra era a necessidade “utópica” do filósofo de se tornar o governante da cidade, isto é, de impor à cidade aquelas “ideias” que só podem ser apreendidas em solidão. (PP 52-53)

Para entendermos como a tradição da filosofia política adotou esse conceito primeiro devemos retornar a Sócrates e os problemas que seu método criou para a relação entre a filosofia e a cidade. Sócrates entendia seu método como “maiêutica”, isto é, como equivalente à arte das parteiras, à capacidade de dar à luz algo que se encontra no outro. Esse algo que se encontrava no outro era sua *doxa*, que, no sentido

---

<sup>5</sup> É importante lembrar que o momento de fundação não é, ele próprio, tradicional. A criação da tradição já pressupõe a ideia de conservação e os participantes do momento fundador não têm a proposta de conservar seu próprio momento. A tradição do pensamento político da qual Arendt fala é fundada pelos romanos (PP 42, 47).

original, significava “o mundo como aparece para mim”. O método de trazer à luz a opinião do outro era baseado em duas convicções:

cada homem tem sua *doxa*, sua abertura para o mundo, e Sócrates deve então sempre começar com questões; ele não pode saber de antemão que tipo de *dokei moi*, de aparecer-para-mim, o outro possui [...] E assim como ninguém pode saber de antemão a *doxa* do outro, também não é possível para um pessoa saber por si mesmo e sem mais esforços a verdade inerente de sua própria opinião. Sócrates queria trazer à tona essa verdade que todos possuíam. [...] mas essa dialética traz a verdade à tona *não* pela destruição da *doxa* ou opinião, mas pela revelação da *doxa* em sua própria verdade. (PP 15)

Aqui há uma hipótese de que, mesmo que o mundo apareça de maneira diferente para cada um de acordo com sua posição nele, ainda assim há uma comunalidade (*commonness*) ou mesmidade (*sameness*) entre essas aparições, pois é o mesmo mundo que se abre para mim e para você já que somos “somos ambos humanos” (PP 14). Com esse método, os diálogos socráticos se caracterizavam como diálogos entre amigos, que falam sobre o que há entre um e o outro e, em consequência, reduzem cada vez mais essa separação, até o ponto em que se constitui um mundo comum entre os dois. “Em outras palavras, politicamente falando, Sócrates tentava se tornar amigo dos cidadãos atenienses” (PP 16). A tarefa do filósofo parecia, do ponto de vista socrático, “ajudar a estabelecer esse mundo em comum, baseado na compreensão da amizade e no qual nenhuma forma de poder (*rulership*) era necessária” (PP 18).

Para alcançar essa tarefa, Sócrates dependia de dois “insights”:

um contido na palavra do oráculo de Delfos, *gnothi sauton*, “conheça-te a ti mesmo”, e a outra relatada por Platão (e reverberada por Aristóteles): “[prefiro] ter não importa quantas pessoas discordando de mim e me contradizendo, a ter conflito e contradição dentro de meu próprio eu”. (PP 18)<sup>6</sup>

A concordância com si mesmo mostra que dentro de cada um já há um traço da pluralidade que existe entre os homens. Para que os diferentes aparecer-para-mim se

---

<sup>6</sup> A citação de Platão é referente a *Górgias* 482c. A tradução utilizada é de Edson Bini, Platão, *Dialógos II*, edição Edipro.

aproximem, é necessário que cada pessoa seja uma em si mesma: “viver junto com outros começa com viver junto com si mesmo” (PP 21). Ao mostrar que, para que as diferentes *doxai* se aproximem, é necessário estar em acordo com si mesmo, Sócrates cria o primeiro conflito com a cidade, pois a cidade demanda respeito às leis independentemente da consciência individual da pessoa, isto é, que, ao respeitar as leis, a pessoa estaria em acordo consigo mesma.

Sócrates entrou em conflito com a cidade de uma segunda maneira que, segundo Arendt, ele próprio não teria percebido: “a busca pela verdade na *doxa* pode levar ao resultado catastrófico no qual a própria *doxa* é destruída por completo, ou no qual o que havia aparecido é revelado como uma ilusão” (PP 25). Como pode-se perceber em muitos diálogos socráticos, os interlocutores de Sócrates por vezes “iam embora não com uma opinião mais verdadeira, mas com opinião nenhuma” e, além disso, o próprio Sócrates afirmava não possuir uma *doxa* própria, ser “estéril” (PP 25). Ao propor encontrar a verdade na *doxa* de cada um, Sócrates propôs uma função para o filósofo na cidade. Essa função, no entanto, acabava por destruir algo essencial para a vida comum e colocava o filósofo em conflito com a cidade. O conflito termina com uma derrota para a filosofia:

somente por meio da famosa *apolitia*, a indiferença e o desdém em relação ao mundo da cidade, tão característico de toda a filosofia pós-platônica, o filósofo poderia se proteger contra as suspeições e hostilidades do mundo ao seu redor. (PP 26)

No caso de Sócrates, a derrota significou sua condenação e morte. Na leitura de Arendt, essa derrota teve duas consequências sobre Platão. Primeiro, ela o levou a questionar a capacidade do filósofo de persuadir a cidade, de convencê-la a optar pela verdade (PP 7). A experiência da derrota socrática levou Platão à conclusão de que, “assim que o filósofo submetesse sua verdade, sua reflexão sobre o eterno, à cidade, ela se tornava imediatamente uma opinião entre outras (PP 12). A verdade eterna, alcançada fora da esfera da política, não poderia sobreviver a essa esfera: “é como se no momento em que o eterno é trazido para o meio dos homens ele se tornasse temporal, de tal forma que a própria discussão sobre ele com os outros já ameaçasse a existência dessa esfera em que os amantes do conhecimento se movem” (PP 12).

Segundo, a incapacidade de Sócrates de fazer a verdade aparecer na *doxa* levou Platão a entender a verdade como oposição à opinião:

O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses, sendo derrotado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e buscasse parâmetros [*standards*] absolutos. Esses parâmetros, segundo os quais os feitos humanos poderiam ser julgados e o pensamento humano poderia alcançar, em alguma medida, a confiabilidade, se tornaram o impulso primário de sua filosofia política (PP 8)

Dessa forma, a única possibilidade de o filósofo garantir que a verdade prevaleça ou, como Arendt coloca, de garantir que sua memória na cidade seja preservada, é impor à cidade essa verdade externa a ela, visto que o filósofo não pode persuadir a cidade sobre a verdade ou, em outros termos, persuadir a cidade de que ele próprio não é inútil e cumpre uma função. Apenas o governo (*rulership*) do filósofo, a tirania da verdade, garantiria que a verdade e a memória do filósofo fossem preservadas (PP 11-12).

De Platão em diante, toda filosofia política se deparou com uma escolha: “ou interpretar a experiência filosófica com categorias que devem sua origem à esfera dos negócios humanos, ou, pelo contrário, afirmar a prioridade da experiência filosófica e julgar a política sob a luz da filosofia” (PP 27). Retornando à divisão entre escritores e filósofos políticos, a primeira opção é a dos escritores, a segunda a dos filósofos. No caso dos filósofos, “a melhor forma de governo seria um estado de coisas em que os filósofos tenham o máximo de oportunidades de filosofar, e isso significa que todos devem se conformar às regras que criem as melhores condições para a filosofia” (PP 27).

### **1.1 - Maquiavel e Montesquieu: aparência e poder**

Maquiavel e Montesquieu, cada um a sua maneira, reformularam alguns aspectos do que se tornou a tradição de pensamento político. Da escritura política de Maquiavel, Arendt prezava pela afirmação da política como a esfera da aparência. De Montesquieu, Arendt prezava a sua concepção de poder e a noção do “princípio de ação” de uma forma política. Nessa seção, procuro apresentar brevemente esses dois

aspectos presentes nos escritores políticos de Arendt. Dessa forma, terei delineado a oposição entre a tradição da filosofia política e os escritores políticos em dois campos, que me servirão para abordar o pensamento político de Hume.

Maquiavel, no capítulo XV do *Príncipe*, critica os pensadores políticos por não se aterem ao mundo como ele é se dedicarem a repúblicas imaginárias:

Mas minha intenção sendo escrever algo de uso para os que compreendem, me parece mais apropriado ir à verdade efetiva das coisas do que à sua imaginação; e muitos imaginaram repúblicas e principados que nunca foram vistos ou sabidamente existentes na realidade; pois a forma como vivemos é tão distante da forma como devemos viver, que aquele que abandona o que é feito pelo que se deve fazer, acabará aprendendo a criar sua própria ruína no lugar de sua preservação. Um homem que deseja fazer uma profissão de bondade em tudo irá necessariamente terminar se lamentando entre muitos que não são bons. (MAQUIAVEL, 1950, p. 56)

Em outras palavras, a verdade absoluta do filósofo, derivada de suas repúblicas imaginárias, normalmente não é a verdade *efetiva* da realidade política. Na esfera política, os homens julgam as coisas pela forma como aparecem e não pelo que elas de fato são: “a maioria dos homens se nutrem daquilo que aparece como se fosse aquilo que é” (*Discursos*, cap. XXV, p. 182), pois

os homens em geral julgam mais pelos olhos do que pelas mãos, pois todos podem ver, mas poucos têm que sentir. Todos veem o que você parece ser, poucos sentem o que você é, e aqueles que sentem não ousarão se opor aos muitos (*O Príncipe*, cap. XVIII, p. 85-86)

A primazia da aparência e a necessidade de se derivar o pensamento político do que aparece na esfera política são tomadas por Arendt como uma das características da escritura política de Maquiavel:

Aparência: Ser e aparência parecem ser a mesma coisa para todos os propósitos práticos. Só o que aparece é: O que não aparece, não conheço. Por

exemplo, e principalmente, intenções: Não é necessário ter qualidades, apenas aparentar tê-las (*O Príncipe*, cap. 18) (MM 023457)<sup>7</sup>

Arendt, no entanto, vai além de Maquiavel. O florentino pertencia à tradição de pensamento cristã e limitava a predominância da aparência ao político. No âmbito moral, Deus ainda nos observa, como coloca Helton Adverse:

Para Maquiavel se passaria então assim: no espaço público os homens não veem quem você realmente é, apenas sua aparência e apenas ela existe. Mas em foro íntimo, é decisivo quem você realmente é. Isso significa que no campo moral, a "hierarquia metafísica" ainda seria válida. (ADVERSE, 2008, p. 119)

A posição de Arendt, baseada no que extrai dos "escritores" políticos, é uma "apologia da aparência", na qual o homem não pode ser desvinculado de seu aparecer:

Vamos encontrar em Arendt uma "apologia da manifestação" e um dos temas dominantes de seu pensamento é que "a política se joga no visível, no aparecer". Mais especificamente, para ela o espaço público é o mundo da aparência, ou da aparição, em que cada homem pode revelar ao outro o que ele é, ou quem ele é. (ADVERSE, 2008, p. 118)

Sobre Montesquieu, Arendt ressalta as noções de poder e do "princípio de ação". O princípio de ação de um governo deve ser entendido como distinto da natureza desse governo. "Para descobrir-lhes a natureza, é suficiente a ideia que deles têm os homens menos instruídos" (MONTESQUIEU, 1962, p. 35): a monarquia é a forma em que um só governa, a república aquela em que o povo possui o poder soberano, e a forma despótica é aquela em que um só governa, mas sem obedecer a leis e regras. A natureza se distingue do princípio pois a primeira "o faz ser como é, e seu princípio é o que o faz agir. A primeira constitui sua estrutura particular e, a segunda, as paixões humanas que o movimentam" (p. 46). O princípio de um governo republicano é a virtude ou o amor pela igualdade, o do governo monárquico a honra e o do despótico o medo. Isso, no entanto,

---

<sup>7</sup> No original: "Appearance: Being and appearance seems to be the same for all practical purposes. Only what appears, is: What does not appear, I don't know. For instance, and mainly, intentions: It is not necessary to have qualities, but to seem to have them (Pr[ince]. ch. 18)" (MM 023457).

não significa que, em determinada república, se seja virtuoso, mas sim que se deveria sê-lo. Isso também não prova que, numa certa monarquia, a honra reine e que, num dado Estado despótico, o medo vigore; mas sim que a honra e o medo deveriam existir sem que o governo seja imperfeito. (p. 55)

Ou, da forma como Arendt coloca, o princípio não é propriamente um motivo, pois “não operam no interior do eu como fazem os motivos [...] mas como que inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares” (Arendt, 2011, pp. 198-199). Ela propõe que o princípio de um governo, no pensamento de Montesquieu, surge da experiência fundamental da igualdade humana, onde nos reconhecemos simultaneamente como iguais uns aos outros e ainda assim como distintos cada um dos demais, e que esse princípio liga a estrutura do governo às ações do corpo político:

A experiência fundamental da igualdade encontra uma expressão política adequada nas leis republicanas, enquanto o amor por ela, chamado de virtude, inspira a ação nas repúblicas. A experiência fundamental das monarquias, e também das aristocracias e outras formas hierárquicas de governo, é que por nascimentos somos diferentes uns dos outros e, portanto, buscamos nos distinguir, manifestar nossa distinção natural e social; honra é a distinção por meio da qual a monarquia reconhece publicamente a diferença entre seus súditos. Em ambos os casos, somos confrontados com o que somos por nascimento: que nascemos iguais em absoluta diferença e distinção uns dos outros. (PP 66)

É exatamente a ênfase nos princípios da forma de governo que faz com que Arendt veja, em Montesquieu, a noção de poder como comando e obediência ficar para em segundo plano (AMIEL, 1998, pp. 135-136). Arendt entende que o poder, em Montesquieu, não é a capacidade de um ter comando sobre outro, isto é, que o poder não é definido por quem comanda quem ou quantos comandam quantos. O poder não está ligado à forma de governo. O poder surge exatamente do viver-junto, independente do princípio — igualdade ou distinção, virtude ou honra — que guia esse viver-junto (PP 68).

Esse entendimento de poder fica mais claro quando contrastado com a tirania e seu princípio, o medo. Arendt vê essa forma, no texto de Montesquieu, como

uma forma antipolítica: a razão de Montesquieu ter apenas mencionado (e não explicado, como fez com a democracia, a monarquia e a aristocracia) o princípio do despotismo é que ele “não pensava que a tirania fosse um corpo político autêntico” pois o medo vem da experiência fundamental de não poder agir (PP 68), em ampla contradição com o político, caracterizado pela ação. Nas tiranias, o medo surge do isolamento e da sensação de impotência que todos experimentamos de alguma forma:

A ausência de leis [*lawlessness*] significa de todo modo que, não apenas o poder, gerado pela ação conjunta dos homens, não é mais possível, mas também que a impotência pode ser artificialmente criada. Dessa ausência de poder [*powerlessness*] geral surge o medo, e desse medo vem tanto a vontade do tirano de subjugar todos os outros quanto a preparação dos seus súditos para suportar a dominação. (PP 69)

O poder “é então compreendido não como alguma coisa que um indivíduo pode possuir e daí cedê-lo ou transferi-lo, mas como o que resulta de uma modalidade de viver-junto, como aquilo que nasce (pode nascer) entre os homens, no mundo” (AMIEL, 1998, p.136). A tirania, na leitura que Arendt faz de Montesquieu, não deve ser entendida como o descontrole do poder de alguém, como a inexistência de leis que controlem o poder dessa pessoa, mas como a ausência de poder que controle a si próprio. Como Montesquieu coloca logo antes de apresentar a divisão dos poderes, “para que não se possa abusar do poder é preciso que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder” (MONTESQUIEU, 1962, p. 180). A divisão dos poderes é exatamente a forma do próprio poder, surgido do viver-junto de seres iguais em força, se colocar limites.

## 2. O PENSAMENTO POLÍTICO DE HUME

Na primeira parte do trabalho, estabeleci a oposição entre a tradição de filosofia política e os escritores políticos em dois aspectos que Arendt ressalta: as concepções de verdade (ou da distinção aparência/essência) e de poder. Nessa segunda parte do trabalho, proponho explorar alguns aspectos da filosofia e da política de Hume, tentando relacioná-lo à tipologia de Arendt. Na primeira seção abaixo, recorro à parte quatro do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana* para mostrar como Hume descarta a distinção de essência/aparência. Apresento especialmente a seção sobre

identidade pessoal, um assunto que se relaciona com a discussão da primeira parte. A identidade de uma pessoa, aquilo que nos torna um, só é possível entre outras pessoas; no solipsismo do livro I do *Tratado* ("Do Entendimento"), não há a possibilidade de identidade pessoal. Na segunda seção, procuro mostrar que o entendimento que Hume tem da justiça pode até permitir ver um certo distanciamento da tradição, mas que, ao falar sobre o governo, Hume retorna à noção de poder como comando e obediência. O magistrado humeano, no entanto, não detém o poder porque conhece alguma verdade eterna, apenas se encontra em circunstâncias nas quais se torna apto a fazer valer as regras da justiça.

## 2.1 - Essência e aparência

A parte quatro do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana* é dedicada ao ceticismo de Hume em relação a sistemas filosóficos. No primeiro momento desse trecho da obra, ele se propõe a apresentar argumentos céticos contra a razão, a existência do mundo externo, a imaterialidade da alma e a existência de um eu (*self*) único e idêntico no tempo. Na conclusão do livro I, Hume performa um movimento de retorno em relação ao ceticismo radical das primeiras seções. Percorrerei brevemente esse modelo no que diz respeito a identidade pessoal para mostrar que não temos acesso sequer ao nosso próprio *self*, ou, se quisermos falar nos termos arendtianos, à nossa própria essência.

Hume começa seu argumento sobre a identidade pessoal perguntando de que impressão deriva a ideia de *self*. Essa pergunta não pode ser respondida sem que se recorra a um absurdo manifesto, pois, primeiro, essa impressão teria que permanecer constante e invariável (do contrário não haveria identidade) e, segundo, o eu não seria propriamente uma impressão, "e sim aquilo a que nossas diversas impressões ideias supostamente se referem" (T 1.4.6.2). Em verdade, "nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção" (T 1.4.6.3) — em momento algum, minha mente está vazia o suficiente para que eu tenha acesso àquilo que, supostamente, existe por trás de minhas percepções. Em conclusão, Hume propõe que nossa mente é uma espécie de teatro e que não conseguimos perceber um *algo* que a unifique:

Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. (T 1.4.6.4)

Essa conclusão, no entanto, vai de encontro com nossos sentimentos, nossa propensão a atribuir identidade a nós mesmos e aos outros. Aqui Hume alcança, na questão do *self*, o mesmo ponto em que chegou na discussão da noção de alma e de substância. Nossa propensão a atribuir identidade é fruto de uma ação da imaginação que, ao considerar um objeto verdadeiramente ininterrupto e invariável e uma sucessão de objetos relacionados (mas não idênticos), acaba por sentir a mesma coisa:

A relação [entre objetos distintos, mas relacionados] facilita a transição da mente de um objeto ao outro, e torna essa passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo. [...] Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, frequentemente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade ou variação. É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de uma *alma*, um *eu* e uma *substância*, para encobrir a variação. (T 1.4.6.6)

O resultado que Hume alcança, de que aqueles conceitos que poderíamos chamar de a “essência” das coisas — alma, substância, eu — não podem ser alcançados pela razão o leva a sentir-se “como um monstro estranho e rude que, por incapaz de se misturar e se unir à sociedade, foi expulso de todo relacionamento com os outros homens e largado em total abandono e desconsolo” (T 1.4.7.2). O retorno à sociedade é fundamental para que o ser humano não continue como esse monstro sem identidade própria. Exatamente por isso que Hume propõe, ainda na seção da identidade pessoal, a divisão da questão entre “a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos” (T 1.4.6.5). No primeiro caso, o solipsismo da razão é incapaz de encontrar nossa identidade e nos tornamos um “monstro estranho e rude”; quando

nos colocamos em sociedade, no entanto, deixamos de ser esse monstro e nos tornamos uma pessoa em meio a outras.

A possibilidade de uma verdadeira identidade pessoal aparece no Livro II do *Tratado*, “Das Paixões”, quando Hume trata, principalmente, das paixões do orgulho e da humildade, do amor e do ódio<sup>8</sup>. No caso do primeiro conjunto de paixões, “[é] evidente que [...], embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima” (T 2.1.2.2). O eu, aquela impressão que antes não conseguíamos encontrar, aparece naturalmente como o objeto do orgulho e da humildade. Algumas seções à frente, Hume não tem problema em afirmar que nós temos consciência íntima de nosso eu: “essas paixões [orgulho e humildade] jamais [visam] a algo além do eu, ou seja, da pessoa individual cujas ações e sentimentos cada um de nós está intimamente consciente” (T 2.1.5.3).

Da mesma forma, o outro não é apenas um conjunto de percepções desconexas, que não consigo diferenciar daquilo que suponho ser eu próprio, como sugere o livro I. Pelo contrário, abandonado o solipsismo do livro I, fica claro quem sou eu e quem é o outro:

Enquanto o *objeto* imediato do orgulho e da humildade é o eu, ou seja, aquela pessoa idêntica de cujos pensamentos, ações e sensações somos intimamente conscientes, o *objeto* do amor e do ódio é alguma outra pessoa, de cujos pensamentos, ações e sensações não temos consciência. (T 2.2.1.2)

O orgulho, normalmente tomado como algo contrário à sociabilidade e à convivência, aparece como dependente das outras pessoas. As opiniões alheias, inicialmente uma causa “secundária” de orgulho (vindo depois de nossas aptidões mentais e físicas e nossas posses) acaba por se tornar a fonte primária desse sentimento:

---

<sup>8</sup> Nesse livro, Hume opera uma mudança ampla no sentido de orgulho, quando comparado ao que em geral se entendia por essa paixão na tradição. O orgulho não é algo necessariamente ruim; para Hume, orgulho é apenas um sentimento prazeroso que temos quando observamos algo que é simultaneamente relacionado a nós mesmos e fonte de prazer independente dessa relação. O amor ocorre quando algo prazeroso está relacionado a outra pessoa (fazendo-nos amá-la). Ódio e humildade são os opostos de amor e orgulho e ocorrem quando a causa do desprazer está relacionada à pessoa (ódio) ou a mim mesmo (humildade).

Além dessas causas originais do orgulho e da humildade, porém, existe uma causa secundária, com igual influência sobre os afetos: as opiniões alheias. Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome, são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho — a virtude, a beleza e a riqueza — têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios. (T 2.1.11.1)

A importância do outro é primordial para que possamos sentir orgulho. Como amor e orgulho diferem apenas naquilo que é seu objeto (eu ou o outro), mas são produzidos pelas mesmas coisas (traços de caráter, capacidades físicas, posses), o amor que alguém sente em relação a mim é ele próprio uma fonte de orgulho, visto que me leva a concluir que quem me ama vê algo de prazeroso ligado a mim. Essa interação é o que cria minha reputação e, exatamente por ela ser secundada por outros é que se torna o principal objeto do orgulho e do amor (ou da humildade e do ódio, se eu não possuir uma boa reputação). Num trecho que sugere uma referência implícita ao *ennui* pascaliano, ainda que com uma perspectiva mais otimista, Hume afirma a completa incapacidade do ser humano de sentir prazer a sós, ainda que todo o mundo esteja sob meu controle:

ainda assim ele será infeliz, enquanto não lhe dermos ao menos uma pessoa com quem possa dividir sua felicidade e de cuja estima e amizade possa gozar. (T 2.2.5.15)

Em conclusão, a ideia de eu, impossível de ser alcançada no solipsismo do Livro I, aparece sem maiores problemas quando nos encontramos em meio a outras pessoas, que podem confirmar o meu orgulho, que tem como objeto o meu próprio eu. Fugindo do vocabulário humeano, a minha essência é aquilo que aparece para o outro, que surge da aprovação expressa por ele em palavras e gestos. Na medida em que a minha aparência é expressa de volta para mim, consigo entender o que eu realmente sou. Sem esse movimento de aparecer e se ver refletido no outro, de entender e apreciar como os outros me veem, não há (ou pelo menos eu não consigo perceber) propriamente nenhuma simplicidade e identidade na minha mente. Nas palavras de Annette Baier:

A resposta [à pergunta “Quem sou eu?”] é que eu devo ser para o que é meu aquilo que entendo que você é para o que é seu, e o que você toma por “eu” em relação ao que é meu. Eu não devo tanto “ver claramente dentro do seio

do outro” (T. 260) como me ver claramente refletido em seus olhos, deixar o outro e suas percepções de mim, expressas em palavras, gestos, comportamentos, me ajudarem a formar minha própria auto-concepção. (BAIER, 1991, p. 136)<sup>9</sup>

## 2.2 - As convenções da justiça e o poder do magistrado

O elemento principal do livro III do *Tratado*, “Da moral”, é a investigação sobre o que Hume denomina as virtudes artificiais. A principal delas é a virtude da justiça; seguindo-a, aparece a virtude da obediência ao governo. Nessa seção, procuro mostrar dois aspectos dessas virtudes: primeiro, que a justiça é artificial e surge das necessidades de pessoas que já vivem juntas e deliberam sobre como melhorar suas vidas. Ainda que a justiça de Hume seja limitada em seu escopo, estabelecendo apenas o respeito à propriedade, isso não implica que a vida das pessoas seja igualmente limitada. Segundo, procuro mostrar que a possibilidade de punição só surge quando a sociedade se torna grande demais para que a deliberação e a reputação resolvam os problemas da vida em comunidade. Esses dois tópicos sugerem, ao meu ver, que, por um lado, Hume se afasta da tradição de pensamento político colocando a justiça como algo deliberado entre as pessoas para seu bem comum, não algo trazido de fora da própria convivência; por outro lado, quando estamos distantes demais das outras pessoas (ou de parte delas, o que necessariamente ocorre com o crescimento da sociedade), Hume não hesita em recorrer a uma concepção de poder — o poder do magistrado — mais em acordo com a tradição.

Hume entende uma virtude natural como aquela que possui um motivo que consideramos virtuoso diferente da própria consideração pela virtude (“o primeiro motivo virtuoso, que confere mérito a uma ação, nunca pode ser uma consideração pela virtude dessa ação, devendo ser antes algum outro motivo ou princípio natural”, T 3.2.1.4). Como exemplo, podemos tomar a benevolência, uma virtude natural: praticamos atos benevolentes porque simpatizamos com os outros, isto é, porque sempre sentimos prazer em ver uma ação benevolente sendo praticada, simpatizamos com o prazer de quem recebe ação benevolente. Isso não é verdadeiro para a justiça: ainda que

---

<sup>9</sup> No original: “The answer is that I must be to what is mine whatever I take you to be to what is yours, and what you take me to be to what is mine. I must not so much “see clearly into the breast of another (T. 260) as see myself clearly reflected in her eyes, let her and her views of me as expressed in words, gestures, behavior, help me shape my own self-conception”.

diversos atos justos nos agradem quando os observamos, isso não é verdade para todos eles. Hume toma como exemplo o pagamento de um empréstimo: se a pessoa que empresta for um sovina, e aquele que toma o empréstimo realmente precisar do dinheiro, temos razões para acreditar que esse ato, por si só, é contrário tanto ao bem-estar individual dos envolvidos e quanto ao bem público (T 3.2.1.9-15). Não há nenhum motivo natural que produza um respeito universal pela propriedade e é necessário que o respeito à propriedade seja universal para que faça sentido.

Depois de concluir sobre a artificialidade da justiça — e devemos recordar que artificialidade não é arbitrariedade, significando apenas que a justiça é derivada de convenções humanas — Hume passa à descrição do surgimento dessa convenção. O mais importante a notar aqui é que as pessoas *já vivem* em sociedade — o “primeiro estado e situação [do homem] pode legitimamente ser considerado social” (T 3.2.2.14) — e que a justiça apenas adiciona algo a essa convivência. Os homens são simplesmente inconcebíveis sem qualquer forma de sociabilidade, em um estado hobbesiano de “guerra de todos contra todos”, em último caso porque nascem necessariamente numa família. A família é a primeira instância de socialização e lá as crianças já são instruídas na justiça paterna (T 3.2.2.4). A justiça e a moralidade dessa sociabilidade inicial, no entanto, são limitadas pela parcialidade natural dos seres humanos: nossos sentimentos morais são tendenciosos para aqueles que são relacionados a nós (T 3.2.2.8). Nessa situação, Hume nota que, dos três tipos de bens que possuímos, apenas um encontra-se inseguro: a satisfação interna de nossa mente está assegurada; não há interesse das pessoas em tentar tirar de mim uma parte do meu corpo, pois ela não pode ser útil depois de tomada (o tráfico de órgãos certamente não era uma questão no século XVIII); apenas nossas posses externas é que estão sujeitas a disputas. Digo disputas, porque é isso que o texto humeano sugere; apesar de reconhecer que a avidez pode sair do controle, o descontrole não parece ser a regra antes da justiça, pois as pessoas já são educadas num tipo de justiça rudimentar. O que Hume parece sugerir é que, durante o curso da vida, caímos em pequenas disputas absolutamente normais no cotidiano, como uma disputa por uma árvore no limite entre nossas plantações. Em verdade, na “infância” da sociedade, não há muito posses para se disputar:

Um *índio* não se sente muito tentado a se apossar da cabana de outro ou a roubar seu arco, porque já possui esses mesmos benefícios; quanto a qualquer

riqueza superior que possa advir a um deles na caça ou na pesca, será apenas casual e temporária, e não terá uma tendência muito grande a perturbar a sociedade. (T 3.2.8.1)

Hume descreve as convenções da justiça em três etapas, cada uma delas adicionando algo a anterior. A primeira cria a estabilidade da propriedade e as regras de sua atribuição (posse presente, usucapião, etc.); a segunda permite a cessão da propriedade por consentimento; por fim, a terceira estabelece a obrigatoriedade do cumprimento das promessas. O fato de as promessas aparecerem por último é relevante, pois Hume é explícito em afirmar a justiça como uma convenção e não como um contrato (que depende de uma promessa):

A convenção é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua conduta segundo certas regras. Observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, *contanto que* ela aja da mesma maneira em relação a mim. Ela tem consciência de um interesse semelhante em regular sua conduta. Quando esse sentido comum do interesse se exprime mutuamente e é conhecido por ambos, produz uma resolução e um comportamento adequados. [...] Dois homens que estão a remar um mesmo barco fazem-no por um acordo ou convenção, embora nunca tenham prometido nada um ao outro. (T 3.2.2.10)

A comparação que Hume faz com os remadores esclarece de que maneira a convenção se difere de uma promessa: na medida em que já me encontro em um barco com outra pessoa, não há muito sentido em punir aquele que rema errado batendo meu remo no dele e atrapalhando-o, é melhor continuar remando, contrabalanceando o erro do outro e explicitando a ele o erro. A justiça humeana só se sustenta porque Hume assume que *já estamos* no mesmo barco — em sociedade —, ao contrário dos contratualistas, que veem a justiça como um contrato para *entrar* no barco. E uma vez no barco, há um interesse comum em tentar remar em consenso, ao invés de se preocupar em punir as remadas erradas — além do barco só há o mar. Fica claro aqui que viver em comunidade nos leva a reconhecer que nosso auto-interesse é paralelo ao dos outros e, quando unidos, eles só tendem a garantir a própria satisfação: “É por essa *força, capacidade e segurança* adicionais que a sociedade se torna vantajosa” (T 3.2.2.3).

As coisas não continuam, no entanto, sempre dessa maneira. As próprias convenções da justiça liberam uma crescente produtividade nas atividades humanas, agora que as posses se encontram estabilizadas e as pessoas podem produzir com segurança. Na última das convenções, que estabelece a obrigatoriedade das promessas, Hume anuncia a predominância de relações impessoais e puramente comerciais. Apenas quando a sociedade cresce e as riquezas aumentam que os homens se distanciam uns dos outros suficientemente para que o governo se faça necessário. Uma sociedade, por si só, pode subsistir por algum tempo da sua infância sem governo. Este surge, na maior parte dos casos, para lidar com a guerra externa e impor a disciplina necessário ao esforço bélico (T 3.2.8.1). Essa formação inicial e temporária do governo instrui os homens nas suas vantagens e “quando sua riqueza e seus bens, obtidos seja por pilhagem em guerras, seja pelo comércio, ou por qualquer invenção fortuita, tornam-se tão consideráveis a ponto de fazê-los esquecer” da justiça, eles apelam àquela instituição bélica para resolver seus problemas internos (T 3.2.8.2).

A abundância, ela própria criada pelas possibilidades que a justiça abre, cria o conflito entre os indivíduos de uma sociedade. A única forma que eles encontram de superar esses conflitos é instituindo magistrados que tenham seu interesse alinhado com a manutenção da justiça. O magistrado não é, em sua natureza humana, diferente dos outros, apenas encontra-se colocado em uma situação em que sua indiferença à maior parte das disputas entre as pessoas o torna apto a julgar imparcialmente: “são essas pessoas que chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes, que, por serem indiferentes à maior parte da sociedade, não têm nenhum interesse ou têm apenas um remoto interesse em qualquer ato de injustiça” (T 3.2.7.6). A essas pessoas, pelas circunstâncias em que elas são colocadas, é confiado o poder de decidir e executar a justiça que é decidida nas convenções iniciais (T 3.2.7.8). Ainda que, na fundação de uma nova sociedade, o governo possa ser criado por uma promessa feita da totalidade dos cidadãos a um grupo ou a um deles especificamente, essa não é a razão pela qual a maioria das pessoas ao longo da história obedecem o governo (T 3.2.8.9). Os momentos de fundação são raros e, na maior parte dos casos nós obedecemos apenas porque o soberano é aquele sob o qual nascemos e o qual somos acostumados a obedecer.

Em conclusão, podemos notar que a política no *Tratado* é dividida em dois instantes. No primeiro instante, a justiça (isto é, a estabilidade da propriedade) é criada por convenção, algo que Hume acredita envolver diálogo, viver junto, descobrir as

inconveniências da convivência. No segundo momento, quando a sociedade já desfruta das vantagens criadas no primeiro momento, as posses materiais distanciam as pessoas umas das outras, as fazem ver seu próprio interesse material em luzes mais fortes do que era possível na convivência mais igual e próxima que existia anteriormente. A capacidade de simpatia das pessoas é excedida pela complexidade dos novos relacionamentos, mais comerciais e impessoais. Aqui se torna necessário designar um “magistrado”, alguém com a capacidade de decidir, executar e punir as injustiças. O poder do magistrado é poder de dispensar comandos, de ser obedecido.

### 3. CONCLUSÃO

Quando tratei da identidade pessoal em Hume, procurei mostrar que ele acredita ser necessário a presença dos outros para que possamos encontrar aquilo que nos define. Se assim são as coisas, só tenho acesso ao que me define quando vejo nos olhos dos outros aquilo que eu aparento ser para eles. Apesar de Hume não falar em termos de essências e aparências ou de verdades e *doxas*, acredito que há um elemento importante de contrariedade à tradição e a sua necessidade de parâmetros absolutos. Os parâmetros humeanos nunca são parâmetros da razão, mas parâmetros da convivência social. Nesse sentido, ainda que eu tenha abordado o tema a partir de uma parte “não-política” da obra de Hume, acredito que exista aqui alguma forma de “apologia da aparência”, aproximando Hume da forma de ver o mundo da escritura política.

Da mesma forma, ao apresentar a narrativa humeana sobre a justiça, procurei mostrar como ela é uma narrativa sobre a sociedade em sua infância, descobrindo os percalços de viver junto e elaborando soluções para esses percalços. É a sociedade que nos proporciona a possibilidade de liberar nossa força, reprimida por conta das dificuldades de conviver com afetos parciais. Mais uma vez, creio haver aqui uma aproximação entre Hume e a escritura política da maneira como Arendt a descreve.

Há, no entanto, razões para Hume não ser um escritor. Primeiro, o *Tratado da Natureza Humana*, pelo título e pelo conteúdo, é uma filosofia e sua política não escapará disso. Tentei mostrar esse aspecto pela narrativa de Hume sobre o surgimento do governo. O magistrado se torna necessário com o crescimento da sociedade a ele é dado o poder de comandar, isto é, de decidir e executar a justiça que surgiu da convivência humana. Acredito que aqui Hume se aproxime da tradição, ainda que, considerada a própria origem da justiça, ele esteja muito longe de Platão e seus

herdeiros. Se Hume é um filósofo, e disso não deve haver dúvidas, sua filosofia é absolutamente contrária à tirania da verdade; ainda que o magistrado apareça ao fim e ao cabo em uma posição de domínio sobre a sociedade, ele é colocado lá por processos internos à própria sociedade.

Nesse trabalho, optei por trabalhar apenas o *Tratado da Natureza Humana*. Um exame mais amplo da obra de Hume, no entanto, certamente o aproximaria mais dos escritores políticos de Arendt. As duas obras mais populares de Hume durante sua vida e por algumas décadas depois de sua morte foram os *Discursos Políticos* e a *História da Inglaterra*. De filósofo preocupado em fustigar a metafísica, Hume se tornou um ensaísta e historiador. Os *Discursos Políticos*, especialmente, se debruçam sobre questões econômicas e políticas da era georgiana no Reino Unido. Nesses ensaios, Hume elaborará toda uma teoria de como o comércio atua no surgimento do sentimento de humanidade entre as pessoas, culminando na afirmação de que “*indústria, conhecimento e humanidade* ligam-se numa corrente indissolúvel e constata-se, pela experiência bem como pela razão, que são peculiares às épocas mais polidas e comumente denominadas mais luxuosas” (Hume, 2003, p. 134). Nessa teoria, como Arendt coloca para Hobbes e Locke, a sociedade se torna o fim do governo, não a reflexão dos filósofos. Há, no entanto, uma diferença fundamental: se os dois primeiros viam a sociedade como “soma de todas as vidas privadas”, a sociedade para Hume, ainda que seja ontologicamente a soma de seus indivíduos, acaba sendo na prática algo maior que isso, pois o indivíduo não é um *animal laborans* que vive sozinho, que come ou vende o que produz, mas que interage no comércio e, a partir dele, nas artes e na política, transformando-se “como que por contágio”, como proposto no ensaio sobre o caráter nacional, na interação com a alteridade. Uma das perspectivas de Hume que será reformulada depois do *Tratado* é justamente a visão de que o comércio é essencial para a humanização das relações entre as pessoas e não apenas um relacionamento impessoal para a satisfação de necessidades individuais. Com efeito, o comércio assume tal importância na teoria social e na teoria política humeana pós-*Tratado*, que Hume a ignorância dos tão celebrados escritores políticos italianos em relação a ele não pode mais ser tolerada no século XVIII (HUME, 2003, p. 65).

## REFERÊNCIAS

ADVERSE, H. (2008). Política e aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel. *Síntese*, v. 35, n. 111, pp. 111-128.

- AMIEL, A. (1998). Arendt lectrice de Montesquieu. *Revue Montesquieu*, n. 2, pp. 119-138, Lyon, França.
- ARENDT, H. (1965). From Machiavelli to Marx. *Hannah Arendt Papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C., EUA. Disponível em <  
<  
<http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt&fileName=04/040380/040380page.db&recNum=0&itemLink=/ammem/arendhtml/mharendtFolderP04.html&linkText=7>> (acesso em 08/10/2017).
- ARENDT, H. (2011). *Entre o Passado e o Futuro*. Ed. Perspectiva, São Paulo-SP.
- ARENDT, H. (2005). *The Promise of Politics*. Ed. Shocken Books, Nova York, Estados Unidos.
- BAIER, A. (1991). *A Progress of Sentiments*. Cambridge-EUA: Harvard University Press.
- HUME, D. (2003). *Ensaio Político*. Ed. Martins Fontes, São Paulo-SP.
- HUME, D. (2000). *Tratado da Natureza Humana*. Tradução: Deborah Danowski. São Paulo-SP: Editora Unesp.
- MAQUIAVEL, N. (1950). *The Prince and the Discourses*. Ed. Random House.
- MONTESQUIEU, C.L. de (1962). *Do Espírito das Leis*. Ed. Garnier, 1962.