

A MATRILINEARIDADE NA FILOSOFIA SOCIAL DE DAVID HUME

MATRILINEARITY IN DAVID HUME'S SOCIAL PHILOSOPHY

Rebeca Louzada

Rebecagurge7@gmail.com

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

<https://orcid.org/0000-0002-6472-5989>

RESUMO: Neste ensaio proponho que, contrariamente ao que o próprio Hume defende, a filosofia social humeana deveria apontar o matriarcado e a matrilinearidade como a organização social primária e como regente das regras de sucessão, mas que ele não o faz por conta de sua adesão a uma concepção burguesa de sociedade. O que fica claro, quando pensamos que as duas virtudes artificiais mais importantes são a justiça e seu direito a propriedade e a castidade e a necessidade de pais garantirem filhos legítimos.

Palavras-chave: matrilinearidade; justiça; castidade; David Hume.

ABSTRACT: In this essay I propose that, contrary to what Hume himself defends, Hume's social philosophy should point at matriarchy and matrilinearity as the primary social organization and as governing the rules of succession, what he does not do because of his attachment to a bourgeois conception of society. That becomes clear, when we think that the two most important artificial virtues are justice and its right to property and chastity, and the need for parents to guarantee legitimate children.

Keywords: Matrilinearity; Justice; Chastity; David Hume.

A origem da sociedade era um tema proeminente na filosofia iluminista dos séculos XVII e XVIII. Muitos dos mais importantes teóricos que se debruçaram sobre este problema defenderam o que veio a ser conhecido como contrato social, ou seja, a ideia de que os seres humanos viveram durante determinado tempo em um estado pré-social e que somente por conta das diversas dificuldades deste estado vieram a formular um contrato que estabelecesse o início da sociedade e do governo. O contratualismo,

como não poderia deixar de ser, é também fundamentado sobre diversas ideias de natureza humana: romântica, para Jean-Jacques Rousseau, e egoísta, para Thomas Hobbes e John Locke.

David Hume defende uma ideia de natureza humana intermediária entre a concepção hobbesiana, ou seja, de que seríamos motivados exclusivamente por sentimentos egoístas, e uma concepção benevolente, em que seríamos motivados exclusivamente por sentimentos benevolentes para com os outros. Somos seres parciais, mas capazes de perceber a vantagem de sentimentos benevolentes e calorosos para com aqueles que não participam do nosso círculo mais íntimo. Ao recorrer a ideia de natureza humana, Hume pretende defender uma uniformidade em como os diversos indivíduos que viveram, vivem e viverão sobre o globo lidaram, lidam e lidarão com os problemas que os assolam: as leis da justiça, a fim de assegurar a propriedade privada; as regras da castidade e da modéstia, para assegurar a legitimidade da prole; o casamento a fim de garantir o bem-estar dos filhos; etc.

Para resolver os problemas que as naturezas humana e física causam aos indivíduos, Hume defende que foi necessária uma adaptação interna: a invenção de algumas virtudes, e, consequentemente, dos sentimentos que as motivam. Assim, Hume descreve como houve uma adaptação dos sentimentos não-morais de egoísmo e benevolência restrita para sentimentos morais. Dentre estas invenções humanas, as mais importantes são justamente as que pretendem impedir o esgarçamento do fino tecido social: a proteção da propriedade privada e do cumprimento das promessas com a invenção da justiça, e a proteção da legitimidade dos filhos e também da sucessão das propriedades do pai para o filho com a castidade feminina.

No momento de origem da sociedade, a única regra necessária para sua manutenção social era a posse constante, isto é, a ideia de que cada um deveria possuir a propriedade daqueles objetos que já estavam em suas mãos ou corpos. O problema é que no momento seguinte já surgiram alguns empecilhos: se o proprietário não quisesse mais manter algum objeto, como se daria esta mudança de propriedade? Assim, outras regras foram sendo criadas para responder aos problemas que surgiam: a ocupação, a acessão (ou alienação) de acordo com a vontade do proprietário, a usucapião, e por fim, a sucessão em caso de falecimento do proprietário. Esta última regra da justiça é uma das mais importantes para a teoria social humeana, visto que Hume defende a formulação das regras de sucessão dos bens e dos títulos como necessariamente patrilinear, e que as regras de castidade e modéstia foram estipuladas com o intuito de garantir a legitimidade necessária para estas sucessões.

A patrilinearidade está presente na filosofia social humeana para se contrapor às teses defendidas pelo contratualismo, para explicar o comportamento feminino, e para explicar as

regras de sucessão de propriedades. Mas o que defenderemos é que os princípios apresentados por Hume para afirmar a patrilinearidade levariam, contrariamente, a uma explicação matrilinear. Assim, ao utilizar o método experimental para descrever e explicar os princípios mentais e sociais, Hume precisaria dar justificativas adicionais sobre como houve uma passagem da matrilinearidade para a patrilinearidade e por que os primeiros governantes foram, necessariamente, homens.

1. Primeira circunstância da justiça: os sentimentos

A natureza da justiça humeana é extremamente simplista comparada a filosofia contemporânea. Praticamente são duas as suas funções: a garantia da propriedade, e o cumprimento da promessa. A justiça é descrita por Hume como uma virtude artificial, ou seja, os sentimentos para agir em concordância com suas regras e para aprovar as ações justas não estão naturalmente na mente humana. Por ser uma virtude artificial, Hume precisou explicar como ela se originou, e para isso defendeu o que ficou conhecido como circunstâncias da justiça: no *Tratado da Natureza Humana* (1739) são apresentadas duas circunstâncias — a restrição natural dos sentimentos não-morais de egoísmo e benevolência e a escassez dos bens materiais. Mas em sua obra posterior, *Investigação sobre os princípios da moral* (1751), Hume apresenta o que seria uma terceira circunstância, a grosseira igualdade entre os indivíduos. Comecemos pela primeira.

A explicação das circunstâncias da justiça está inexoravelmente ligada à explicação da origem da sociedade. Assim, Hume procura tanto mostrar um caminho diferente dos contratualistas, quanto explicar por que a justiça é artificial. Os seres humanos são o único animal cuja infância além de ser extremamente longa, é extremamente deficiente de mecanismos para suprir as muitas necessidades. E, esta estranha combinação, os obrigou a se associar, pois a sociedade é vantajosa, por aumentar a “força, [a] capacidade e [a] segurança [...]” (DAVID HUME, 2009, p.526) humanas. Mas antes, foi necessário que percebessem esta vantagem da sociedade. O ser humano nunca a descobriria por um simples exercício racional; para Hume tudo o que não é natural só pode ser aprendido pela experiência, e sem a experiência da sociedade não se saberia que ela é vantajosa. Mas a solução está na própria natureza: no desejo sexual natural que homens e mulheres sentem uns pelos outros. Este sentimento é o primeiro impulso para a formação da sociedade e é, posteriormente, reforçado por outro sentimento natural: o amor pelos filhos.

Embora estes dois sentimentos impulsionem a formação inicial da sociedade, eles não são suficientes para mantê-la, visto que há outros sentimentos naturais e não-morais tão fortes quanto o amor sexual e o amor pelos filhos e que são suficientes para esgarçar o fino tecido social. Sentimentos tais como ganância, luxúria e inveja são sentimentos naturais, fortes e comumente dirigidos a indivíduos que não são nem seus cônjuges, nem seus filhos. Além disso, mesmo os sentimentos de amor sexual e amor pelos filhos não são livres de problemas, visto que podem levar os indivíduos a agir parcialmente para privilegiar aqueles que lhes são mais próximos em detrimento de desconhecidos. Embora nossos sentimentos enfraqueçam com as distâncias temporal e espacial, todos os humanos são capazes de sentimentos benevolentes como a piedade, a compaixão, a afeição cordial, a amizade, a fidelidade e o amor e tais sentimentos superam, em todos os indivíduos, os maus, como a inveja, a malevolência e a vingança (HUME, 2009, p.527-8).

Hume (1995, p. 37-8) pede que imaginemos como seria a existência humana em caso de excesso de benevolência, ou seja, se tratássemos a todos da mesma forma como tratamos a nós mesmos. Neste caso, viveríamos em uma situação parecida a da idade do Ouro contada pelos poetas antigos, as promessas e as propriedades nunca teriam sido instituídas nas sociedades, visto que não haveria mais conflitos, e todos os bens seriam repartidos de bom grado. O exemplo de uma associação semelhante a esta sociedade da idade do Ouro é a família. Hume percebe a família como uma instituição onde as vontades dos membros são convergentes e onde os indivíduos são capazes do ápice do desprendimento e da benevolência. Na família as regras de propriedade e cumprimento de promessas são desnecessárias, pois cada um dos membros sempre leva em consideração o interesse dos demais.

Apesar de extremamente romântica e idealizada, esta visão de Hume (2009, p.533) sobre a família é desfeita por seus próprios argumentos ao alegar que existiria uma espécie de proto-justiça na família, com o pai como juiz dos conflitos. Ao defender que as paixões sexual e de amor pelos filhos são a motivação para o surgimento da sociedade, Hume está afirmado que a sociedade tem origem na família. E a relação entre pais e filhos é completamente diferente da relação entre homens e mulheres adultos, o que também exige que as obrigações e os deveres de cada um sejam diferentes: os pais devem cuidar e alimentar seus filhos e são os governantes naturais por serem mais fortes e sábios, enquanto os filhos têm a mente tenra quando crianças, e devem ser acostumados a viver em sociedade. Assim, a família é o âmbito onde os indivíduos não apenas se habituam a vida social, mas também onde experimentam a posse dos objetos pela primeira vez (HUME, 2009, p.533).

Agora, imaginemos se os sentimentos predominantes nos humanos fossem os egoístas, como seria a sociedade? As regras da justiça não existiriam e a guerra de todos contra todos descrita por Hobbes seria real. Em um estado pré-social hobbesiano a única preocupação dos indivíduos seria a autopreservação e seria estranho que os humanos estabelecessem regras para a propriedade e para o cumprimento da promessa, visto que todos só poderiam se preocupar com o bem estar próprio.

Felizmente, a natureza humana é um meio termo entre o egoísmo e a benevolência ilimitados. As primeiras regras de posse surgem na família, e evoluem juntamente com o desenvolvimento da própria sociedade. O pai é o primeiro juiz a estipular qual objeto é posse de um filho e qual é posse do outro. Mas esta posse não é ainda um direito, não é uma propriedade, pois ainda não é uma regra positivada pelas leis da sociedade. Esta posse é respeitada apenas por uma convenção, sem promessas das partes envolvidas.

Hume salienta que a primeira obrigação para obedecer à propriedade alheia é natural, e é fruto do sentimento de auto interesse redirecionado. O redirecionamento do auto interesse se dá quando todos os indivíduos que compõem o corpo social respeitam a propriedade alheia por perceberem ser de seu próprio interesse. Por exemplo, eu possuo uma propriedade e respeito a propriedade de outrem para que ele também respeite a minha. Assim, redireciono o meu auto interesse imediato de possuir a posse alheia por um interesse maior que é o de manutenção da posse que eu já posso. Como podemos imaginar, esta regra não era sempre respeitada por todos os integrantes da sociedade: diversas vezes havia aqueles que tentavam burlar a regra, e possuir aquilo que não lhes pertencia. Por isso a estabilidade da posse não foi uma regra que surgiu do dia para a noite (HUME, 2009, p. 530-1), mas gradualmente. Cada indivíduo teve que perceber que era de seu interesse que a regra da estabilidade da posse fosse mantida e que era ela que assegurava a manutenção da sociedade como um todo. Houve, portanto, um progresso dos sentimentos seguido de um progresso social até que as ideias de justiça, injustiça, propriedade, direito e obrigação surgissem nas mentes humanas.

A obrigação natural para a justiça, fundamentada no auto interesse redirecionado, só pode ter lugar em sociedades simples, pois é preciso que cada indivíduo seja capaz de perceber os males que ocorrem quando as regras da justiça e do cumprimento da promessa não são seguidas. A passagem de sociedades simples para complexas não ocorre unicamente na forma de organização social, mas também nos próprios sentimentos que compõem a natureza humana. As pessoas que vivem em sociedades simples são incapazes de julgar moralmente, pois não conseguem se colocar no ponto de vista imparcial necessário à formulação de juízos morais;

ainda lhes faltam a experiência e o exercício racional requeridos, para que deixem de lado seus interesses em favor do desinteresse moral: “um selvagem rude e ignorante orienta seu amor e ódio principalmente pelas ideias de benefício ou danos privados, e tem apenas uma tênue concepção de um sistema ou regra geral de comportamentos” (HUME, 1995, p.159, nota de rodapé). Assim, a filosofia social humeana está contando também uma história conjectural sobre os progressos social e moral humanos.

A complexificação da sociedade não ocorre apenas no aumento dos indivíduos que a compõe; em sociedades simples e familiares os bens produzidos são também simples e mais fáceis de serem repartidos, e seus membros não sentem tanta necessidade de burlar as regras da justiça, porque mesmo as desigualdades surgem brevemente, e rapidamente são desfeitas. Além disso, como essa sociedade é pequena e simples, qualquer indivíduo que burla as regras da justiça é rapidamente descoberto, e todos facilmente percebem o malefício de tal atitude.

Apesar de defender que a justiça é o que mantém uma sociedade de pé, Hume (1995, p. 40) dá exemplo de uma situação em que tal virtude pode ser suspensa mesmo em estados já sociais: se um homem virtuoso se encontrar em uma sociedade de bandidos, as regras da justiça serão completamente suspensas para ele. Quais seriam as vantagens deste homem em seguir a justiça quando ninguém mais o faz? Para ele, a única lei que resiste é a da sobrevivência, o auto interesse não pode ser redirecionado, porque o colocaria em desvantagem, não em vantagem.

2. A segunda circunstância da justiça: a escassez dos bens materiais

Agora imaginemos se os sentimentos se mantivessem tal como são atualmente, e, ao invés das condições internas, fossem as externas que mudassem. Se a humanidade caísse em profunda desgraça que mesmo com os maiores esforços a terra se negasse a lhe dar o necessário para se sustentar, as leis da justiça seriam completamente suspensas (HUME, 1995, p. 36-7). O mesmo ocorreria se a natureza nos provesse todo o sustento sem que o ser humano precisasse fazer qualquer esforço, sem que a terra precisasse ser arada e semeada, sem precisar de abrigo das intempéries da natureza, visto que a temperatura seria sempre agradável, qual seria a necessidade da diferenciação entre o meu e o teu? Novamente, a justiça seria inútil.

A justiça é, portanto, não apenas uma virtude artificial, mas útil e retira a sua moralidade precisamente de sua utilidade. Esta virtude se fundamenta em dois princípios: a vantagem mútua e a simpatia.

Ao defender que a justiça é artificial, Hume pretende duas coisas: primeiramente, negar que os sentimentos morais que nos motivam a agir e a julgar justamente sejam naturais, ou seja, estejam desde sempre nas mentes humanas. Em segundo lugar, Hume quer dizer que o benefício social acarretado pela justiça é indireto. Nem todos os atos justos são imediatamente benéficos para os envolvidos na ação; apenas por conta de um esquema global que a justiça se faz benéfica e útil. Em alguns momentos atos injustos podem parecer mais apropriados à situação: um pai necessitado que pede dinheiro emprestado para um sovina e precisa devolvê-lo, mesmo sabendo que o credor não o utilizará para nada, a não ser guardar (HUME, 2009, p.537), é um bom exemplo de como os atos justos se fundamentam unicamente na utilidade social, e não em juízos subjetivos sobre os caracteres dos envolvidos. A virtude da justiça é, portanto, imparcial; contrariamente às virtudes naturais da clemência, da generosidade, da beneficência, da moderação e da equidade (HUME, 2009, p.618).

As naturezas da justiça e da origem da sociedade são em um primeiro momento a vantagem mútua. O exemplo utilizado por Hume (1995, p. 201-2) é o de dois remadores que decidem remar sem qualquer promessa, apenas pelo interesse comum de que ambos cheguem ao mesmo lugar. Mas este exemplo pressupõe três coisas: primeiramente, que suas vontades são convergentes, ou seja, que ambos querem ir para o mesmo lugar. Em segundo lugar, que ambos são capazes de remar, pois se algum deles fosse incapaz de remar, estaria completamente fora deste esquema. E, por fim, em terceiro lugar, que todos cumprirão com sua parte. Em sociedades simples a primeira e a terceira exigências são mais fáceis de serem cumpridas, visto que a convergência das vontades e a trapaça são mais facilmente percebidas. Mas a incapacidade para auxiliar é um empecilho muito maior: uma pessoa pode ser incapaz de cooperar não porque tem uma vontade diferente ou porque é preguiçosa e quer nos enganar, mas porque sua condição física, seja por conta de uma deficiência, seja por ter nascido mulher, por ainda ser criança ou por já ser muito idosa, a impossibilita a trabalhos de força.

Martha Nussbaum (2006, p. 47) alega que Hume poderia facilmente ter uma vantagem sobre os contratualistas, por não assumir de antemão que os mesmos indivíduos que participam da formação da sociedade e das regras da justiça não são os mesmos aos quais estas regras se aplicam. Isso permitiria que as regras da justiça e da cooperação social pudessem ser estendidas a todos os seres. Mas Hume não apenas defendeu a vantagem mútua como fundamento para a obrigação para a justiça e para a cooperação, como também a ideia de uma grosseira igualdade, o que ficou conhecido como terceira circunstância.

3. A terceira circunstância da justiça: a grosseira igualdade

Em uma segunda obra, na qual trata a justiça e a moralidade, intitulada *Investigação sobre os princípios da moral* (1751), Hume apresenta o que seria uma exigência não apenas para que a justiça fosse estipulada, mas sem a qual todos estariam fora de seus domínios: esta exigência é a grosseira igualdade.

Há dois pontos ressaltados por Brian Barry (1989, p.156-9) sobre a diferença entre esta circunstância e as duas anteriormente descritas: primeiramente, não há extremos na igualdade. Ou os indivíduos são desiguais, logo excluídos do escopo da justiça, ou são iguais. Nos casos das circunstâncias de sentimentos e de escassez de bens materiais, os extremos eram os momentos nos quais as regras da justiça não tinham se originado ou estariam suspensas. E a exigência para a justiça era o meio-termo, fosse entre sentimentos benevolentes e malevolentes, fosse do excesso ou da deficiência de bens materiais. Além disso, conforme já enfatizado, estas duas circunstâncias precisam estar presentes simultaneamente para que a justiça seja estipulada e mantida na sociedade. Já a grosseira igualdade não precisa estar presente para todos para que a justiça apareça; pode haver sociedades nas quais alguns grupos não tenham direito à propriedade, e, no entanto, outros grupos nos quais a propriedade seja respeitada. O segundo ponto é o da redundância: a maneira como a justiça é redundante nas demais circunstâncias é diferente desta. Na igualdade a redundância se dá pelo conflito das vontades, não pela convergência das vontades. Tanto na família quanto na idade de Ouro descrita por Hume, ou seja, nos casos dos extremos excessivos — dos sentimentos na família e dos bens externos na idade do Ouro — há uma convergência das vontades que suspende a necessidade da justiça; a situação na qual esta se faz necessária é precisamente quando há diversas vontades conflitantes. Mas na igualdade temos apenas a posição de poder que não pode ser ameaçada pelas demais: os que ocupam posições de poder têm vontades semelhantes, e não podem ser ameaçados por aqueles que não participam do poder. Logo, quem se encontra no polo do poder não tem qualquer motivação para ceder ao lado mais fraco; não há qualquer ameaça ao seu interesse, então não há necessidade de redirecioná-lo.

Em dois parágrafos Hume (1995, p. 46) apresenta sua argumentação para explicar por que animais e, em algumas sociedades, mulheres e indígenas não devem participar do escopo da justiça. Estes são os três exemplos dados por Hume para defender o critério da grosseira igualdade. Vejamos cada um deles. Primeiramente, os animais estariam excluídos da justiça por causa de sua extrema desigualdade; apesar de compartilharem diversas capacidades mentais

com os humanos, eles são incapazes de compreender as regras da justiça, de oferecer resistência e de fazerem seus ressentimentos serem sentidos. Além disso, os animais são também incapazes de sentir a moralidade (HUME, 2009, p. 432-507), visto que não conseguem perceber a relação de causalidade que os liga aos seus genitores e não percebem atos incestuosos. Os animais, nos informa Hume (1995, p.46), devem ser tratados com sentimentos humanitários, não com justiça. Mas não é apenas por serem desiguais em força que os animais não podem compartilhar os laços sociais e de justiça com os seres humanos, Ryan Pollock (2016, p.115) defende que eles não sentem o tipo particular de dor que acompanha o fato de ser excluído da justiça. Animais podem demonstrar todo seu ressentimento quando tomamos suas posses, mas suas dores não são semelhantes as de um ser humano que percebe ser vítima de injustiça e iniquidade.

Além de defender que os animais não-humanos estão excluídos da justiça, logo, do direito de possuírem propriedades, Hume também enfatiza a semelhança desta situação com a que ocorria entre indígenas e europeus, e entre homens e mulheres:

A grande superioridade dos europeus civilizados em relação aos índios selvagens inclinou-nos a imaginar que estamos, perante eles, em idêntica situação, e fez com que nos desembaraçássemos de todas as restrições derivadas da justiça e mesmo de considerações humanitárias em nosso trato com eles. Em muitas nações, os indivíduos do sexo feminino estão reduzidos a uma condição próxima à escravidão, e são declarados inabilitados a qualquer propriedade, ao contrário de seus amos e senhores. Mas embora os do sexo masculino, quando aliados, tenham em todos os países força corporal suficiente para manter esta 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. (HUME, 1995, p. 46)

Há claramente no parágrafo acima uma tentativa de atenuar a relação de poder que negava a propriedade às mulheres e aos indígenas, tentativa infrutífera que não consegue dar conta de explicar como a vantagem mútua poderia ocorrer sem que as mulheres usassem suas “insinuações”, e como os indígenas poderiam manter suas posses sem serem vítimas dos europeus. Tanto Barry (1989, p.162) quanto Nussbaum (2006, p.49) salientam que a posição de Hume é puramente retórica. A crença europeia de superioridade em relação aos indígenas americanos não seria infundada do ponto de vista dos próprios europeus. Como a história demonstrou, os primeiros não conseguiram resistir durante muito tempo à violência dos últimos. E sobre a relação entre homens e mulheres, Nussbaum defende que as insinuações femininas não as

protegem da força masculina, muito pelo contrário. As insinuações são motivo adicional para que eles utilizem a força contra elas.

Dois pontos devem ser levados em consideração aqui: primeiramente, a justiça só pode ser entendida como vantagem mútua? Em segundo lugar, a grosseira igualdade é um critério para o estabelecimento da justiça? A primeira resposta é que em diversos momentos de suas explicações sobre o estabelecimento das virtudes artificiais, Hume não percebe a mesma vantagem mútua. Pensemos no caso da castidade, esta virtude é quase exclusivamente feminina; o próprio Hume defende que ela não é tão útil para homens, visto que se baseia na ideia da necessidade de legitimar os filhos. Cria-se assim um padrão duplo, onde as mulheres precisam ser modestas e castas para serem virtuosas, enquanto os homens podem dispensar a preocupação com a castidade. Além disso, há outro padrão duplo, entre as próprias mulheres: há aquelas que precisam se preocupar em serem castas por medo de terem seus filhos rejeitados pelos maridos, e, aquelas que, por não possuírem qualquer propriedade, estão desocupadas a esse respeito. Assim, algumas mulheres estariam livres para satisfazer os desejos incastos dos homens. Este duplo padrão é também assimilado por Hume à justiça internacional. Tal como a castidade, a justiça tem regras diferentes, dependendo se ela é intrassocial ou intersocial. No caso da primeira, todas as regras devem ser seguidas à risca, para que a sociedade não colapse. Hume (1995, p.199) identifica a justiça intrassocial com a abóbada de uma igreja, onde cada tijolo é sustentado pelos demais, e se apenas um cair, toda a construção desmorona. Na justiça intrassocial a cooperação de todos é essencial para o sistema global. A justiça intersocial é aquela dos princípios, na qual as regras da justiça são mais livres; sua força é menor e motivos mais fúteis são legitimamente utilizados para transgredi-las (HUME, 2009, p.607).

Apesar de descrever a justiça como vantagem mútua e compará-la ao exemplo de dois indivíduos que se ajudam puramente por interesse, Hume defende também a interdependência que existe entre os humanos: somos seres completamente dependentes durante nossa longa infância, contrariamente às demais espécies; somos os seres mais indefesos da natureza, mesmo quando adultos. Não temos garras nem presas desenvolvidas, não somos capazes de nos defender dos animais selvagens somente com nossos corpos e mãos, mas somos a espécie mais inventiva da natureza, e, ao mesmo tempo, temos os sentimentos de atração sexual e amor aos filhos, que proporcionam o nascimento da sociedade:

Se a espécie humana tivesse sido moldada pela natureza de modo que cada indivíduo dispusesse em si mesmo de todos os recursos requeridos tanto para a sua própria preservação como para a propagação de sua prole, se toda relação

e comunicação social entre uma pessoa e outra tivessem sido cortadas pela intenção primordial do supremo Criador, pareceria evidente que um ser de tal modo solitário seria incapaz de exercer a justiça quanto a conversação e convivências sociais. (HUME, 1995, p.47)

A comparação humeana da justiça como vantagem mútua com o interesse cooperativo de dois indivíduos pode esclarecer este interesse, mas obscurece a complexidade cooperativa social: em sociedades complexas não há mais apenas dois indivíduos cooperando, inúmeros indivíduos cooperaram, não mais por causa da obrigação natural, fundamentada no interesse, e sim porque sentem ser uma obrigação moral. A passagem da obrigação natural para a moral é descrita por Hume como ocorrido devido ao princípio da simpatia, aquela capacidade que todos temos de sentir o que acreditamos que o outro sente. Há aqui uma superação dos sentimentos não-morais do egoísmo e da benevolência restrita em função do sentimento moral necessário para a imparcialidade dos juízos morais.

Hume defende ser apenas porque conseguimos sentir o que acreditamos que outros sentem, isto é, por conseguirmos simpatizar com os sentimentos alheios, que somos capazes de nos colocar no ponto de vista imparcial para formulação de juízos morais. Esta capacidade, fruto da imaginação que torna as crenças tão vivas a ponto de se tornarem impressões de reflexão, se dá pelas proximidades espacial e temporal com o evento observado. Embora as proximidades temporal e espacial sejam importantes características da simpatia, elas não são essenciais: somos capazes de julgar como morais ou imorais, certas ou erradas, adequadas ou inadequadas ações ou caracteres de personagens históricos de séculos passados e lugares distantes, e, até mesmo de julgar moralmente personagens fictícios que lemos em livros. Mas são as proximidades espacial e temporal, além da semelhança com os envolvidos, que fortalecem a nossa simpatia; assim, pessoas que vivem no mesmo país, compartilham da mesma cultura, de semelhanças físicas, da mesma língua, etc. simpatizam mais fortemente.

Hume descreve duas variantes da simpatia: a primeira é aquela que permite que a justiça seja julgada moralmente, e a segunda explica a nossa aprovação da virtude em andrajos, ou seja, daquelas ações que cremos que o agente tinha intenção de efetivar, mas que não conseguiu por algum impedimento externo a sua vontade. A primeira variante é aquela que capacita a simpatia produzir os sentimentos indiretos de amor e orgulho no caso das virtudes e ódio e humildade no caso do vício. Para que a justiça seja considerada uma obrigação moral, ela necessariamente deve estar acompanhada do orgulho, pelo próprio agente, e do amor, pelo observador imparcial. Ou seja, o juiz imparcial, que se coloca no ponto de vista imparcial somente

por causa da simpatia, sente amor pelo agente quando sua ação ou caráter é virtuoso, e ódio quando sua ação ou caráter é vicioso. Mas a justiça só é aprovada moralmente por conta de nossa tendência a “[ter] uma simpatia com o interesse *público* [...]” (HUME, 2009, p.540, grifo do autor), juntamente com nossa tendência a formular regras gerais: a experiência é utilizada pela mente para formular a crença de que dada situação é sempre seguida por determinados sentimentos, logo, ao percebermos que alguém passa por uma determinada situação “sentimos” o mesmo que a própria pessoa envolvida. Não apenas isso, também somos capazes de relacionar nossa própria ação à essa regra geral, então experimentamos a sensação que acreditamos também sentir o observador, e ajustamos de antemão a nossa ação com base nessa crença. Assim, agimos justamente por acreditarmos que tal ação causará uma sensação de prazer em qualquer juiz imparcial.

A segunda variante também funciona por regras gerais: ao formularmos quais ações são benéficas socialmente somos capazes de aprovar mesmo aquelas que não foram efetivadas. Isso ocorre porque a nossa imaginação passa imediatamente da causa para o efeito, sem a primeira ter sido finalizada, e também porque, apesar de nos agradarmos de ações e caracteres socialmente benéficos, sempre olhamos para a motivação das ações, ou seja, o sentimento interno dos agentes, não para a ação em si.

A simpatia é o grande princípio da moral, porque permite que os indivíduos superem seus sentimentos egoístas e de benevolência restrita em vista de um bem comum. Quando pensa em termos de virtude, Hume admite a justiça até poderia ter se originado por vantagem mútua, excluindo assim todos os desiguais, mas que não poderia permanecer nessa condição, e aqui nos é permitido pensar em outra ideia central da filosofia social e moral humeana: o progresso moral. Ocorre na história da humanidade um progresso dos sentimentos, o que fica claro na passagem dos sentimentos não-morais para os sentimentos morais, e com a expansão dos sentimentos que povoam o círculo moral de todos os indivíduos. Portanto, podemos falar em dois tipos de progresso de sentimentos: um qualitativo e um quantitativo.

Mas embora a simpatia e os sentimentos morais pareçam contradizer a necessidade da vantagem mútua para o estabelecimento da justiça como uma virtude social, isso não contraria que a vantagem mútua seja um critério para que a justiça se origine, pois algo poderia estar na origem da virtude e perder sua necessidade quando aquela já estivesse estabelecida. Contudo, a vantagem mútua, tomada simplesmente como a origem da justiça, pode ser compreendida não como vantagem propriamente dita, mas como interdependência reforçada pela simpatia.

Apesar de Hume ver a desigualdade gritante como um impedimento para a participação na sociedade justa, ele não parece acreditar que a desigualdade seja de antemão um critério de exclusão para a justiça. Primeiramente, para que a justiça se sustente é necessário que boa parte daqueles que podem causar conflitos estejam nela inseridos. Este parece ser o caso de mulheres e pessoas com alguma deficiência. Em segundo lugar, como já ressaltado, embora Hume descreva a justiça como uma cooperação entre dois indivíduos, não ocorre assim em todos os casos, dada a própria explicação humeana sobre como o cumprimento da promessa se estabeleceu enquanto regra apenas após a complexificação da justiça. Esta virtude teve um desenvolvimento lento e falho até conseguir alcançar as regras estabelecidas, pois foram necessários os progressos dos sentimentos e dos bens externos para que a justiça funcionasse como atualmente.

4. A castidade

A natureza humana possibilita não apenas que homens e mulheres gozem da paixão sexual, mas que também procriem. O ato de procriar não é o mesmo para homens e mulheres, a própria natureza anatômica permite que elas tenham uma vantagem sobre eles: a certeza de que a criança que pariu é sua filha. O princípio da geração sempre se propaga deles para elas, nunca o contrário. E o tempo decorrido entre a concepção e o efetivo nascimento pode trazer desconfiança sobre a paternidade da prole. A desconfiança se fundamenta exatamente na defesa de Hume sobre a natureza da paixão entre os sexos: mulheres possuem tanto desejo sexual quanto os homens.

Se o homem não pode ter a confirmação da legitimidade de seus filhos e, se a mulher possui tanto desejo sexual quanto qualquer outro ser humano, Hume conclui que ela precisa de alguma forma de restrição a este desejo, pois criar filhos é um ato trabalhoso, e os pais precisam de alguma forma de garantia de que criam e de que passarão suas propriedades para filhos geneticamente legítimos. Assim, uma outra virtude precisa ser inventada: a castidade.

As virtudes artificiais servem para sanar os problemas sociais que os sentimentos naturais podem causar, assim, a justiça foi inventada para satisfazer de uma maneira organizada a ganância e redirecionar o egoísmo, enquanto a castidade pretende reprimir o apetite sexual feminino. Enquanto a paixão sexual é descrita como a paixão involuntariamente motivadora do início da sociedade, ela é também o estopim para diversos conflitos causados por outra paixão: o ciúme. E como o fino tecido social pode ser esgarçado por um pequeno rasgo, a própria natureza humana teve de encontrar soluções para suas paixões.

Ao comparar a justiça à castidade, Annette Baier (1979, p.2-3) defende que alguns pontos distintos se fazem presentes. Primeiramente, não há igualdade mútua na castidade. Tanto ela quanto a modéstia são obrigações impostas por outros: o interesse na castidade é masculino, não feminino. As mulheres aceitariam esta imposição para que seus filhos tivessem a proteção e as propriedades herdadas de um homem, logo, a vantagem não seria para si mesma, mas sim para outrem. Em segundo lugar, enquanto a justiça é uma virtude originada de uma paixão autocorrigida, a castidade é uma virtude que se origina por uma paixão corrigida por motivos externos. E, por fim, contrariamente à justiça, a castidade é uma virtude que visa atos individuais ao invés de sociais. Aos homens só importam, quando falamos em questão puramente motivada por interesse, as ações de suas próprias mulheres; não importa o que a mulher do vizinho ou do seu amigo faz, apenas as ações e a legitimidade de seu próprio filho lhe dizem respeito. Há um padrão duplo quanto à castidade entre homens e mulheres e entre mulheres.

Mas para entendermos melhor porque a castidade é uma virtude tão importante na filosofia social humeana, precisamos dar um passo atrás, e retornar ao que Hume fala das regras que regem a justiça. Em sua história conjectural sobre as origens da sociedade e da justiça, ele explica que além das circunstâncias para seu nascimento, a justiça se caracterizou primeiramente por manter a posse dos objetos estáveis. Pensemos em como seria o momento inicial no qual a propriedade passa a ser estável: cada indivíduo aceitaria manter a propriedade apenas daqueles objetos que já estivessem em sua posse, e não pegaria a posse de outrem se, e somente se, cada um e todos aceitassem manter suas próprias posses e se abstivessem das posses dos demais.

Em um momento posterior foi necessário que as propriedades tornadas estáveis por conta da posse fossem transferidas para outros, quer por vontade do proprietário, quer por sua morte. As propriedades podem ser transferidas por ocupação, usucapião, acessão e sucessão. Destas regras para a transferência, a que mais chama atenção para a explicação da sociedade é da sucessão, pois Hume não apenas descreve a origem e as regras que regem a justiça entendida como a virtude da propriedade privada, mas também como se dá a sucessão dessas propriedades em uma sociedade naturalmente patrilinear.

Mas haveria casos nos quais a propriedade não poderia ser entregue de imediato, e para estes casos seria estabelecida uma nova lei natural: a promessa. Ao defender que a promessa é uma das leis que regem a justiça, Hume também afirma que, contrariamente à concepção contratualista, não foi uma promessa o princípio fundador da sociedade e do governo, visto que a

promessa só passaria a existir quando a sociedade já estivesse formada e em pleno desenvolvimento.

5. As regras de sucessão

A explicação de Hume para as regras de sucessão e consequentemente da patrilinearidade se baseia em sua descrição da relação entre ideias e impressões na mente humana. A mente é povoada tanto por impressões quanto por ideias. As impressões podem ser de sensação, como quando vemos algo ou sentimos um cheiro, quanto de reflexão, como os sentimentos; elas só se relacionam, ou seja, se agrupam às outras, por semelhança. Logo, quando temos um sentimento de raiva, segue-se o de ódio também. Já as ideias, percepções mais fracas e cópias das impressões, se agrupam por semelhança, por contiguidade no tempo e no espaço, e por causa e efeito.

Pais e filhos se relacionam por causalidade: os pais são a causa da existência dos filhos, logo, nada mais natural que, ao pensarmos na ideia do filho, também pensemos na ideia do pai. Mas estas ideias não se relacionam na cadeia causal da mesma forma; há algumas mais “importantes”, mais claras, e que seguem apenas um sentido de prioridade, em detrimento de outras. Vejamos: apesar de se ligarem por uma relação de causalidade, as ideias dos pais e dos filhos têm graus de prioridades diferentes, ocorrendo o mesmo quando comparamos a relação entre pais e filhos e mães e filhos. A ideia do filho leva à ideia do pai, mas o contrário não ocorre. Segundo Hume (2009, p.343), em uma cadeia causal onde a ideia do pai é a causa da ideia do filho, a primeira ideia é a mais importante, logo, a mais forte da cadeia, o que ocasiona que a mente passe facilmente da mais fraca para a mais forte, apesar de não fazer o caminho inverso sem um grande esforço. Assim, as ideias que relacionamos a objetos e pessoas ganham também uma conotação social: elas não são fruto de um inatismo; só existem enquanto os sujeitos que participam de uma sociedade as concebem.

A prioridade dada pela mente à ideia do pai, em detrimento do filho pode facilmente ser explicada, não apenas por conta da importância maior dada socialmente ao pai, mas também pela autoridade natural que este possui durante boa parte da vida daquele. Pais são naturalmente mais fortes, e, portanto, governantes naturais dos filhos. Apesar disso, a relação entre pais e filhos não é regida pela força, mas sim pelo amor. O hábito e o costume podem agir para que a sociedade sempre veja os pais como uma ideia superior, justamente devido a eles terem governado seus filhos durante toda a infância e adolescência destes.

Essa superioridade dos pais não parece ser a mesma quando pensamos nas mães: mulheres são descritas por Hume (2009, p.404; 2004, p.248) como possuindo faculdades pouco desenvolvidas, semelhantes às das crianças. Não há, no entanto, qualquer indicação de justificativa por parte de Hume da diferença da autoridade entre pai e mãe para com seus filhos, embora o homem seja sempre visto como o chefe da família e, logicamente, como chefe de sua esposa e mãe de seus filhos. É por isso também que o homem é sempre visto como tendo a “propriedade” de seus filhos, em detrimento das mães.

A diferença anatômica entre homens e mulheres deveria dar a preferência da propriedade dos filhos para as mulheres, não para os homens. Thomas Hobbes (2002, p.143-8), em seu *Do Cidadão* (1642), já especulava que, em um estado de natureza, o que poderíamos chamar de um estado selvagem na perspectiva humeana, seria a mãe a senhora e soberana de sua prole. Assim, o respeito e a obediência que os filhos devem às mães se fundamentam tanto na lei natural quanto em um acordo: aquele que cuida e alimenta espera que o alimentado não se torne contra ele quando tiver idade e força suficientes para se cuidar sozinho.

O contrato social e a entrada em sociedade civil modificam o poder matriarcal em patriarcal: em um casamento, as leis naturais e civis concedem a soberania de força aos homens. As leis civis desfazem a igualdade natural de forças que havia entre homens e mulheres no estado de natureza, classificando-os de acordo com suas posições sociais. As regras de sucessão, seja dos títulos e, consequentemente das propriedades, seguem as leis naturais: o mais velho antes do mais novo; os homens antes das mulheres. A regra do primogênito antes do mais novo é comum: a loteria natural da vida e a maior experiência do mais velho o habilitam para as obrigações e deveres que a sucessão exige. Mas a resposta do porquê as mulheres devem se submeter aos homens na sociedade civil é mais obscura: eles são “mais aptos à administração dos grandes negócios [...]” (HOBES, 2002, p.153), e a guerra é um desses grandes negócios. O costume só fez com que esta habilidade masculina se tornasse uma regra civil e, a não ser que o pai demonstre o contrário, a linha sucessória deve ser masculina.

Contrariamente a Hobbes, Hume é um crítico da ideia de estado de natureza, por isso não precisa explicar como houve uma passagem para o estado civil. O primeiro estado humano já é social, e a autoridade paterna é original: a natureza estipulou que além de maior força e experiência, os pais também tenham a autoridade.

O segundo casamento pode modificar ou não a relação entre pais e filhos. Se for o pai, nada mudará, visto que a ideia do homem ainda continua sendo a mais importante em uma cadeia de ideias. A ideia do homem é mais importante do que a de sua segunda esposa, por isso

a ideia do filho retorna facilmente para a do pai. O mesmo não ocorre com a mulher em seu segundo casamento, a ideia de seu marido é mais importante que a sua, por isso, é com muita dificuldade que a ideia do seu filho passa para ela, e a mente não consegue retornar para a ideia do filho novamente. Isso ocorre porque a ideia do marido é uma ligação mais forte do que a ideia do filho, e a mente não consegue retornar e fechar a cadeia de ideias do filho para a mãe e de volta para o filho:

Por sua própria natureza, a fantasia é instável e inconstante; e considera que a relação entre dois objetos é mais forte quando o movimento nos dois sentidos é igualmente fácil do que quando ele só é fácil em apenas um dos sentidos. O duplo movimento é uma espécie de duplo vínculo, ligando os objetos da maneira mais estreita e íntima. (HUME, 2009, p.390)

O problema dessa hierarquização entre as ideias do pai e da mãe é que Hume não consegue explicar como ela foi estabelecida. Não é suficiente dizer que ela é natural e fortalecida pelo costume e pela experiência, pois em algum momento essa hierarquização foi estipulada, visto que ela não é natural. Há claramente um círculo vicioso de que Hume não consegue fugir: as mulheres são as responsáveis primárias pelos filhos e têm certeza da maternidade, a paternidade é afiançada pela castidade, mas sendo esta uma virtude inventada posteriormente ao estabelecimento da justiça e da sociedade, o qual inclui as instituições do casamento e da família, as quais se fundamentam na virtude da castidade, o primeiro casal e muitos dos sucessivos casais não poderiam comprovar a paternidade de seus filhos. Hume poderia alegar que os homens possuem uma vantagem natural, mas se não é a força e nem a certeza da paternidade, qual seria?

Além disso, Hume pretende tanto utilizar o método experimental para sua investigação sobre a natureza quanto defender que a mente humana aprende sobre a realidade por meio da experiência. Logo, a experiência de parir uma criança é uma cadeia causal, que se inicia no ato sexual entre homens e mulheres, passa pela concepção e pelos nove meses de gestação, e se finaliza com o parto. Quanto tempo os primeiros casais humanos demoraram para percorrer toda essa cadeia causal, e para concluir que é o ato sexual que leva ao nascimento de crianças? Isso demonstraria que as sociedades tiveram que ser necessariamente matrilineares antes de serem patrilineares.

A concepção social de Hume é burguesa ao determinar que a segurança da propriedade privada é o principal problema a ser resolvido pela sociedade, e, como não poderia deixar de ser, a patrilinearidade é vista por ele como uma justificativa para a origem e manutenção do

patriarcado, mas é a virtude da castidade o elo de ligação entre a justiça, a patrilinearidade e o patriarcado burguês.

6. Os patriarcados contratualista e humeano

A teoria do contrato social revolucionou a explicação sobre a origem da sociedade em diversos pontos: primeiramente, foi uma explicação racional, e não teológica para o início da sociedade e do governo. Em segundo lugar, se contrapôs a uma posição que via o dever de obediência ao governo civil ser herdado do dever de obediência ao pai. Nesta concepção patriarcal, o dever de obediência ao governante proviria da ascendência de Adão sobre toda a humanidade.

Ao defender uma explicação secular para as origens do governo e da sociedade, os contratualistas conseguiram expurgar uma concepção patriarcal clássica, mas ao mesmo tempo não puderam superar completamente o patriarcado, seja na teoria hobbesiana e sua defesa da soberania de um único homem, seja na família pré-social lockeana e a liderança paterna. Hobbes se diferencia de John Locke em *Segundo tratado sobre o governo civil* (1689), em não ver a família como uma instituição pré-social e natural, mas por ver a mãe como soberana do filho no seu período mais fraco, e em formular um contrato de não-agressão. Assim, apesar de existir no estado de natureza hobbesiano leis naturais que dariam à mãe o dever de obediência do filho, na idade adulta do último é um contrato entre mãe e filho que prevalece.

Hume, em *Sobre o contrato original* (1748), fez uma crítica ferrenha ao contratualismo. Segundo ele (HUME, 2004, p.661-91), esta posição é um erro teórico, sem qualquer evidência experimental sob a qual possa se fundamentar: há uma impossibilidade histórica do contratualismo social, e a experiência comum sobre a relação de obediência e respeito entre governantes e governados não se concilia com as ideias contratualistas. Os governados acreditam que devem obediência ao governante do local onde nasceram, e, contraditoriamente, os que escolheram voluntariamente viver sob o domínio de determinado governante, como no caso de imigrantes, são aqueles que o senso comum acredita ter a menor obrigação em relação ao governante. Ou seja, os que por sorte ou azar nasceram sob um governo que não escolheram são também aqueles que mais respeito e obediência devem ao governante.

A involuntariedade da submissão ao governante não é pensada dentro da teoria do contrato social: aqueles que estipularam as regras do contrato não serão os únicos a se submeterem a estas regras. Hume (2004, p. 675) defende que contrariamente aos bichos-da-seda e

borboletas, os humanos não morrem todos ao mesmo tempo; diferentes gerações convivem entre si. Apenas no caso de cada geração formular suas próprias regras do contrato nos seria permitido dizer que a obediência ao governo é voluntária, mas a realidade é bem diferente: a dinâmica natural de nascimento e morte precisa de uma solução artificial para impedir o caos.

A solução encontrada pelos humanos é o governo civil: um grupo de pessoas que torna o interesse comum em interesse particular. A parcialidade da natureza humana é uma faca de dois gumes, ao mesmo tempo que permite o início da sociedade e fortalece os laços naturais e de amizade, ela dificulta a convivência e a cooperação sociais por conta dos sentimentos de benevolência restrita aos familiares e amigos. Assim, em sociedades grandes e complexas é mais difícil perceber a vantagem que possuímos ao respeitar as regras de boa convivência social e preferimos um prazer imediato ao prazer mediado de viver em uma sociedade. Hume explica essa preferência recorrendo à própria natureza humana: sempre preferimos algo próximo temporal ou espacialmente, mesmo que menor, a algo distante e maior. E, é essa nossa preferência, juntamente dos sentimentos de egoísmo e benevolência restrita, que impede tanto a vida em sociedade quanto a virtude da justiça.

Contrariamente à justiça, o governo civil não é imprescindível para a existência de convívio social. Algumas sociedades viveram durante um bom tempo sem qualquer poder constituído, ou com esse poder constituído por um curto período de tempo, em casos de guerra ou de calamidade, e logo em seguida destituído. Portanto, não foi a guerra de todos contra todos a motivação para a instituição do governo, mas as disputas externas. As guerras externas são momentos nos quais, ao invés de causar tumulto e desavenças, os concidadãos se conciliam em busca de um bem comum, pois o medo de um inimigo comum impede que o indivíduo veja seu próprio conterrâneo como alguém digno de desconfiança. Além disso, em brigas internas há o medo não da morte violenta ou da violação da propriedade de seu próprio corpo, mas de encontrar resistência nos outros. As lideranças na guerra e na sociedade exigem virtudes como coragem, equidade e prudência, não força física. Ao defender que não seria a força a responsável pela liderança civil, Hume poderia perfeitamente admitir que o gênero do líder não tem importância, mas se as mulheres desmaiaram “à simples visão de uma espada desembainhada, ainda que esta se encontre nas mãos de seu melhor amigo [...]” (HUME, 2009, p.404), como teriam a falta de compaixão e de coragem necessárias para enfrentar seus inimigos em campos de batalha?

Mulheres não apenas não podem deixar heranças para suas filhas, como também não podem governar. A governança familiar que Hume destacara como recaindo sobre o pai em

forma do poder de legislar e julgar quais posses seriam de quais filhos, não se estendeu para o governo. Com isso Hume pretendia criticar tanto a teoria do contrato social, tal como a lockeana, quanto a concepção patriarcal clássica que defendia a origem do poder político como proveniente do pai e sendo passado patrilinearmente de Adão até os governantes atuais. Mas ao mesmo tempo que tenta fugir dessas explicações ao criticar Hobbes, Locke e Rousseau, Hume não consegue se esquivar de uma concepção burguesa sobre a origem e o funcionamento da sociedade, visto que toda sua explicação sobre o governo e a obediência aos governantes se baseia na necessidade de segurança e de fruição dos bens materiais. Ou seja, o governo só pode existir para a manutenção das propriedades privadas, e estas são preferencialmente herdadas patrilinearmente. Mas a patrilinearidade quanto aos bens materiais não é a única forma de sucessão, governantes sucedem um aos outros de forma idêntica à sucessão de propriedades privadas, com as mesmas regras e de forma patrilinear, ocorrendo poucos exemplos na história de mulheres que sucederam aos seus pais, e, mesmo nesses casos, elas só alcançaram o poder de maneira fortuita.

8. Conclusão

Ao defender a naturalidade da patrilinearidade, Hume não apenas se compromete, contrariamente à sua própria intenção, com uma tradição que não foi quebrada mesmo pelas teorias revolucionárias do contratualismo, tais como a lockeana e a rousseniana, mas também pretende defender uma concepção política conservadora, no sentido de que qualquer posição revolucionária é perigosa para a estabilidade da sociedade. É esta estabilidade que exige não apenas a justiça, mas também a castidade: justiça é uma virtude que pressupõe o enriquecimento material da sociedade como um todo, mas principalmente dos indivíduos. E, é como uma virtude da seguridade da propriedade privada que ela exige a castidade. Hume sequer aventa a possibilidade de que homens possam criar filhos que saibam não ser geneticamente seus e que possam amá-los e deixar suas heranças para eles.

Além da impossibilidade implicitamente defendida por Hume de que homens criem filhos que não são seus, a própria ideia de que as mulheres devem ser castas para que as propriedades sejam passadas para seus filhos é fundamentada na patrilinearidade. Mas nada do que Hume defende deixa claro porque as coisas são assim ou por que não poderiam ser diferentes. Apesar de fundamentar toda sua filosofia no método experimental, ou seja, na experiência, Hume não parece admitir a possibilidade ou não querer discutir, a possibilidade de sociedades

matrilineares e matriarcais. A única sociedade possível e natural para Hume é aquela onde o patriarca governa, e na qual após sua morte a herança é herdada por seus filhos.

O método experimental utilizado por Hume para fundamentar sua filosofia parece levar a uma visão da naturalidade do patriarcado, mas essa não poderia ser a sua conclusão, visto que mesmo Hobbes já admitira que a mãe devesse ser a soberana do filho durante um longo período de história da humanidade, mas não apenas isso: entre a concepção e o nascimento passa-se um longo período de tempo, o que nos leva a crer que os primeiros humanos tiveram que primeiramente experimentar a ligação entre os elementos causais entre relação sexual, concepção, gravidez, nascimento e paternidade antes que a própria concepção de paternidade pudesse ser estabelecida. Assim, não seria sem motivo defender que, durante um período da humanidade, as relações sociais fossem prioritariamente matriarcais e matrilineares, embora possa ter ocorrido algum momento em que estas relações de força tivessem se invertido.

Hume observava o desenvolvimento de uma sociedade patriarcal, patrilinear e burguesa, como a europeia do século XVIII, e ainda que tenha procurado aprofundar sua investigação com a observação dos costumes e da história de países orientais como as sociedades mulçumanas e mongóis, não havia pluralidade suficiente, ou havia um etnocentrismo enorme, para capacitá-lo a perceber que as sociedades primitivas foram matriarcais antes de serem patriarcais, e que mesmo os princípios sob os quais trabalhava o encaminhavam para essa resposta.

Referências bibliográficas

BAIER, Annette. “Good Men’s Women: Hume on Chastity and Trust”. *Hume Studies*, Charlottesville, v. 5, n. 1, pp. 1-19, 1979.

BARRY, Brian. *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice*. Volume 1. Berkeley: University of California Press, 1989.

HOBBES, Thomas. *Do cidadão*. Tradução para o português de Renato Janine Ribeiro. 3^aed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução para o português de Deborah Danowski. 2^aed. São Paulo: UNESP, 2009.

HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Tradução para o português de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.

HUME, David. *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. Tradução para o português de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: TopBooks Editora, 2004.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil. Os Pensadores*. Tradução para o português de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

POLLOCK, Ryan. Hume and the Problem of Paternalism: When is Humanity Sufficient?. *The Southern Journal of Philosophy*, Hoboken, v. 54, n. 1, pp. 107-128, 2016.