

A JUSTIÇA COMO ARTIFÍCIO, CAMPO SIMBÓLICO E SISTEMA EM ABERTO: HUME LEITOR DE HOBBS

JUSTICE AS ARTIFICE, SYMBOLIC FIELD AND OPEN SYSTEM:
HUME READER OF HOBBS

MARIA ISABEL LIMONGI¹
(UFPR/CNPq/Brasil)

RESUMO

Uma das razões pelas quais Hobbes pode ser considerado o precursor do positivismo jurídico é sua maneira de pensar o sistema de justiça como um sistema normativo coerente e completo, autônomo em relação à sua base material, isto é, às opiniões e interesses que motivam e sustentam sua instituição. A teoria hobbesiana do Estado abre assim o caminho para o fechamento da ordem jurídica reivindicado pelos teóricos do positivismo jurídico. No entanto, acompanhando o modo como Hume dialoga com Hobbes e desenvolve sua teoria do Estado, procurarei mostrar que este fechamento não é o único caminho aberto por esta teoria. Hume a explora e tensiona em sentido inverso, procurando pensar a abertura da normatividade jurídica para as opiniões e práticas sociais que a produzem e sustentam.

Palavras-chave: Hobbes; Hume; Justiça; Artifício; Promessa.

ABSTRACT

One of the reasons why Hobbes can be considered the precursor of legal positivism is his way of thinking of the justice system as the monopoly of the state, and as a coherent and complete normative system, autonomous in relation to its material base, that is, to the opinions and interests that motivate and sustain its institution. The Hobbesian theory of the state thus paves the way for the closure of the legal order claimed by positive law theorists. However, following the way Hume dialogues with Hobbes and develops his theory of the State, I will try to show that this closure is not the only path opened by this theory. Hume explores and tenses it in the opposite direction, trying to think about the openness of legal normativity to the social opinions and practices that produce and sustain it.

Keywords: Hobbes; Hume; Justice; Artifice; Promise.

N. Bobbio considera que o positivismo jurídico desponta enquanto corrente teórica no início da modernidade com o processo de pensamento que levou à “monopolização da produção jurídica por parte do Estado” (BOBBIO, 1999, 28). A partir daí, “o direito positivo (o direito posto e

aprovado pelo Estado) é tido como o único verdadeiro direito, [...] o único a encontrar, doravante, aplicação nos tribunais” (BOBBIO, 1999, 29). Ainda segundo Bobbio, um dos traços definidores do positivismo jurídico, é a “teoria da coerência e da completude do ordenamento jurídico” (BOBBIO, 1999, 132), isto é, a ideia de que o direito monopolizado pelo Estado é sistemático, pautado pela coerência interna entre suas normas, estando estas subordinadas umas às outras de maneira completa e sem lacunas.

Este fechamento da ordem jurídica é um dos pontos em que Hobbes pode ser considerado o precursor do positivismo jurídico. Ele não apenas é o primeiro teórico do Estado moderno, como o pensou como um *artifício*, um sistema de regras posto e instituído por pactos e promessas, em referência às quais torna-se possível o cálculo inequívoco, sistemático e coerente do justo e do injusto – o direito como ciência. A ordem jurídica adquire assim autonomia e independência em relação à sua base material ou social, ou seja, os afetos e interesses que a instituem e sustentam. Este teria sido, de acordo com Bobbio, o passo decisivo abrindo o caminho para o positivismo jurídico: “com a formação do Estado moderno é subtraída ao juiz a faculdade de obter as normas a aplicar na resolução das controvérsias por normas sociais e se lhe impõe a obrigação de aplicar apenas as normas postas pelo Estado, que se torna assim, o único criador do direito” (BOBBIO, 1999, 132).

Tendo isso em vista, pretendo refletir sobre o conceito de justiça enquanto sistema artificial de normas (este precursor do positivismo jurídico), acompanhando de perto o diálogo que Hume empreende com Hobbes a este respeito. Acompanhar este diálogo vai nos permitir ver que o fechamento da ordem jurídica pleiteada pelo positivismo jurídico não foi o único caminho aberto pela teoria hobbesiana do Estado. Hume a explora e tensiona em sentido inverso, procurando pensar o enraizamento da normatividade jurídica nas opiniões e práticas sociais que a produzem e sustentam. Ao fazê-lo, ele não rompe com Hobbes, apenas explora aspectos da teoria hobbesiana do Estado que já apontavam no sentido da impossibilidade do fechamento completo da ordem jurídica.²

A relação entre Hume e Hobbes já foi abordada de diversas perspectivas, ora no sentido de afastar, ora no de aproximar os autores (Cf. HAYEK, 1982; HARDIN, 2007; RUSSEL, 2008; HARRIS, 2009; HONT, 2010; SAGAR, 2018). Apesar de não haver evidências de que Hume tenha lido Hobbes, e de não haver consenso sobre qual afinal é a sua apreciação do *Leviatã*, o que essas abordagens evidenciam é que a comparação entre os autores é profícua, seja pela via das continuidades, seja das rupturas, o que é indício bastante de que Hume tivesse em Hobbes um marco de pensamento. Pretendo reforçar essa percepção, começando por destacar a

dívida nada pequena de Hume para com o autor do *Leviatã*: a tese de que o sistema de justiça é um artifício, o produto de uma convenção.

Em seguida, passo a analisar as passagens em que Hume dialoga diretamente com Hobbes acerca da função desempenhada pela promessa na instituição do Estado, para mostrar que ele o segue de perto no modo de compreender como as promessas (para Hume um tipo particular de convenção jurídica) instituem obrigações, a saber, *simbolicamente*. Dada a importância da convenção do cumprimento das promessas no conjunto do sistema de justiça em que consiste o Estado, pode-se dizer que Hume herda de Hobbes a compreensão do Estado e do sistema de justiça em que ele consiste enquanto um campo simbólico. Por fim, concluirei com algumas considerações sobre o não fechamento da ordem jurídica assim compreendida.

O artifício da justiça

Hume abre sua investigação sobre a moral no *Tratado da Natureza humana*³ pela virtude da justiça, a primeira a ser investigada, sendo o primeiro passo desta investigação a defesa da opinião de que a justiça produz “prazer e aprovação mediante um *artifício* ou *invenção* resultante das particularidades e necessidades humanas” (T. 477, trad. 517, grifo meu). A afirmação causou polêmica, e sua proximidade com a posição mal-famada de Hobbes, segundo a qual a justiça funda-se em pactos ou convenções (“a definição de injustiça não é outra senão o não cumprimento de um pacto. E tudo o que não é injusto é justo”) e “onde não há Estado nada pode ser dito injusto” (HOBBS, 1988, 86), não deixou de ser notada por parte dos detratores de sua candidatura à cadeira de filosofia moral na Universidade de Edimburgo. Segundo o autor do panfleto que circulou à época contrário a esta candidatura, Hume seria ainda pior do que Hobbes, por ter abolido todas as obrigações naturais, até mesmo a obrigação de fazer contratos e pactos, que Hobbes ainda reconheceria como uma obrigação natural (Cf. HUME, 1993).

Alguns anos mais tarde, na *Investigação sobre os princípios da moral*, Hume defendeu-se da acusação recorrendo à autoridade incontestada de Grotius, para quem a justiça depende igualmente de acordos entre os homens, respondendo às suas necessidades, renovadas no curso da história. Hume sugere então que os termos “artifício” e “invenção” aplicados à justiça não devem ser tomados em oposição absoluta à natureza, já que, como bem sabem os leitores de Grotius, o homem é por natureza um ser criativo e inventivo (Cf. BUCKLE, 1991). O ponto já havia sido sublinhado

no *Tratado*, quando então já se antevia a reação que o uso do termo *artifício* para designar a justiça poderia causar.

Para que ninguém se sinta ofendido, devo aqui observar que, quando nego que a justiça seja uma virtude natural, estou empregando a palavra natural como significando exclusivamente o oposto de artificial. Em outra acepção da palavra, assim como nenhum princípio da mente humana é mais natural que um senso de virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça. O homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão. Embora as regras da justiça sejam artificiais, não são arbitrárias. Tampouco é impróprio utilizar a expressão leis naturais para caracterizá-las, se entendermos por natural aquilo que é comum a uma espécie qualquer, ou mesmo se restringirmos seu sentido apenas ao que é inseparável dessa espécie (T. 484, trad. 524-5).

Ainda que artificial, a justiça é em certo sentido natural, já que sua instituição é necessária segundo os princípios da natureza humana. Assim como, por outro lado, as chamadas virtudes naturais, como a benevolência, a prudência etc., as quais Hume contrasta com a virtude artificial da justiça, são em certa medida instituídas, já que, embora qualifiquem motivações que tomam parte na constituição original do homem, o código ou a linguagem moral que as avalia é uma criação histórica, variável segundo a cultura, os hábitos e as práticas sociais (Cf. EPM, *Um diálogo*). Ou seja, todo o edifício da moralidade - não apenas a justiça - é o produto de uma certa inventividade humana. A justiça não é portanto tão artificial e as virtudes naturais não tão naturais quanto a oposição entre virtudes naturais e artificiais pode sugerir.

E, no entanto, Hume não abre mão da distinção, insistindo na noção de *artifício* para designar a justiça. A noção havia sido usada de forma inovadora por Hobbes para introduzir o Estado na introdução ao *Leviatã*: “pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado” (HOBBS, 1988, 5). Na *Investigação sobre os princípios da moral*, o tema da artificialidade da justiça migra para um apêndice, sendo evitado no corpo do texto. Hume quis provavelmente contornar a polêmica, entre outros imperativos de mudança do *Tratado* em relação à forma

literária da *Investigação*. Nem por isso a tese perdeu centralidade e importância em seu pensamento moral e político. O apêndice, intitulado "algumas considerações adicionais com relação à justiça", cujo objetivo é o de "fornecer uma explicação mais particularizada da origem e da natureza da justiça, e precisar algumas diferenças entre ela e as outras virtudes" (EPM. 255) permite formar uma ideia mais clara sobre o que afinal está em jogo no *artifício* em questão.

A oposição central apresentada nesse apêndice é aquela entre a virtude natural da benevolência (a disposição amistosa dos homens em relação aos seus pares) e as virtudes artificiais da justiça e fidelidade, a disposição para respeitar as convenções de propriedade e os governos estabelecidos. Ambas as virtudes são sociais, sendo louvadas em função dos efeitos benéficos que trazem à sociedade. Mas, diferem nos tipos de bem que produzem e no modo como o fazem.

No caso da conduta benevolente, o bem que ela realiza é "apenas a segurança ou a felicidade da pessoa que se ama e estima". O benefício social que ela traz - "a ordem da sociedade, a harmonia das famílias, o apoio mútuo dos amigos" (EPM. 255, trad. 390) - é o produto de uma somatória de atos individuais, cada um promovendo um bem "completo e integral" e excitando "o sentimento moral de aprovação sem nenhuma reflexão sobre consequências posteriores, e sem uma perspectiva mais ampla sobre a adesão e imitação de outros membros da sociedade" (EPM. 255, trad. 390). A felicidade que ela proporciona é comparável a "um muro construído por muitas mãos que vai se elevando com cada pedra que sobre ele é empilhada, e cujo crescimento é proporcional à diligência e ao empenho de cada um dos trabalhadores" (EPM. 256, trad. 391).

O benefício social que resulta da virtude artificial da justiça, por sua vez, são a paz e a ordem geral. Tais bens não são o produto de vários atos individuais isolados, mas do "*sistema integral de ações*", o "*plano ou sistema integral* no qual cooperam todos ou a maior parte dos membros da sociedade", resultado da adesão de todos a um mesmo "esquema de conduta" (EPM. 257, trad. 393, grifos meus). Exemplo disso são as leis de propriedade, às quais cada um adere na expectativa de que os outros façam o mesmo. O que importa nesse caso é que "a propriedade se regule por regras inflexíveis e gerais" (EPM. 257, trad. 393), evitando as controvérsias que podem surgir a cada caso. O mesmo vale para a definição de quem exerce a autoridade necessária à arbitragem das controvérsias: é preciso ter-se regras claras e inflexíveis, como a da sucessão monárquica ou outra regra fixada por uma Constituição, evitando com isso a disputa constante.

A justiça envolve assim o que parte da literatura política contemporânea denomina *problemas de coordenação*, aqueles que se

colocam “sempre que for racional para todos os agentes preferir decisões de ação conjuntas às independentes” (SABL, 2012, 35). Hume tratou de vários desses problemas e há quem considere que ele teria desenvolvido uma proto-teoria dos jogos, ainda que sem consciência e sem a clareza analítica das modernas teorias (Cf. HARDIN, 2007, VENDERSCHRAAF & VALLS, 2018). Hume, porém, provavelmente recusaria o modelo e a precisão analítica almejada por tais teorias. Antes disso, seu interesse recai sobre a sujeira dos processos de coordenação – as disputas e intrigas, as violências, as paixões e interesses particulares, os acidentes, que, ao lado das disposições mais gerais, animam o processo em que se instituem as convenções em torno das quais as condutas se coordenam. Ele está mais interessado nas crises de coordenação e nos percalços dos processos de estabilização das convenções do que na resolução em abstrato de problemas dessa natureza (Cf. SABL, 2012).

Antes de Hume, Hobbes já havia formulado o problema político como um problema de coordenação.⁴ Afinal, é disso que se trata na passagem do estado de natureza para o estado civil, em que a racionalidade da decisão conjunta de sujeição a um poder comum (*summa potestas*) se sobrepõe à da busca independente pelo próprio poder (*potentia*), em meio à incerteza de que todos o farão na mesma medida. Em Hobbes, como em Hume e nas modernas teorias dos jogos, a solução do problema passa pelo estabelecimento de uma convenção, um acordo sobre a ação conjunta a ser empreendida, sobrepondo-se às preferências individuais e redirecionando-as em prol de um interesse comum. É precisamente essa ideia o que Hume retém da teoria política de Hobbes e o que exprime pelo vocabulário do artifício. À diferença de Hobbes, porém, Hume pensa a convenção *na história*, como uma série de acordos que se sobrepõem e se somam, e que, ainda que sob o signo da instabilidade, tendem a se consolidar, na medida em que o tempo e a antiguidade contam a seu favor.⁵

O artifício em questão é o Estado, ou o sistema de justiça – as instituições jurídico-políticas, que para Hobbes são estabelecidas de um só golpe pelo ato de instituição da soberania, enquanto que para Hume são estabelecidas aos poucos, a partir de um série de convenções menores que se sobrepõem, até levar ao estabelecimento e estabilização de um governo que as administre (Cf. HARDIN, 2007). Trata-se, ainda assim, de um processo de *estabelecimento* ou *instituição*, o que quer dizer que a formação do sistema de justiça não é espontânea, como é espontâneo o processo de formação da moral e das ciências, campos em que as opiniões tendem a convergir e a se deixar regular umas pelas outras, ajustando-se, de modo a dar lugar a valores e crenças comuns. Nas questões que concernem à justiça – basicamente, a distribuição dos bens externos e a distribuição dos

direitos e prerrogativas civis – as controvérsias se decidem de outra maneira: não por ajuste das diferenças, mas por arbitragem, por meio de regras impessoais e inflexíveis, que possam decidir e sustentar um determinado conteúdo legal, em meio à disputa que ele enseja. Um sistema legal entra, portanto, em cena quando não há acordo espontâneo. Ele opera como um elemento de mediação de disputas, o que pressupõe (1) regras inflexíveis e (2) a referência a uma autoridade estabelecida que as aplique e arbitre. É nesse ponto preciso que Hume abraça a teoria hobbesiana do Estado.

A obrigação do cumprimento das promessas

O diálogo com Hobbes explicita-se na atenção que Hume concede à questão da promessa como fundamento das obrigações jurídicas, em geral, e da obrigação contratual, em especial. O tema é central em Hobbes, para quem a promessa institui a obrigação contratual e, com ela, o sistema de justiça em que consiste o Estado.

No *Tratado*, Hume aborda o tema em dois momentos. Primeiro, numa passagem em que está tratando das convenções de estabilização da posse e de instituição da propriedade, como a ocupação presente e a ocupação continuada. Nesse contexto, ele observa que tais convenções “não têm a natureza de uma promessa”, mas a de um “sentimento geral de interesse comum” (T. 490). A negativa evoca a posição de Hobbes sobre a origem contratual da propriedade e traz o autor do *Leviatã* para o centro do debate entabulado ao longo da parte 2 do livro III do *Tratado* com a escola de Grotius. Em outras passagens, Hume marca diferença com a tese de Locke de que a propriedade funda-se no trabalho. Aqui, trata-se de acertar as contas com Hobbes. Na mira, está a tese hobbesiana de que o fundamento do sistema de justiça, em geral, e da propriedade, em particular, é a promessa.

Ao tratar da função da promessa na instituição das convenções jurídicas, Hobbes não pretende, contudo, dizer que o fundamento destas convenções está na promessa, e *não* no interesse, como se Hume estivesse invertendo a sua posição. Ao contrário, Hobbes é o primeiro a estabelecer que por trás das convenções jurídicas existe uma contraparte material, um interesse ali representado em referência ao qual as convenções obrigam. De modo que a diferença que Hume procura marcar com Hobbes, quando diz que o fundamento das convenções jurídicas instituidoras da propriedade não está na promessa e *sim* no interesse, redundando numa diferença de ênfase. Hume está empreendendo um recuo em relação ao esquema de Hobbes, não recusando-o.

Este recuo é, em primeiro lugar, de ordem histórica. Ele quer salientar que antes de os contratos e o compromisso com a palavra dada tornarem-se relevantes na instituição e sustentação das convenções jurídicas, outros tipos de convenções já desempenhavam esse papel, como é o caso da convenção de estabilização da posse pela ocupação. Aqui não há contrato, nem promessa, mas um acordo tácito, a prática mais ou menos regular de respeitar a ocupação como garantia da posse, na expectativa de que os outros também o façam. A ideia é que, muito antes de haver contratos, práticas como esta já operavam no sentido da instituição da propriedade, sendo os contratos eles próprios uma convenção a mais, que se explica pelo interesse na troca generalizada dos bens previamente estabilizados. Sendo assim, o contrato não está na origem do sistema de justiça, ainda que venha a se tornar um de seus principais operadores nas sociedades comerciais.

Trata-se igualmente de um recuo lógico. Ao abraçar a tese hobbesiana de que o mundo jurídico é convencional, Hume quer insistir que o interesse pelas convenções jurídicas é uma condição das mesmas. Ele quer enfatizar que deste interesse dependem a existência e a estabilidade dessas convenções, dentre as quais a regra de cumprir as promessas contratuais. Mas está em Hobbes a relação entre interesse e convenção jurídica. De modo que Hume está seguindo os seus passos ao afirmar que por trás da convenção de cumprir as promessas está um "comércio de autointeresses". Hume leva muito além de Hobbes o alcance desse comércio ou coordenação de interesses, que não se restringe para ele ao interesse pela paz e a segurança, mas consiste também – e sobretudo – no interesse pelas trocas de bens externos e serviços, tendo em vista as vantagens particulares que tais trocas proporcionam. Mas ele encontra em Hobbes, como referência e inspiração, a tese de que o autointeresse está por trás dos esquemas de cooperação, em geral, e das convenções contratuais, em particular. De modo que a diferença aqui é uma diferença de ênfase sobre o fundo de uma convergência fundamental. Enquanto a ênfase de Hobbes recai sobre o vínculo formal criado pela promessa, a de Hume recai sobre o interesse que sustenta a adesão às convenções jurídicas.

Hume volta ao tema da promessa ao tratar das obrigações contratuais. Se, ao tratar da origem da propriedade, ele recusa a tese de que as promessas a instituem, e se, como é bem conhecido, ele recusa a tese de que os governos fundam-se em contratos, no momento de analisar a obrigação contratual em sua especificidade, ele endossa integralmente a teoria hobbesiana. Assim como para Hobbes, para Hume, tais obrigações são simbólicas, isto é, instituídas pelas palavras, pela expressão ou significação da vontade nas promessas. E como a regra do cumprimento das promessas não é uma regra qualquer, mas aquela que viabiliza a troca

para além do tempo presente e entre objetos indeterminados, bem como a divisão do trabalho e outros intercâmbios de interesses, perfazendo assim o arcabouço jurídico das sociedades comerciais; como são as vantagens do comércio o que justifica, de acordo com Hume, além da proteção contra a violência, a instituição e estabilização do sistema de justiça; a adesão à doutrina hobbesiana das obrigações contratuais resulta numa maneira hobbesiana de compreender a natureza do sistema de justiça como um todo. Que se trata de endossar Hobbes é o que fica claro quando observamos a discussão entre Grotius e Hobbes acerca da promessa, o pano de fundo da discussão humiana, tratando-se claramente para Hume de tomar o partido do segundo contra o primeiro.⁶

Hobbes X Grotius quanto à obrigação das promessas

Em *Direito de guerra e paz*, II, 11, Grotius aborda o tema das promessas com o propósito de mostrar que a obrigação que ensejam é natural. Segundo ele, a promessa expressa a intenção de fazer o que se promete. E como a obrigação de cumpri-las é um dever perfeito, isto é, um dever cujo não cumprimento é passível de penalidade, a promessa obriga na medida em que exprime não apenas a vontade de fazer o que se promete, como também a de conceder ao outro o direito de demandá-lo coercitivamente. O fundamento natural do dever de cumpri-las reside, desse modo, neste ato mental, no ato de querer aquilo que a promessa exprime – a saber, a intenção de fazer *x*, *mais* o de ser punido no caso de não fazê-lo.

À lei civil cabe estipular o que conta como signo suficiente da promessa. Com base no que foi estipulado, pode-se considerar que, em certos casos, não há obrigação porque a intenção de prometer não foi expressa de maneira suficiente. Mas, Grotius faz questão de frisar que o que obriga não é a promessa, mera expressão da vontade, mas a vontade ela própria, o ato de querer o que a promessa exprime. Nisso reside o fundamento natural da obrigação, que independe do que é estipulado pela lei civil acerca dos signos suficientes da promessa.

A posição de Hobbes é inversa. Para ele, a obrigação ou a necessidade de cumprir o prometido não deriva da vontade, mas é instituída pelos signos que a expressam.

O modo pelo qual um homem simplesmente renuncia, ou transfere seu direito, é uma declaração ou expressão, mediante sinal ou sinais voluntários suficientes, de que assim

renuncia ou transfere, ou de que assim renunciou ou transferiu o mesmo àquele que o aceitou. Estes sinais podem ser apenas palavras ou apenas ações, ou então (conforme acontece na maior parte dos casos) tanto palavras como ações. *E estas são os vínculos mediante os quais os homens ficam obrigados* (HOBBS, 1989, 79, grifo meu).

Como a passagem deixa claro, são os signos da vontade que vinculam ou obrigam, o que significa dizer que o compromisso assumido pelo contratante não é propriamente o de querer o que a promessa exprime, mas o de usar os signos que exprimem sua vontade de maneira coerente. Isto é o que se depreende da concepção hobbesiana da razão enquanto um "cálculo com nomes", desenvolvida no livro I do *De Corpore* e resumida nos capítulos iniciais do *Leviatã*, que Hobbes propõe como fundamento de sua doutrina da promessa, ao comparar a injustiça a uma contradição lógica:

a injustiça ou injúria, nas controvérsias do mundo, é de certo modo semelhante àquilo que nas disputas das escolas se chama absurdo. Porque tal como nessas últimas se considera absurdo contradizer aquilo que inicialmente se sustentou, assim também no mundo se chama injustiça ou injúria desfazer voluntariamente aquilo que inicialmente se tinha voluntariamente feito (HOBBS, 1989, 79).

Segundo a lógica do *De corpore*, o bom uso da razão consiste em partir de definições consistentes, isto é, usar os signos linguísticos de maneira a que estipulem com clareza as coisas a que se referem, e em retirar as consequências desta definição, ou seja, usar os signos de maneira coerente com o que foi estipulado na definição. Dada a definição, já não mais importa o que efetivamente se pensa a respeito das coisas definidas, cuja existência é suposta pelo cálculo. É a definição que instaura a necessidade de se dizer isto ou aquilo acerca delas. É a definição que instaura a razão, que, por sua vez, é uma linguagem, um modo de falar das coisas (Cf. ZARKA, 1985).

O mesmo pode-se dizer da racionalidade jurídica instaurada pelos contratos. A vontade do contratante é o que se supõe ela ser a partir dos signos que a exprimem. A necessidade de fazer isso ou aquilo é fundada pela expressão; a vontade, ela própria, uma vez significada (ou definida) no ato contratual, já não mais importa ao cálculo jurídico. Tanto é que, para os fins deste cálculo, a vontade do contratante pode ser meramente suposta, como a que se supõe existir por trás das palavras que firmam o pacto de instituição do Estado ("é como se cada homem dissesse a cada homem: cedo e transiro meu direito..." (HOBBS, 1989, cap. XVII)).

Depois de insistir que são os signos da vontade que vinculam, Hobbes faz a seguinte observação: “Tais vínculos não recebem sua força de sua própria natureza (pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra), mas do medo de alguma má consequência resultante da ruptura”. Com isso, ao mesmo tempo que reenfatiza o caráter simbólico da obrigação (um vínculo de palavras), ele introduz na lógica jurídica a referência ao poder (*potentia*) de coerção do Estado, sem o qual o campo jurídico não se instaura. É importante observar a relação entre um elemento e outro – entre o caráter simbólico do campo jurídico instaurado pela promessa e a necessidade de que à quebra das obrigações jurídicas se associe a ameaça de punição. O que Hobbes está dizendo é que, precisamente porque a obrigação de cumprir as promessas é simbólica, isto é, não natural – porque não há nada que *por natureza* necessite ou determine o contratante a agir em conformidade com o compromisso simbólico – é preciso penalizar a quebra deste compromisso. A ameaça da punição é o que garante o regime de confiança recíproca, condição para que todos se engajem em agir em conformidade com a necessidade instaurada no plano simbólico.

Isso não quer, contudo, dizer que a obrigação se reduza ao medo da punição. A redução pura e simples da obrigação contratual a uma relação de força (o que desde muito cedo Hobbes foi acusado de fazer – Cf. HARRINGTON, 1992, 13) fere a ênfase no caráter lógico e formal da justiça. Não é apenas porque interessa ou porque se temem as consequências de sua ruptura que o contrato obriga. Há um fundamento formal relevante que reside na própria promessa enquanto um ato performativo, em que alguém se compromete diante de outrem a renunciar a uma parte de seu direito natural e a agir em concordância com isso.

A referência ao medo da espada num contexto em que Hobbes está enfatizando justamente o caráter simbólico da obrigação contratual explica-se quando compreendemos que, se a espada por si só não obriga, ela opera por outro lado como uma condição material da validade formal dos contratos. Ou seja, são as promessas que obrigam, mas para que o façam é preciso que se garanta que sejam cumpridas. Pode-se dizer desta garantia que ela é uma condição material da validade formal dos contratos. Somente em contextos em que o cumprimento das promessas está materialmente garantido – quando há confiança nas partes ou quando é possível forçar o seu cumprimento –, os contratos podem ser considerados atos voluntários em que os contratantes buscam um bem para si mesmos. Só assim é possível considerar que os interesses dos contratantes estão representados no campo simbólico do cálculo jurídico. Daí porque o contrato fundante de todos os outros seja o contrato de instituição da soberania, por meio do qual se produz o poder da espada, a *potentia* soberana, a condição material

na ausência da qual os elos formais em que consistem os contratos não são vinculantes. A *potentia* soberana garante que as vontades estejam representadas no ato contratual pela promessa, sendo o contrato e, por derivação, o Estado, o fundamento da justiça.⁷

Hume quanto à obrigação das promessas

Passemos agora ao caso de Hume e sua teoria da promessa. Veremos que se, de um lado, ele recusa a teoria hobbesiana da soberania como fonte do direito (o que não é pouco), do outro, ele segue Hobbes ao adotar dois elementos fundamentais da sua teoria da obrigação contratual: (1) a tese de que tal obrigação se institui no plano simbólico por meio da “fórmula verbal” da promessa; (2) e a tese de que a obrigação é por isso mesmo muito frágil, insuficiente para coordenar interesses, se não for garantida pelo medo da punição.

A análise de Hume inicia-se pela recusa da posição de Grotius – pelo argumento de que não há nenhum ato mental por trás das palavras que exprimem a promessa a que se pudesse recorrer para explicar a possível origem natural da obrigação que impõem. Este ato não está em resolver, desejar ou querer realizar algo, argumenta Hume, pois, como o próprio Grotius já observara, daí não se segue nenhuma obrigação ou dever perfeito. Mas tampouco está em querer a obrigação, como Grotius assinala. Pois, este querer não existe, a vontade não tem o poder de alterar o valor moral das ações. E mesmo que existisse, restaria a explicar como um tal querer poderia criar uma obrigação antes inexistente. Supor que uma simples promessa pudesse alterar dessa forma a natureza das coisas é comparável àquelas “doutrinas monstruosas”, às “invenções eclesiásticas” da transubstanciação ou sacramento de ordem, segundo as quais uma simples fórmula verbal seria capaz de alterar o curso da natureza.

Ele passa então a analisar a alternativa hobbesiana, de acordo com a qual é a expressão da vontade o que institui a obrigação no plano simbólico, resolvendo por essa via o mistério desta instituição. Ele reconhece que, por mais difícil que seja explicar o fenômeno, em nossas práticas jurídicas efetivas as palavras “Eu prometo” têm a capacidade de produzir um vínculo jurídico antes inexistente, e observa que este milagroso poder não está dado com as palavras, nem com a vontade que elas exprimem, mas é instituído por meio de uma convenção, um acordo conferindo às palavras este poder (Cf. T. III. 2. 5). Nada mais hobbesiano do que isso, uma vez que Hobbes pensa que um acordo semelhante sobre a significação dos nomes está na base do que consiste, segundo ele, na *instituição* da própria

linguagem e da lógica, além da Justiça. Hume segue ainda a trilha de Hobbes ao enfatizar que esse efeito depende diretamente do emprego de signos de expressão da vontade: a expressão da vontade, escreve ele, “logo se torna a principal parte da promessa” (T. 523), de tal maneira que o vínculo (*tye*) por ela imposto permanece, mesmo quando os homens dão outra direção às suas intenções. Por outro lado, ele observa, como já fizera Hobbes, que “embora a expressão faça na maior parte das vezes o todo da promessa” (T. 523), ela nem sempre é suficiente, como, por exemplo, quando se emprega palavras cujo sentido se desconhece, ou sem a intenção séria de significação, sendo necessário que “as palavras sejam uma expressão perfeita da vontade, sem nenhum signo contrário” (T. 524). Hobbes explorou em detalhes em sua teoria dos contratos (Cf. HOBBS, 1988, cap. XIV) as condições em que as palavras produzem vínculos de obrigação. No centro dessa teoria está a ideia de que as palavras operam como signos da vontade dos contratantes e os obrigam *simbolicamente*, isto é, na medida em que envolvem a necessidade de seguir usando os signos de uma certa maneira, a fim de manter a coerência e a estabilidade da significação.

O emprego de signos e o caráter simbólico da obrigação é o que marca a diferença entre a convenção do cumprimento das promessas e as convenções jurídicas anteriores, como as de estabilização da posse e a troca em tempo presente. Nesses casos, a convenção consiste em coordenar práticas presentes: faço x na medida em que você faz y, sigo fazendo x enquanto você seguir fazendo y. Quando uma das partes deixa de cooperar, deixa imediatamente de colher as vantagens da cooperação, posto que a outra parte também abandona o esquema. Estes esquemas são ilustrados pelo exemplo dos remadores, um dos exemplos a que Hume recorre para explicar a natureza das regras de justiça. Mas, a regra de cumprimento das promessas é uma regra de outra natureza. Ela institui um elemento a mais, que é a adesão a um sistema simbólico como referência do cálculo das condutas ao longo do tempo, e é melhor ilustrada pelos outros dois exemplos de cooperação a que Hume recorre para ilustrar a justiça: o da linguagem e o da moeda. O emprego de signos faz aqui a diferença (Cf. ANSCOMBE, 1978; BAIER, 2010, cap. 8).

Não que as convenções anteriores não se desdobrassem em práticas simbólicas. Ao tratar das trocas por consentimento em tempo presente (T. III. 2. 4), Hume alude ao emprego de signos como um seu auxiliar. Quando a “entrega real é impraticável”, recorre-se à “entrega simbólica”: “a entrega das chaves de um celeiro é entendida como a cessão do trigo nele contido; a entrega da pedra e de um punhado de terra representa a cessão de um domínio” (T. 515). Aqui os signos servem para expandir e reforçar uma

prática que pode contudo se estabelecer sem eles, ainda que o emprego de um signo como a moeda (que Hume pensou “mais como um símbolo fiduciário mediando os contratos comerciais, do que como uma base de cálculo com o mesmo valor intrínseco das mercadorias pelas quais é trocada” (SCHABAS & WINNERLIND, 2020, 104)) possa incrementá-la e transformá-la de maneira decisiva, viabilizando a troca de objetos “ausentes e gerais” (T. 520). Mas, nesse caso, já estamos no campo simbólico instaurado pela promessa, como Hume evidencia ao tratar da troca monetária no capítulo em que está tratando das promessas. Para ele, “o dinheiro é, em vários aspectos, a cristalização dos compromissos (*pledges*) e promessas feitas entre os comerciantes” (SCHABAS & WINNERLIND, 2020, 99). Assim, é a promessa que marca a entrada definitiva no domínio dos signos, aí incluída a moeda, como elemento de regulação e coordenação do comércio.

É importante frisar que os signos de que se trata no caso da moeda, da linguagem e das promessas não são naturais, mas convencionais. A moeda representa as mercadorias, não como um signo natural em que a presença do signo conduz naturalmente a imaginação ao seu correlato - como a ideia de vermelho representa a impressão do vermelho, um retrato representa a pessoa retratada ou a nuvem carregada representa a chuva que está por cair. 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 moedas representam mercadorias sob a condição de que não se abuse da quantidade de moeda em circulação, com o que perdem confiança e capacidade simbólica (Cf. CAFFENTZIS, 2001). As promessas representam as intenções dos contratantes sob a condição de que as pessoas em geral ajam em conformidade com isso. Se uma ou outra pessoa deixar de cumprir as promessas, o esquema de cooperação permanece de pé (uma diferença importante com o caso dos remadores), deixando porém de funcionar se a prática se generalizar. É preciso, portanto, que se garanta um mínimo de confiabilidade para que tais esquemas desempenhem sua função.

Isso explica a adesão de Hume ao segundo elemento da doutrina hobbesiana da obrigação contratual: não apenas a obrigação de cumprir as promessas se estabelece no campo simbólico como, por isso mesmo, a garantia de seu cumprimento é muito frágil (T. 519), de modo que ela só

consegue se estabelecer se à quebra da palavra se fizer associar algum tipo de punição. Assim como Hobbes, Hume considera que a ameaça de punição pelo não cumprimento das promessas oferece a garantia ou condição material necessária à instauração da ordem simbólica enquanto um esquema de cooperação.⁸ Como em Hobbes, isso não quer dizer que a ameaça consista no fundamento último da obrigação, que é instituída no campo simbólico. Mas, a ameaça é o que garante que os signos sejam empregados de modo a gerar obrigação.

À diferença de Hobbes, porém, Hume não entende que esta instância punitiva seja, desde o princípio, uma instância de governo. A punição de quem descumpra as promessas está, segundo ele, em “não mais receber a confiança alheia” (T. 522), em não colher as vantagens da cooperação e coordenação dos interesses propiciados pela adesão à ordem simbólica, as quais se pode antever e colher a partir dos esquemas de cooperação pré-existentes.⁹ Hume entende que isso já é suficiente para garantir que uma certa ordem simbólica se instaure antes mesmo de haver governos organizados, ainda que considere indispensável a existência de um governo para que a ordem se estabilize, na medida em que se complexifica. A ordem simbólica não se instaura portanto de uma só vez, mas aos poucos.

A diferença, que não deixa de ser relevante, está portanto em trocar o contrato de instituição da soberania pelos esquemas de coordenação em série, que vão se somando e se estabilizando aos poucos, evitando com isso o corte entre estado de natureza e estado civil operado pelo contrato de instituição da soberania. Este é para Hobbes o contrato fundamental, aquele que viabiliza todos os outros, o contrato em referência ao qual o sistema de justiça instaura-se em sua pureza lógica, isto é, em sua capacidade de calcular direitos e deveres a partir do modo como as paixões são ali representadas.

A passagem do estado de natureza para o estado civil é entendida por Hobbes como a passagem do domínio das paixões e da opinião para o de sua significação, de tal maneira que a accidentalidade das primeiras fica de fora do cálculo, que pode então desenvolver-se num plano puramente formal, retirando consequências necessárias e incontroversas das definições previamente estabelecidas. É isso o que Hobbes faz quando calcula os direitos e deveres da soberania a partir do contrato de sua instituição, ou antes, das palavras que por hipótese o realizam. Funda-se assim a *ciência* do justo e do injusto, que passa então a mediar a relação entre os homens *no lugar* das opiniões e da imaginação.

É precisamente a tese dessa substituição que Hume recusa e, com ela, a ideia de que o Estado desenvolve-se como um sistema fechado em torno da soberania, um campo em relação ao qual os vínculos passionais e

imaginários entre os homens, ainda que relevantes à sustentação material do Estado, permanecem contudo do lado *de fora* do sistema, entrando no cálculo jurídico apenas na forma de um poder (*potentia*) de resistência em relação ao que ele prescreve e exige. Para Hobbes, ou bem se está dentro do campo jurídico em que consiste o Estado, representado nele, ou bem se está fora dele, como estão aqueles que, não tendo o seu interesse representado pelo Estado (o caso paradigmático é o do sujeito da punição), recobram o seu direito natural e o poder (*potentia*) de resistir. Em Hume, em contrapartida, o sistema é aberto, além de dinâmico. O cálculo jurídico não é puramente lógico e deve compreender as paixões, interesses e opiniões em toda a sua acidentalidade, posto que indispensáveis à constituição das práticas sociais bem como da autoridade dos governos que efetivamente sustentam o sistema de justiça (Cf. GAUTIER, 2001).

Com relação a esta autoridade – que, como Hobbes, Hume considera indispensável, se não à instauração, à estabilização da ordem jurídica – o que a institui não é, segundo ele, o contrato, mas o interesse e a opinião favorável ao ordenamento jurídico que ela sustenta. Daí porque Hume modifique a ênfase de Hobbes quanto ao fundamento do sistema de justiça, localizando-o no interesse que sustenta as convenções no lugar da promessa que as instaura. Se para Hobbes o Estado funda-se sobre o contrato e a soberania, para Hume funda-se sobre as paixões, costumes e convenções menores que sustentam sua autoridade ao mesmo tempo que são sustentados por ela. O Estado ou o sistema de justiça encontra-se assim como que encrostado na sociedade, de maneira a não poder ser inteiramente decantado dela.

Por esta razão, P. Sagar argumenta que Hume elabora uma teoria do “Estado sem soberania” (SAGAR, 2018, cap. 3), sublinhando, a partir daí, o contraste entre as teorias do Estado de Hume e de Hobbes. Mas, se é verdade que o fundamento da ordem institucional é para Hume a opinião e não a soberania, também é verdade, como Sagan admite, que, na prática, a linguagem da soberania “não somente é bastante útil, como é uma parte real e permanente do composto constitucional e institucional a ser levado em conta, em particular, quando se trata de identificar quem detém (e, do ponto de vista da opinião, deve deter) o poder de decisão quanto a um ponto determinado” (SAGAR, 2018, 137-8). Deste ponto de vista, a soberania está longe de ser um elemento estranho à teoria humiana do Estado. É, portanto, um exagero dizer que Hume tenha elaborado um “idioma não hobbesiano de teoria política” (SAGAR, 2018, 12).

Hume não apenas segue Hobbes no modo de pensar o Estado como um sistema simbólico, como, ao desenvolver essa teoria no sentido de mostrar o não fechamento do sistema, apenas desenvolve esquemas de

pensamento já sinalizados por Hobbes, que nunca perdeu de vista a dinâmica dos afetos subjacente ao dispositivo jurídico-político do Estado. E, na medida em que o Estado se institui para Hobbes por meio de atos de simbolização de paixões e interesses previamente dados, tais quais as promessas, tampouco para ele o sistema de justiça pode ganhar plena independência em relação à base material que o sustenta e transforma. Hume explorou esse caminho, sem contudo perder de vista o caráter positivo e sistemático – artificial – da ordem jurídica. Trata-se de um sistema, mas um sistema em aberto, histórico e em constante transformação.

Notas

¹ Professora titular da Universidade Federal do Paraná e Pesquisadora do CNPq. Possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1990), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1994) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1999). Sua pesquisa versa sobre as relações entre Estado e sociedade no pensamento político moderno – em especial, nos pensamentos políticos de Thomas Hobbes e David Hume, dedicando-se no presente a pensar as raízes do conceito de Democracia moderna no século XVIII, sob a ótica desta relação.

² O texto que se segue retoma com algumas alterações uma argumentação que integra, em outro contexto, o tópico 4.2 do livro *Hume e o pensamento político moderno*, ed. Alameda, 2023.

³ As referências a essa obra se fazem pela letra T seguida do número da página da edição constante na bibliografia, seguida da página da tradução brasileira utilizada, quando o caso. As referências a *Investigação sobre os princípios da Moral* serão feitas pelas letras EPM.

⁴ Para uma abordagem da teoria política hobbesiana a partir do instrumental da moderna teoria dos jogos, Cf. GAUTHIER, 1969; HAMPTON, 1986, KAVKA, 1986.

⁵ Sobre a maneira como Hume explora o fato de que um acordo estabelecido tem mais chances de solucionar um problema de coordenação precisamente porque já está estabelecido, ver HARDIN, 2007, cap. 4. Segundo este comentador, “Hobbes recognized the nature of coordination, which is the strategic structure faced by those deciding on an agreement on who will be our sovereign. Hume takes a further step and argues that, if we coordinate on some social outcome enough times, our coordination begins to carry strategic force through the expectations that build up and that give us an incentive to follow that same pattern of coordination in the future” (HARDIN, 2007, 82).

⁶ Os estudos sobre o tema da promessa em Hume, fortemente referenciados na

literatura contemporânea da filosofia analítica, costumam atribuir originalidade ao tratamento humiano da questão, sem referenciá-lo na discussão jurídica da época e sem reconhecer o antecedente de Hobbes (Cf. BAIER, 2010, ANSCOMBE, 1978, HARRISON, V, 1981, PITSON, 1998, COHON, 2008, cap. 7, KLAUDAT, 2011 – sobre Baier, ver adiante nota 8).

⁷ De acordo com Hobbes, os signos da vontade empregados na promessa *representam* certos interesses, e sempre que esta representação não for possível a promessa não gera obrigação. Sem representação da vontade na promessa, não há contratos; sem contratos, não há obrigações, logo, justiça. Sobre a representação como elemento fundante das obrigações contratuais e do Estado em Hobbes, ver LIMONGI, 2018.

⁸ Baier observa a semelhança entre os autores quanto a este ponto, sem contudo aproximá-los no modo de compreender o caráter simbólico das promessas, a que se deve a necessidade de associar à sua quebra uma punição. Ao contrário, Baier vê aí uma diferença entre os autores. Para ela, "*diferentemente de Hobbes*, Hume entende que as promessas têm que ser inventadas (Cf. BAIER, 2010, 184, grifo meu)".

⁹ Hobbes lança mão do mesmo argumento ao refutar o tolo (HOBBS, 1989, cap. XV).

Referências

ANSCOMBE, G. E. M. Rules, rights and promises. In: *Midwest studies in philosophy*, vol. 3, 1978.

BAIER, A. *The cautious jealous virtue: Hume on justice*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2010.

BOBBIO, N. *O positivismo jurídico*. São Paulo: Ícone editora, 1995.

BUCKLE, S. *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

CAFFENTIZ, C. G. Hume, money and civilization; or Why was Hume a metallist? In: *Hume Studies*, N. 27, v.2, november, 2001, 301-335.

COHON, R. *Hume's morality, feeling and fabrication*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

GAUTHIER, D. *The logic of Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

- GAUTIER, C. Du droit au fait de résistance: histoire et société civil. In: GAUTIER, C. (org.). *Hume et le concept de société civile*. Paris: PUF, 2001.
- GROTIUS, H. *The rights of war and peace*. Ed. R. Tuck. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- HARDIN, R. *David Hume: moral and political theorist*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HARRINGTON, J. *The Commonwealth of Oceana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HARRIS, J. A. Of Hobbes and Hume: a review of Paul Russel *The riddle of Hume's Treatise: skepticism, naturalism and irreligion*. In: *Philosophical books*, vol. 50, n. 1, 2009, 38-46.
- HARRISON, J. *Hume's theory of justice*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- HAYEK, F. A. *Law, Legislation and Liberty* (vols. 1-3). London: Routledge, 1982.
- HOBBS, T. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.
- HONT, I. *The jealousy of trade, international competition and the nation-state in historical perspective*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2010.
- HUME, D. *A Treatise on Human Nature*. Ed. Selby-Bigge/Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1989. [T]
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa oficial, 2000. [T trad.]
- HUME, D. *Enquiry concerning the principles of morals*. Ed. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1975. [EPM]
- HUME, D. *Investigação sobre os princípios da moral*. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Editora Unesp, 2003 [EPM trad.].
- HUME, D. *A letter from a gentleman to his friend in Edinburgh*. In: *An Enquiry concerning human understanding: with Abstract to the Treatise of Human nature and a letter from a gentleman to his friend in Edinburgh*. Indianapolis: Hackett, 1993.

KAVKA, G. S. *Hobbesian moral and political theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

KLAUDAT, A. A obrigação da promessa em Hume. In: *Kriterion*, 124, junho a dezembro/2011. 29-45.

LIMONGI, M. I. Estado representativo/ governo representativo: sobre os aspectos democráticos da representação política em Hobbes. In: *Conjectura: Filosofia e Educação (UCS)*, v. 23, 2018. 147-170.

PITSON, A. E. Hume on Promises and Their Obligation. In: *Hume Studies*, Volume 14, Number 1, April 1988, 176-190.

RUSSEL, P. *The riddle of Hume's Treatise: skepticism, naturalism and irreligion*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

SABL, A. *Hume's politics: coordination and crisis in the History of England*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

SAGAR, P. *The opinion of mankind, sociability and the theory of state from Hobbes to Smith*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

SCHABAS, M. & WENNERLIND, C. *A philosopher's economist: Hume and the rise of capitalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

VANDERSCHRAAF, P. & VALLS, A. Hume on decisions, Convention, and Justice. In: COVENTRY, A. & VALLS, A. (eds.). *David Hume on Morals, Politics and Society*. New Haven: Yale University Press, 2018.

ZARKA, Y-C. *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris: Vrin, 1987.

Received/Recebido: 18/10/2022
Approved/Aprovado: 15/12/2022