

ALGUMAS PONDERAÇÕES ENTRE OS CONCEITOS DE MODELO PADRÃO DA ONTOLOGIA SOCIAL E DE PROMESSA EM DAVID HUME

SOME REFLECTIONS ON THE CONCEPTS OF THE STANDARD MODEL OF SOCIAL ONTOLOGY AND OF PROMISE IN DAVID HUME

Daniel Nascimento de Almeida
nascimentodaniel181@gmail.com

Universidade Federal do Rio de Janeiro
<https://orcid.org/0000-0002-6047-2654>

RESUMO: Neste artigo, propõe-se uma reflexão sobre os vínculos conceituais entre o modelo padrão da ontologia social e o conceito de promessa na filosofia de David Hume. Para isso, inicia-se com a apresentação de Brian Epstein quanto à formação de certos conceitos da ontologia social, com ênfase no individualismo ontológico e no modelo padrão. Em seguida, examinam-se os principais traços da concepção humeana de justiça. Na terceira parte, investigam-se as motivações que levam os indivíduos a compreender e a realizar promessas. Por fim, busca-se sintetizar esses elementos, evidenciando de que modo, segundo Epstein, a teoria da promessa de Hume pode ser entendida como uma versão do modelo padrão da ontologia social

.

Palavras-chave: David Hume; Justiça; Modelo Padrão; Ontologia Social; Promessa.

ABSTRACT: This article proposes a reflection on the conceptual links between the standard model of social ontology and the concept of promise in David Hume's philosophy. To this end, it begins with Brian Epstein's presentation of the formation of certain concepts of social ontology, with an emphasis on ontological individualism and the standard model. Next, the main features of the Humean conception of justice are examined. The third part investigates the motivations that lead individuals to understand and make promises. Finally, an attempt is made to synthesize these elements, showing how, according to Epstein, Hume's theory of promise can be understood as a version of the standard model of social ontology.

Keywords: David Hume; Justice; Standard Model; Social Ontology; Promise.

I. Introdução

O livro *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences* (2015), de Brian Epstein, é uma publicação relativamente recente que tem contribuído de forma significativa para fomentar debates no campo da ontologia social. Esse campo pode ser entendido como o “(...) study of the nature and properties of the social world. It is concerned with analyzing things in the world that arise from social interaction, and with explaining what makes them the things they are – that is, how the social world is ‘constructed’” (EPSTEIN, 2018, Online). Nesse aspecto, no que diz respeito ao estudo da natureza e das propriedades do mundo social, no capítulo seis do livro em questão, Brian Epstein retoma duas abordagens apresentadas por ele nos capítulos anteriores, com o intuito de evidenciar duas formas de se analisar o mundo social: a do individualismo ontológico (*Ontological Individualism*), que “(...) it is a thesis about supervenience. That is, there can be no change in the social properties without a change in the individualistic properties” (EPSTEIN, 2015, p. 74); e a do modelo padrão da ontologia social (*Standard Model of Social Ontology*), que “(...) is the view that social objects are projections of our attitudes or agreements onto the nonsocial world. Social entities, on this view, are performative and the product of collective intentions” (EPSTEIN, 2015, p. 74).

A partir da compreensão desses conceitos, podemos refletir sobre em que medida a teoria das promessas de Hume pode ser entendida como uma versão do modelo padrão da ontologia social – como é sugerido por Epstein no capítulo anterior (EPSTEIN, 2015, p. 51). Em linhas gerais, a leitura de Epstein sobre a teoria das promessas de Hume destaca a centralidade atribuída às convenções, o que se torna evidente quando consideramos a afirmação do próprio Epstein de que foi nesse aspecto que Hume fez sua maior contribuição, uma vez que: “Historically, theorists had thought of convention as a matter of agreement – either explicit or tacit. Hume, however, severs the connection between convention and agreement” (EPSTEIN, 2015, p. 54). Nesse sentido, Epstein enfatiza o papel das convenções por acreditar que, na perspectiva de Hume, elas são estabelecidas a partir de um conjunto de comportamentos regulares orientados pelo interesse mútuo, ainda que também envolvam as crenças das pessoas acerca dessas práticas: “In the case of promises, the regularities and beliefs put in place the convention that when somebody utters a phrase of the form ‘I promise to S’, that utterance is a promise” (EPSTEIN, 2015, p. 54).

Ao considerar a leitura de Epstein sobre a teoria da promessa de Hume, é preciso destacar o desenvolvimento completo de seus argumentos, pois, para além da visão do filósofo sobre o papel da convenção no sistema humeano, ele também busca dividir a teoria das promessas de Hume em duas partes:

First, (...) Hume has a principle or rule that is established: When somebody utters a phrase of the form ‘I promise to S’, that utterance is a promise. Second are the facts about our beliefs and actions that put the convention in place. In this case, English speakers believe that it is mutually beneficial to take utterers of the formula ‘I promise to S’ to incur obligations to perform S, and they behave accordingly (EPSTEIN, 2015, p. 54).

A divisão da teoria das promessas de Hume parece, à primeira vista, bem elucidada por Epstein, ao organizá-la em duas partes. Em outros termos, a fórmula verbal do tipo “Eu prometo a S” satisfaz, aparentemente, parte da definição humeana de promessa. No entanto, como exatamente podemos relacionar a primeira parte com a segunda, considerando que, nesta última, Epstein atribui um papel fundamental às crenças e às práticas no estabelecimento da convenção? Dessa maneira, para tentar responder a essa questão, é imprescindível que a posição de Hume sobre os conceitos de justiça e de promessa seja adequadamente exposta ao longo deste texto, de modo que possamos compreender como, exatamente, a convenção pode estar relacionada às crenças e às práticas sociais e de que forma a concepção de promessa em Hume pode ser entendida como uma versão do modelo padrão da ontologia social.

II. Sobre a concepção de justiça segundo a filosofia de David Hume

Com o advento do *Tratado da Natureza Humana*¹ (1739 – 1740), David Hume busca abordar os chamados assuntos humanos – ou assuntos morais – pela perspectiva do método experimental de raciocínio, conforme indica o próprio subtítulo da obra: *Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Essa proposta remete à tradição britânica de investigação, cujos expoentes, conterrâneos de Hume, “(...) embora difiram entre si em muitos pontos, parecem concordar em fundamentar suas rigorosas investigações acerca da natureza humana exclusivamente na experiência” (A 2). Partindo do pressuposto de

¹ Doravante chamado de *Tratado*.

que a política pertence ao campo dos assuntos morais, é de se esperar que Hume ofereça a essa área ferramentas conceituais capazes de explicar os fenômenos humanos sob a ótica do método experimental, a partir de: “(...) um registro inteiramente factual para explicar as origens da justiça e do governo” (BALIEIRO, 2007, p. 192). Assim sendo, caberia ao filósofo moral – ou filósofo da natureza humana – estabelecer suas conclusões sobre a sociedade “(...) mediante a observação cuidadosa da vida humana, (...) no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres” (T 0.10).

Sob esse ponto de vista, antes mesmo de abordarmos o tema das promessas na perspectiva de Hume, é fundamental considerar, de forma mais detalhada, a análise que o filósofo propõe sobre o conceito de justiça. Tendo isso em mente, nada mais apropriado do que iniciar a exposição examinando alguns dos principais pontos apresentados por Hume a respeito desse conceito – com ênfase, neste momento, na abertura da primeira seção em que o tema é discutido no *Tratado*², na qual o filósofo apresenta uma afirmação decisiva sobre a justiça:

Já aludi ao fato de que nosso sentido de virtude não é natural em todos os casos; ao contrário, existem algumas espécies de virtudes que produzem prazer e aprovação mediante um artifício ou invenção resultante das particularidades e necessidades da humanidade. Afirmo agora que a justiça é uma virtude dessa espécie (T 3.2.1.1).

Como podemos constatar por meio dessa passagem do *Tratado*, Hume comprehende a justiça como uma virtude artificial. No entanto, antes de tratar diretamente desse caráter artificial, o filósofo se depara, momentaneamente, com outro problema: “É preciso encontrar, portanto, para os atos de justiça e honestidade algum motivo distinto de nossa consideração pela honestidade; e é nisso que está a grande dificuldade” (T 3.2.1.10). Esse problema adquire especial relevância porque, para Hume, supor que a mera consideração pela virtude de uma ação seja o motivo original que a produziu e a tornou virtuosa configura um raciocínio circular. Tal raciocínio incorre em uma máxima que, segundo o filósofo, é indubitável: “(...) nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade” (T 3.2.1.7). Dessa forma, os argumentos de Hume, a partir desse ponto, visam não apenas superar o problema do raciocínio circular, mas também “(...) identificar uma motivação que explique a instituição das regras de justiça, diferente do sentimento moral que as aprova” (LIMONGI, 2023, p. 290).

² T 3.2.1.

Em conformidade com o que foi apontado acima, ao abrir a seção seguinte³, Hume se compromete a analisar duas questões que correspondem, respectivamente, ao âmbito da jurisprudência e da teoria moral⁴: (i) “sobre o modo como as regras da justiça são estabelecidas pelo artifício dos homens” (T 3.2.2.1) e (ii) “sobre as razões que nos determinam a atribuir à observância ou à desobediência dessas regras uma beleza ou uma deformidade morais” (T 3.2.2.1). Ao responder a essas questões, Hume busca solucionar, portanto, o problema do raciocínio circular, esclarecendo de que maneira podemos compreender as condutas humanas relacionadas à prática da justiça sem recorrer ao valor moral atribuído a tais condutas ou aos fins que elas realizam:

(...) explicando primeiramente como se forma um sistema de justiça, independentemente da consideração de que a justiça é uma virtude, para, em seguida, num segundo momento, mostrar que a conduta de seguir a lei estabelecida faz-se objeto de um juízo moral que a qualifica como virtuosa. A ideia é que as regras de justiça não pressupõem, mas produzem o senso de justiça (a avaliação moral positiva do comportamento de seguir as leis), um motivo para respeitá-las que não é outro senão a consideração pelo interesse comum que há em seguir regras de justiça estabelecidas (LIMONGI, 2023, p. 290).

Ao buscarmos entender, de forma mais pormenorizada, qual é o motivo original que leva os seres humanos a estabelecer as regras de justiça, é preciso, antes disso, realizar uma breve análise da condição humana. A título de exemplificação, vale enfatizar o início da seção aqui destacada⁵, na qual Hume estabelece uma analogia entre as vantagens e carências dos animais, quando comparadas às dos seres humanos. Em outras palavras, o filósofo busca salientar que, entre os animais vorazes e carnívoros (como os leões) e os herbívoros de apetite moderado (como o carneiro e o boi), o ser humano é aquele contra o qual a natureza foi mais cruel, “(...) dadas as inúmeras carências e necessidades com que o cobriu e os escassos meios que lhe forneceu para aliviar essas necessidades” (T 3.2.2.2). Por meio dessa analogia, Hume intenta esclarecer que, diferentemente dos leões – que, embora tenham um apetite voraz, possuem atributos físicos que lhes permitem obter alimento com relativa facilidade – e dos carneiros e bois – que, apesar de disporem de poucos atributos físicos, têm apetite moderado e se alimentam com facilidade –, os seres humanos não têm acesso facilitado ao alimento nem estão satisfeitos

³ T 3.2.2.

⁴ Ao fazer referência a esses dois âmbitos de investigação, seguimos a colocação de Limongi (2023, p. 283).

⁵ T 3.2.2.2.

com menos do que julgam merecer. Além disso, o filósofo reconhece que o ser humano dificilmente consegue suprir suas necessidades por conta própria, devido às suas limitações naturais. Em vista disso, é justamente para combater as desvantagens impostas pela natureza aos seus interesses particulares que a vida regida pelas regras de justiça passa a ser idealizada – vida essa que torna possível a convivência em sociedade:

A sociedade fornece um remédio para esses três inconvenientes. A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa força, capacidade e segurança adicionais que a sociedade se torna vantajosa (T 3.2.2.3).

Podemos dizer, seguindo a posição de Hume, que a vantagem decorrente da união em sociedade está fundamentada em sua capacidade de assegurar os interesses particulares dos seres humanos. Isso nos permite afirmar que tal vantagem constitui a pedra angular para o sustento desse sistema. Mas haveria algum outro meio de explicar a união em sociedade, para além das necessidades apontadas acima? Para lidar com essa questão, Hume argumenta em favor da elucidação de uma necessidade complementar, a saber, um “(...) princípio primeiro e original da sociedade humana” (T 3.2.2.4), que nada mais é do que “(...) aquele apetite natural que existe entre os sexos, unindo-os e preservando sua união até o surgimento de um outro laço, ou seja, a preocupação com sua prole comum” (T 3.2.2.4). Esse princípio exerce influência tanto sobre a mente dos pais quanto dos filhos, de modo que ambos passam a reconhecer os benefícios da vida em sociedade. Em consequência disso, Hume apresenta uma explicação adicional acerca do valor que atribuímos à convivência social, ancorada nesse princípio primeiro e original – fundamento do que podemos chamar de “cuidado parental” (MAGRI, 2015, p. 314) –, cujo desenvolvimento é ilustrado pelo próprio Hume nos seguintes termos:

Em pouco tempo, o costume e o hábito, agindo sobre as tenras mentes dos filhos, tornam-nos sensíveis às vantagens que podem extrair da sociedade, além de gradualmente formá-los para essa sociedade, aparando as duras arestas e afetos adversos que impedem sua coalizão (T 3.2.2.4).

Paralelamente a isso, outra vantagem decorrente da vida em sociedade – e que leva os seres humanos a prestarem reverência a ela – está relacionada à utilização e à distribuição dos

bens que podem ser adquiridos por meio do trabalho e da boa sorte⁶. Tais bens merecem destaque aqui em razão de três características centrais: (i) estão sujeitos ao ímpeto de outras pessoas; (ii) podem ser transferidos integralmente a terceiros; e (iii) não existem em quantidade suficiente para satisfazer os desejos e necessidades de todos. Essas características, somadas à instabilidade de sua posse e à sua escassez, tornam a vida em sociedade desejável para todos aqueles que almejam garantir a segurança de seus bens externos. Sobre essa condição dos bens, Hume reconhece que sua fácil transferibilidade, aliada à escassez, contribui significativamente para a necessidade e a prática da justiça, uma vez que essa se torna essencial para preservar tais bens. Para elucidar de que maneira a existência da justiça está atrelada à indisponibilidade ou escassez desses bens externos, Hume recorre à ficção da *Idade de Ouro*, presente tanto no *Tratado* (T 3.2.2.15) quanto na *Investigação sobre os Princípios da Moral*⁷ (M 3.15). Trata-se de uma sociedade imaginada pelos poetas, na qual os seres humanos não necessitam de roupas nem de casas, pois as estações não são rigorosas. Além disso, a natureza, por si só, provê todos os frutos necessários à nutrição e à subsistência, de modo que todos podem usufruir livremente do que desejam, sem que o usufruto de uns prejudique o de outros. Nessa sociedade ficcional, os bens são abundantes e a escassez é inexistente, o que faz com que a distinção entre “meu” e “teu” sequer precise ser formulada – o que leva Hume destacar que, diante de uma abundância e disponibilidade irrestrita de recursos, não apenas a justiça como também a injustiça se tornam conceitos ininteligíveis, como afirma o filósofo: “(...) se os homens dispusessem de tudo com a mesma abundância, ou se todos tivessem por todos a mesma afeição e terna consideração que têm por si mesmos, a justiça e a injustiça seriam igualmente desconhecidas dos homens” (T 3.2.2.17). De tal maneira, como não vivemos em sociedades ficcionais como a descrita pelos poetas, somos obrigados a lidar com a escassez e a indisponibilidade de bens. É nesse contexto que a convenção se torna necessária, a fim de garantir estabilidade à posse dos bens externos:

A convenção é apenas um sentindo 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

⁶ Na verdade, Hume enfatiza que os bens que possuímos podem ser classificados em três espécies distintas: (i) aqueles que dizem respeito à satisfação interior do espírito; (ii) aqueles relacionados às qualidades exteriores do corpo; e (iii) aqueles que podem ser adquiridos por meio de nosso trabalho e da boa sorte (T 3.2.2.7). No entanto, apenas estes últimos não estão garantidos quanto a uma utilização segura por parte de seus possuidores, conforme atestamos no corpo do texto.

⁷ Doravante chamada de segunda *Investigação*.

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 (T 3.2.2.10).

A passagem apresentada acima traz pontos pertinentes para a análise da concepção de justiça de Hume. Entre eles, destaca-se a ação dos indivíduos em sociedade, pois as ações de cada um passam a referir-se mutuamente, sendo realizadas com base na suposição de que outras ações serão desempenhadas pelos demais membros do sistema social. Em outras palavras: “What makes justice possible is, ultimately, the causal influence of frequency effects on the likelihood that practice-mediated just actions will be performed out of motives of self-interest” (MAGRI, 2015, p. 317). Esse ponto evidencia uma característica fundamental da justiça em Hume: “(...) embora atos isolados de justiça possam ser contrários ao interesse público ou privado, certamente a totalidade do plano ou esquema é altamente propícia e mesmo absolutamente necessária (...)” (T 3.2.2.24). Essa característica pode ser bem ilustrada por duas analogias apresentadas por Hume: (i) a analogia dos dois homens que remam no mesmo barco, os quais “(...) fazem-no por um acordo ou convenção, embora nunca tenham prometido nada um ao outro” (T 3.2.2.10); e (ii) a analogia da construção de uma abóbada, segundo a qual a virtude social da justiça “(...) pode ser comparada à construção de uma abóbada, na qual cada pedra individual, deixada a si mesma, só poderia cair ao solo, e a estrutura integral só se sustenta pelo arranjo e apoio mútuos de suas partes correspondentes” (M App 3.5). Com isso, torna-se compreensível a natureza da justiça como virtude social, bem como a razão pela qual os sentimentos de interesse e de vantagem decorrentes do cumprimento de suas regras e leis passam a ser compartilhados por todos os membros da sociedade:

Far from being arbitrary, they conform to our needs and our situations, taking the conditions of scarcity and our natural dispositions into account. The practices of justice gradually arise out of a recognition of the convenience and benefits of following a convention – literally, a coming together in agreement – of acknowledging one another’s “established rights” and respecting one another’s possessions (RORTY, 2015, p. 27).

Outro aspecto que evidencia a importância da virtude da justiça – e, por consequência, da preservação da sociedade – é o fato de que ela atua como uma espécie de mecanismo de contenção da estrutura original da mente humana. Essa estrutura é marcada por características como o egoísmo e a generosidade restrita, bem como pela relação com os objetos ou bens

externos, cuja troca é fácil, mas cuja escassez é notável frente às necessidades e desejos humanos (T 3.2.2.16). Nesse sentido, Hume reconhece essa estrutura original da mente a partir de nossa inclinação natural em priorizar a nós mesmos, nossos familiares, amigos e todos aqueles que nos são mais próximos, em detrimento de desconhecidos (T 3.2.2.12).

Em complemento, Hume reconhece que os seres humanos, devido às suas propensões naturais, estão mais inclinados a “(...) preferir o que é contíguo ao que é remoto” (T 3.2.7.6). Essa inclinação pode levar à negligência da prática da justiça, já que os interesses particulares se apresentam, conforme nossas disposições naturais, como mais próximos e desejáveis do que as regras de justiça, que parecem frívolas e distantes. Dessa dificuldade surge, segundo Hume no *Tratado* (T 3.2.7.6), a necessidade do governo e sua origem. Essa mesma ideia é reforçada no ensaio *Da origem do governo*, onde Hume afirma que o propósito fundamental do governo é a “(...) distribuição da justiça” (OG 1). No mesmo ensaio, Hume também discute quais mecanismos poderiam ser instituídos para remediar a tendência humana de favorecer o que é próximo em detrimento do que é distante. Assim como no *Tratado*, ele atribui esse papel aos magistrados civis⁸, responsáveis por “(...) indicar graus de equidade, punir transgressores, corrigir a fraude e a violência, e obrigar que cada um, por maior que seja sua relutância, considere seus interesses reais e permanentes” (OG 3). Em outras palavras, o exercício dos magistrados fundamenta o que Hume entende por obediência, definida como “(...) a nova obrigação que deve ser inventada para apoiar a obrigação à justiça, que permite a corroboração dos laços de equidade pelos de lealdade” (OG 3). Então, podemos reconhecer a existência de um aparato jurídico, segundo Hume, que auxilia na prática da justiça ao combater uma das principais dificuldades da vida em sociedade, ou seja, “(...) tornando a observância da justiça o interesse imediato de algumas pessoas particulares, e sua violação, seu interesse mais remoto” (T 3.2.7.6).

Além disso, com o intuito de reforçar os argumentos anteriormente apresentados⁹, Hume introduz e esclarece duas novas proposições sobre a concepção de justiça. A primeira delas, que o próprio Hume considera como certa, é a seguinte: “a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das

⁸ No *Tratado*, para além dos magistrados civis, Hume atribui esse papel também aos reis, seus ministros, e demais governantes e dirigentes (T 3.2.7.6). Vale destacar que o filósofo confere a esses cargos tal responsabilidade porque o exercício dessas funções pressupõe uma indiferença — ou, no máximo, um interesse remoto — pela prática da injustiça. Esse traço contrasta, como Hume enfatiza, com o interesse imediato que tais indivíduos têm na manutenção da justiça.

⁹ Nesta seção, destacamos apenas os argumentos que consideramos mais significativos sobre o tema. Além deles, Hume também chama atenção para nossa estima pelo elogio e repulsa pela condenação pública, bem como para a importância da educação, da instrução privada (T 3.2.2.26) e do interesse pela reputação (T 3.2.2.26) como fontes de nossa consideração pela justiça.

provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades” (T 3.2.2.18). Dessa proposição decorrem três importantes implicações: (i) as regras da justiça não se originam, em primeiro lugar, do respeito pelo interesse público ou de uma benevolência amplamente difundida entre os seres humanos; pois, se tais inclinações fossem naturais, as regras da justiça jamais teriam sido concebidas (T 3.2.2.19); (ii) os princípios da justiça não se baseiam na razão — ou seja, na descoberta de conexões e relações de ideias que seriam eternas, imutáveis e universalmente obrigatorias —, mas sim em nossas impressões e sentimentos, que são os únicos impulsos capazes de nos afetar e nos mover à ação diante das dificuldades da vida em sociedade (T 3.2.2.20); (iii) por fim, as impressões que dão origem ao sentido de justiça não estão presentes naturalmente na mente humana, sendo, ao contrário, fundamentadas no artifício e nas convenções idealizadas pelos próprios seres humanos (T 3.2.2.21).

A segunda proposição, por sua vez, é apresentada na forma de uma pergunta: “por que vinculamos a ideia de virtude à de justiça, e a de vício à de injustiça?” (T 3.2.2.23). A resposta a essa questão pode ser, até este ponto¹⁰, suficientemente delineada com base nos argumentos desenvolvidos ao longo deste texto – especialmente no que se refere ao papel do interesse individual na aceitação e observância das regras de justiça, conforme procuramos destacar. Isso significa que Hume reconhece o interesse – entendido como um motivo para o estabelecimento e a prática da justiça – como uma explicação satisfatória, no âmbito da jurisprudência, para a origem dos princípios de justiça. No entanto, o filósofo também observa que, à medida que a sociedade cresce e se torna mais complexa, torna-se mais difícil para os indivíduos identificarem diretamente esse interesse. Isso não implica, porém, que as ideias de justiça e injustiça, bem como suas associações com a virtude e o vício, se tornem incompreensíveis ou irrelevantes para nós. Ao contrário, aprendemos a perceber que ações que beneficiam ou prejudicam a sociedade influenciam também nossos próprios interesses – positiva ou negativamente. Ademais, Hume acrescenta que participamos desse interesse coletivo por meio de um princípio fundamental da natureza humana: o princípio da simpatia. É graças a ele que conseguimos compartilhar o prazer e o desprazer dos outros, passando assim a associar ações que geram desprazer aos vícios, e ações que produzem prazer às virtudes. Em síntese: “(...) o interesse próprio é o motivo original para o estabelecimento da justiça, mas uma simpatia com o interesse público é a fonte da aprovação moral que acompanha essa virtude” (T 3.2.2.24).

¹⁰ É preciso ressaltar esse ponto, considerando que o próprio Hume reconhece que só abordará completamente o tema ao tratar das virtudes naturais, o que ocorrerá apenas a partir de T 3.3.1.

Em suma, é a partir do estabelecimento de uma convenção relativa à abstinência dos bens alheios – alcançada quando todos adquirem estabilidade sobre suas posses graças ao respeito às regras de justiça, como observa Hume – que faz sentido falar em justiça ou injustiça, bem como em propriedade, direito e obrigação. Em outras palavras, Hume entende que as noções de propriedade, direito e obrigação só se tornam inteligíveis em um contexto no qual o conceito de justiça já esteja previamente definido. Desse modo, podemos afirmar que Hume defende a necessidade da criação de um artifício – ou seja, das regras de justiça e das virtudes que, por sua natureza, podem ser consideradas artificiais¹¹: “Essas regras, portanto, são artificiais e buscam seu fim de uma maneira oblíqua e indireta; o interesse que as engendra não é do tipo que poderia ser perseguido pelas paixões naturais e não artificiais dos homens” (T 3.2.2.21).

III. Acerca do conceito de promessa em David Hume

Como sugerimos ao longo deste texto, a compreensão do conceito de promessa no sistema filosófico de Hume pressupõe o estabelecimento e o entendimento prévio do conceito de justiça. Tendo discutido os aspectos mais relevantes da justiça na seção anterior, estamos agora aptos a abordar a questão das promessas. Nesse contexto, é importante destacar que Hume dedica uma seção inteira do *Tratado*¹² à discussão sobre as promessas, na qual ele inicia enfatizando duas proposições fundamentais: (i) “(...) que uma promessa não seria inteligível antes de ser estabelecida pelas convenções humanas” (T 3.2.5.1); e (ii) “(...) mesmo que fosse inteligível, não viria acompanhada de nenhuma obrigação moral” (T 3.2.5.1). Portanto, é necessário analisar essas duas proposições a partir de agora, com o objetivo de compreender com maior clareza o que caracteriza uma promessa segundo Hume.

Hume fundamenta seu primeiro argumento na ideia de que as promessas são artificiais, devendo ser assim compreendidas justamente porque não há outra forma de os seres humanos entenderem tal conceito de maneira isolada, tampouco em um contexto anterior ao estabelecimento da sociedade e das regras de justiça. Com o objetivo de refutar a posição segundo a qual as promessas seriam naturais e inteligíveis por si mesmas, Hume argumenta que, ao emitir uma promessa, o indivíduo deveria ser capaz de, naquele exato momento, produzir um ato mental que fosse, por si só, a fonte da obrigação moral vinculada à promessa. Nesse sentido, o

¹¹ Na seção seguinte, apresentaremos parte do catálogo das virtudes segundo a concepção de Hume, o que será relevante para a compreensão do caráter artificial da justiça e das promessas.

¹² T 3.2.5.

filósofo acrescenta outros apontamentos, entre os quais destaca que, para sustentar sua tese, basta observar que o ato mental expresso por uma promessa:

(...) não consiste na *resolução* de realizar alguma coisa, pois essa resolução, por si mesma, jamais impõe uma obrigação. Tampouco é o *desejo* de realizá-la, já que podemos nos comprometer sem esse desejo, ou mesmo com uma aversão declarada e confessa. Também não consiste em querer a ação que prometemos realizar, pois uma promessa se refere sempre a um tempo futuro e a vontade só influencia ações presentes (T 3.2.5.3).

Diante da impossibilidade de identificar um ato mental intrinsecamente vinculado às promessas, Hume conclui que a obrigatoriedade das promessas não decorre de um dever natural, mas sim da vontade e do prazer que temos em cumpri-las. No entanto, essa conclusão não é suficiente, por si só, para esclarecer plenamente em que consiste uma promessa. Com o intuito de tornar sua posição mais compreensível, Hume sugere que a análise pode ser facilitada se aplicarmos o mesmo raciocínio utilizado para qualificar a justiça como uma virtude artificial. Sendo assim, para elucidar brevemente esse argumento, é oportuno recorrermos às definições que Hume atribui às virtudes naturais e artificiais.

Embora Hume faça referência às virtudes naturais e artificiais tanto no *Tratado* quanto na segunda *Investigação*, é no ensaio *Do Contrato Original* que ele apresenta duas descrições mais condensadas e sequenciadas dessas virtudes – ou deveres morais, conforme a terminologia empregada pelo próprio filósofo nesse escrito –, respectivamente:

Os primeiros são aqueles a que todo homem é impelido por um instinto natural ou uma propensão imediata que opera sobre eles independentemente de todas as ideias de obrigação e de toda perspectiva em relação a utilidade pública ou privada. Dessa natureza são o amor por crianças, a gratidão a benfeiteiros, a pena pelos infortunados. Quando refletimos sobre a vantagem que resulta desses instintos humanos para a sociedade, rendemo-lhes a justa homenagem da aprovação moral e da estima. Mas a pessoa tocada por eles experimenta seu poder e influência antes de qualquer reflexão desse tipo (OC 33).

O segundo gênero de dever moral não é assegurado por nenhum instinto natural original; mas é realizado inteiramente a partir de um senso de obrigação advindo da consideração das necessidades da sociedade dos homens e da impossibilidade de assegurá-las diante da negligência desses deveres. É assim que a justiça, ou o respeito pela propriedade alheia, e a fidelidade, ou

o cumprimento de promessas, tornam-se obrigatorias e adquirem autoridade sobre os homens. Pois, como é evidente que um homem gosta mais de si mesmo do que de qualquer outra pessoa, ele é naturalmente impelido a aumentar suas aquisições tanto quanto possível. Nada pode restringi-lo nessa propensão além da reflexão e da experiência, que o instruem quanto aos perniciosos efeitos de sua desenvoltura e da completa dissolução da sociedade que ela acarretaria. Sua inclinação original ou instinto é controlado e restringido por um juízo ou observação posterior (OC 34).

A partir da exposição desses dois tipos de virtudes, podemos compreender de que forma exatamente as promessas se enquadram em uma categoria distinta daquela em que se encontram o amor pelas crianças, a gratidão aos benfeiteiros, a compaixão pelos infortunados e todas as virtudes que “(...) são inteiramente naturais e independentes do artifício e da invenção dos homens” (T 3.3.1.1). Isso porque, assim como as virtudes artificiais da justiça, da fidelidade, da lealdade e da castidade, por exemplo, as promessas são concebidas por Hume muito mais como um “(...) product of self-interest and education” (NORTON, 2008, p. 291). Para mais, a compreensão desse traço característico das virtudes artificiais permite entender – por meio de argumento análogo àquele utilizado para explicar a artificialidade da justiça – a posição de Hume segundo a qual não existe um motivo originário que nos leve a cumprir promessas que não seja um senso de dever. Nossa inclinação em cumpri-las repousa no fato de atribuímos a elas uma espécie de obrigação moral – o que pode ser constatado pela própria citação mencionada anteriormente. Dessa forma, Hume sustenta que não há, de modo natural – à semelhança das virtudes naturais referidas –, uma inclinação genuína que nos leve a cumprir promessas, porque o único fator que nos move nesse sentido é justamente o sentimento de obrigação, o que faz das promessas uma invenção humana, fundada nas necessidades e interesses da vida em sociedade:

We keep promises out of interest, not out of moral duty. Indeed, part of Hume's purpose in analyzing the practice of promising is to refute the idea that promise-keeping is a natural virtue. It is inherently artificial. Promise-keeping is a convention, a social construction, not an a priori notion of the right (...) (HARDIN, 2007, p. 72).

Para explorar com mais precisão em que consiste uma promessa, Hume recorre às próprias ações dos seres humanos em sociedade. Em outras palavras, o filósofo reconhece que todos nós realizamos dois tipos de intercâmbio (trabalhos ou favores) entre nós. Esses dois tipos são: o intercâmbio motivado pelo interesse e o desinteressado, respectivamente. O último, como

o próprio nome sugere, não implica retribuição, pois é o tipo de intercâmbio que estabelecemos com amigos ou pessoas que amamos, sem esperar nada em troca. O primeiro, por sua vez, é assegurado por uma espécie de fórmula verbal, como sustenta Hume, que nada mais é do que a promessa, que é entendida, portanto, como o comprometimento de uma pessoa em realizar determinada ação:

(...) Trata-se de um signo convencional, que só representa alguma coisa (mercadorias, um conjunto de objetos, a intenção de fazer algo) se aqueles que o empregam aceitam a pertinência ou validade da significação e agem em conformidade com ela. E como tais signos servem para coordenar ações, eles só cumprem sua função se todos os envolvidos na prática simbólica aceitarem de comum acordo as convenções estabelecidas - o que quer dizer que o emprego desses signos requer um contexto de confiança mútua. (...) As promessas representam as intenções dos contratantes sob a condição de que as pessoas em geral ajam em conformidade com isso (LIMONGI, 2022, p. 482).

Esse intercâmbio baseado no interesse torna-se mais relevante à medida que a sociedade se desenvolve, uma vez que não somos todos amigos uns dos outros, tampouco nutrimos afeição por todas as pessoas. No entanto, o comércio e a convivência social exigem que certas relações sejam mantidas. Em consequência disso, no que se refere ao comércio, o próprio dinheiro pode ser utilizado, de forma análoga, para ilustrar o conceito de promessa em Hume, uma vez que é a partir das necessidades práticas da vida comercial que atribuímos valor à moeda por convenção – como afirma Hume na abertura do ensaio *Da moeda*: “A moeda não é, propriamente falando, um dos objetos de comércio; mas apenas um instrumento combinado entre os homens para facilitar a troca de uma mercadoria por outra” (Mo 1).

Mas o que leva, de fato, as pessoas a aderirem a esse sistema de regras? Hume busca responder a essa questão por meio de uma ilustração da vida prática. O filósofo enfatiza que, no contexto da sociedade civil, ao prestar determinado serviço a outra pessoa, estamos oferecendo a ela um tipo de vantagem e, segundo esse sistema, fazemos isso porque prevemos a retribuição dessa vantagem em outro momento. Em outras palavras, desejamos a obrigação que decorre da promessa. Esse comprometimento faz com que o indivíduo beneficiado esteja sujeito à penalidade de deixar de ser considerado digno de confiança, caso não cumpra com a sua palavra. Logo, Hume sustenta que os seres humanos passam a reconhecer as vantagens do cumprimento das promessas e, ao perceberem que todos compartilham o mesmo interesse, tendem,

automaticamente, a cumprir sua parte no acordo – o que torna as promessas instituições comuns de caráter artificial.

IV. Conclusão:

Ao longo deste texto, buscamos inicialmente apresentar os conceitos relacionados à ontologia social sob a perspectiva de Epstein, com o objetivo de esclarecer em que consiste, exatamente, o estudo da natureza e das propriedades sociais do mundo – com ênfase nos conceitos de individualismo ontológico, modelo padrão e na compreensão de Epstein sobre a teoria das promessas de Hume. Em seguida, abordamos os conceitos de justiça e de promessa na filosofia de Hume, a fim de esclarecer de que modo a convenção se relaciona com as crenças e práticas sociais. Tal abordagem revelou-se necessária, uma vez que as promessas e sua obrigatoriedade só adquirem sentido a partir da fundamentação das regras de justiça. Consequentemente, por meio da análise dos textos de Hume, constatamos que o filósofo comprehende a justiça e as promessas como práticas sociais constituídas, nas quais os indivíduos exercem um papel fundamental.

No essencial, em consonância com a discussão do tema sob a perspectiva de Epstein, compreendemos que, a partir do momento em que um falante exprime a frase “prometo a S”, estabelece-se uma espécie de relação lógica que consiste, essencialmente, em uma condicional. Em outras palavras, de acordo com a posição de Epstein, o que ocorre é o seguinte: se uma frase proferida tem a forma “prometo a S”, então estão satisfeitas as condições que um enunciado deve atender para ser considerado uma promessa – ou seja, “para todo objeto Z, se Z tem a propriedade X, então Z tem a propriedade Y”. Em outros termos, podemos mostrar como a teoria das promessas de Hume pode ser entendida como uma versão do modelo padrão da ontologia social, na medida em que “(...) collective intentions set up conventions, or constitutive rules” (EPSTEIN, 2015, p. 58). Assim sendo, a posição de Hume é interpretada por Epstein como uma concepção que envolve a aceitação de crenças e práticas – algo que se torna mais claro quando refletimos sobre o modo como a justiça e as promessas são socialmente estabelecidas e mantidas.

Referências bibliográficas

BALIEIRO, M. Os fundamentos da justiça e do direito em David Hume. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 6, p. 181 – 194, 2007.

EPSTEIN, B. (2015). **The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences**. New York: Oxford University Press.

_____. "Social Ontology", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 21/3/2018, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/social-ontology>. Acesso em: 5/1/2024.

HARDIN, R. (2007). **David Hume: moral and political theorist**. Oxford: Oxford University Press.

HUME, D. **Ensaios políticos**. Trad. Pedro Paulo Pimenta. (Org.) Knud Haakossen. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

_____. **Tratado da Natureza Humana: Uma Tentativa de Introduzir o Método Experimental de Raciocínio nos Assuntos Morais**. Trad. Déborah Danowski. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

LIMONGI, M. I. A justiça como artifício, campo simbólico e sistema em aberto: Hume leitor de Hobbes. *Ethic@*, Florianópolis, v. 21, n. 3, 469 – 488. Dez. 2022.

_____. **Hume a justiça e o pensamento político moderno**. 1ª Ed. São Paulo: Alameda, 2023.

MAGRI, T. Hume's Justice. In: Ainslie DC, Butler A, eds. **The Cambridge Companion to Hume's Treatise**. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge University Press; 2015:301-332.

NORTON. D. F. The Foundations of Morality in Hume's Treatise. In: NORTON D.F, Taylor J, eds. **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge University Press; 2008: 270 – 310.

RORTY, A. O. From Impressions to Justice and the Virtues: The Structure of Hume's Treatise.
In: Ainslie DC, Butler A, eds. **The Cambridge Companion to Hume's Treatise**. Cambridge
Companions to Philosophy. Cambridge University Press; 2015: 14 – 30.