

A primazia da justiça, ou o direito pelo avesso, de Maria Isabel

Limongi¹

Márcio Suzuki²

Em meados do século passado, Leo Strauss iniciava seu livro sobre direito natural e história apontando que é na relação desses dois termos que se decidem as questões fundamentais da política contemporânea. Ler o livro de Maria Isabel Limongi sobre a justiça e a política moderna em Hume é revisitar com ganho as páginas clássicas de Strauss.

O grande desafio que a autora tem e aceita enfrentar é o de que Hume não faz parte ou ao menos não é listado entre os autores “carimbados” do álbum de figurinhas do pensamento filosófico-político. E, mesmo entre os humianos, são poucos os que se dispuseram ou dispõem a entrar na complexa rede conceitual relativa a esse tópico, um tanto discrepante num filósofo que geralmente prima pela simplicidade e clareza argumentativa. A tarefa, portanto, é dupla: é preciso conhecer por dentro toda a obra de Hume, mas também precisar exatamente o lugar em que se situa a sua intervenção como pensador político.

Uma primeira constatação parece indicar que se está diante de uma posição bem distante, senão a oposta, a de Strauss: com efeito, são raríssimas as vezes em que o leitor se depara com a expressão “direito natural”, empregada geralmente apenas na expressão “jusnaturalistas” para designar os clássicos, como Grotius, Pufendorf, Locke etc. Não se trata, porém, de mera opção terminológica. Hume é seguidor do jusnaturalismo, de Grotius, por exemplo, mas um seguidor *sui generis*, uma vez que aceita somente uma parte de suas ideias, a de que a justiça tem uma história, mas rejeita a outra, a de que o direito é algo pré ou supra-histórico, sendo condição para a constituição dos sistemas político-jurídicos.

O jogo de proximidade e distância em relação aos autores do jusnaturalismo é um dos momentos centrais, mas não o único em que o estudioso do pensamento político tem dificuldade de compreender bem o discurso humiano. É que Hume fala o tempo todo num idioma conhecido, mas vai modificando substancialmente a sua articulação interna, com uma série de inversões que parece mais embaralhar do que explicar. O fundamental, certamente, é: a justiça sempre se constitui no curso de uma geralmente longa história, ela é aquisição do homem, “marca registrada da escola jusnaturalismo moderno”. Mas, diferentemente da escola jusnaturalista, para Hume não é o direito que precede a justiça, mas a justiça que antecede o direito (é da *justitia* que se chega ao *jus*, não o contrário), e não existe “conteúdo do direito natural que não seja codeterminado pelo direito civil”.

¹ Resenha do livro: LIMONGI, M. I. *Hume, a justiça e o pensamento político moderno*. São Paulo: Alameda, 2023. 366p.

² Professor Doutor Livre-docente, do departamento de filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: marciosuzuki@usp.br

Uma das graças do livro é poder acompanhar a coerência dessas subversões com os princípios mais gerais da filosofia humiana. É assim que, em conexão com a negação do conceito de identidade pessoal, Hume repele a ideia de que a “pessoa” seja o fundamento primeiro, o referencial incontornável para o estabelecimento do direito e da lei. É esta, na verdade, que estipula uma relação entre os sujeitos, relação baseada primeiramente nas noções de posse e propriedade. Mas essas mesmas noções, assim como a própria ideia de sujeito teórico, são puras ficções da imaginação. E, no entanto, é sobre tais ficções que se firmam os acordos entre os indivíduos, os quais são as primeiras versões ainda tateantes daquele que será o contrato social.

O grupo social vai assim inventando suas instituições elementares à medida que vai pactuando aquilo que entende como justo e injusto. Essas noções são, portanto, convencionadas, artificiais, mas não deixam de ter algum lastro natural, pois estabelecidas por faculdades e disposições humanas. Hume mais uma vez joga habilmente com as peças legadas pela tradição estoica, escola ou “seita” filosófica que está na raiz do direito natural e que teve forte influência em autores próximos dele, como Shaftesbury, Hutcheson e Adam Smith. De fato, é estoica a postulação segundo a qual a natureza contém uma lei absoluta que todos os homens estão obrigados a seguir, e segundo a qual, portanto, o direito positivo de cada Estado só tem legitimidade se concorda com essa lei natural. Hume desconfia da postulação dessa lei absoluta, que é, conforme Max Pohlenz, o ponto de partida da moderna teoria do direito natural, mas não rejeita inteiramente a ideia de um caminho que os homens têm de percorrer para chegar à compreensão plena de que o mais sábio é “seguir a natureza”. Ou seja, mesmo que para o estoicismo as noções do justo e do injusto estejam desde sempre implantadas nos homens, a compreensão plena delas só é obtida por um longo trabalho pelo qual cada um vai deixando de ser instintivamente guiado pela natureza para se compenetrar de que a única forma correta de ação é seguir essa mesma natureza. O mesmo ocorre, ou deveria ocorrer, com as sociedades e com a humanidade (cuja ideia aparece também pela primeira vez com Zenão). Isso significa que a moral (e a política e cosmopolítica dela decorrentes) é um aperfeiçoamento gradual, em que o indivíduo vai abdicando aos poucos de sua perspectiva autocentrada graças ao aprendizado de uma conduta mais condizente com aquilo que é propício a um número cada vez maior de outros.

Nos contemporâneos “sentimentalistas” de Hume (Shaftesbury, Hutcheson e Adam Smith), o esquema estoico é perfeitamente reconhecível. Contra Hobbes, eles aceitam que os homens não estão apenas preocupados com si próprios, mas são naturalmente dotados de afetos sociais, o que se pode ver no amor de pais e filhos. Esse afeto inicialmente restrito ao núcleo familiar se amplia conforme os indivíduos ganhem maturidade em sua reflexão sobre o que é de maior utilidade para os outros membros de sua coletividade. O conceito central aqui é o de simpatia, que exhibe uma escala de afeto que vai desde o círculo mais próximo de relações até o indivíduo desconhecido, de uma região mais afastada do planeta. A simpatia também é a paixão social principal em Hume, mas o seu modo de operação sofre uma reviravolta radical.

O que Maria Isabel Limongi mostra é que Hume não aceita inteiramente a continuidade entre os afetos naturais e os afetos sociais e políticos ou, em suas palavras, entre a moral e a política, tal como se vê nos estoicos e seus seguidores sentimentalistas. É por isso que seu livro está escrito numa ordem invertida: ela começa por explicar como surgem as regras político-jurídicas e só depois passa à discussão dos princípios morais e estéticos,

mostrando que são diferentes por essência. Pois enquanto o agente moral pode seguir certos padrões estáveis que verifica na ação dos outros, assim as obras da literatura e das artes oferecem modelos para a formação do gosto, não há critérios seguros prévios para direcionar a atuação dos diferentes agentes políticos, individuais ou mesmo coletivos. Essa diferenciação fica bastante clara quando a autora discute a figura do espectador moral.

Essa figura é importante, porque nela se consoma o movimento generalizador da simpatia. Para Adam Smith, os casos particulares de conduta podem ou não ser objeto de uma inferência que diz se são ou não passíveis de uma transformação em regra aceita por todos os indivíduos ou apenas por uma parcela deles. Para realizar isso, a pessoa, quando age, deve se colocar na posição de alguém que enxerga a ação (ou omissão) que está em vias de fazer como se tivesse sido praticada ou aceita por todo e qualquer indivíduo na mesma situação. O mecanismo é semelhante ao que será empregado por Kant no imperativo categórico. Isso significa que o agente ou ator pode se converter no observador ou espectador de si mesmo e, portanto, enquanto tal, ele é capaz de avaliar a justeza ou incorreção do seu ato ou omissão. A metáfora de um foro interno é bastante significativa (ela aparece também em textos de Kant), pois o que ocorre é uma internalização da posição do juiz e do tribunal externo pelo sujeito. Aceitando o princípio da generalização da regra, Hume não aceita, contudo, que se possa constituir um tribunal no interior do sujeito, que examinaria, de modo imparcial, a ação que cometeu ou deixou de cometer. O exemplo mostra com clareza a diferença entre o âmbito da moral e do direito para Hume.

Ali onde o estoicismo e seus seguidores britânicos explicam de uma maneira contínua a constituição da moral, do direito e da política, Hume frisarà o contrário, a descontinuidade entre esses planos. Pois a ideia de um perfectibilismo em que o direito natural é não só a origem, mas também o fim a que as instituições jurídico-políticas devem visar implica um círculo e também, pior, um finalismo. A política seria concebida como a descoberta de meios para a realização de algo já racionalmente preestabelecido por alguns poucos pensadores (que talvez nem sejam tão poucos assim). Leo Strauss já lembrava na Introdução a *Direito natural e história*: em sua forma clássica, o direito natural não se desvincula de uma “concepção teleológica do universo”. O leitor dos *Diálogos sobre a religião natural* entende então melhor por que todo o esforço de Hume para demolir a prova físico-teleológica da existência de Deus. E entenderá também por que Hume em sua teoria política está tão perto de ninguém menos do que Espinosa, devidamente nomeado (junto com sua mais respeitável intérprete, Marilena Chauí, que lhe serve, confessada e justamente, de inspiração).

Um dos grandes méritos do livro, sem dúvida, está nesse jogo de se aproximar (e de se afastar) dos grandes nomes da história do pensamento político. O jusnaturalismo tem uma vocação para a história, pois que a lei é sempre instituída temporalmente, mas essa história tem quase sempre uma data e uma meta marcadas (o estabelecimento do contrato), sendo, por isso, mais uma pré-história do que propriamente História. Hume, ao contrário se vale em certa medida do esquema perfectibilista, para mostrar que o aprimoramento das instituições depende de contingências e acasos. A natureza não determina o que são os futuros conteúdos da justiça; ela apenas os “sugere”, colocando os indivíduos em relações de proximidade e causalidade. O principal não é regido apenas pela natureza, mas resultado em grande parte do lento trabalho decantatório dos conflitos, dos acordos, dos hábitos e costumes.

Hume se aproxima aqui, surpreendentemente, das ideias de Maquiavel, pois ele foi buscar no pensador florentino “elementos para subverter o jusnaturalismo”: é que ele entende a liberdade alcançada na Inglaterra como uma *ordine*, no sentido maquiaveliano, isto é, como uma ordenação social fundada na opinião e nos costumes, num misto de força e consentimento. O jogo se funda num equilíbrio delicado: a lei supõe a autoridade do príncipe, que não a encarna, mas a impõe; mas a lei, por seu turno, é o que limita e regula o poder do príncipe. Mas esse jogo não se daria exclusivamente no campo das instituições, e sim no lado de fora, como jogo de forças e circulação de opiniões – em que conta muito a capacidade de simulação do príncipe.

Talvez um pouco menos surpreendente seja a aproximação com Hobbes. Também em Hobbes o que importa na autoridade não é propriamente a pessoa do rei ou de seus súditos, mas, como em Maquiavel, a representação que os sujeitos fazem de si. Mais uma vez, o campo não é exatamente aquele em que os teóricos acreditam se dê o jogo político: na verdade, este transcorre num “sistema simbólico”, que abraça desde a instituição da linguagem até a própria constituição do Estado. Apesar disso, faltou a Hobbes uma teoria da sociedade; por outro lado, dele Hume absorve a teoria do Estado.

Junto com esse trabalho detido de recuperação dos autores clássicos da teoria política, o livro faz toda uma releitura da *História da Inglaterra* de Hume, releitura notável por evidenciar a unidade, a coerência de modo nenhum forçada que ele consegue obter no desempenho de seus dois papéis, o de filósofo e o de historiador. Retomando os seis volumes da obra o ganho político-jurídico obtido pela história inglesa poderia ser resumido em quatro grandes capítulos: vitória dos barões sobre o rei (consubstanciada na Magna Carta), vitória do rei sobre os barões (formação do Estado e fortalecimento dos comuns), disputa entre os comuns e o rei (resultando no aperfeiçoamento da constituição e do fino ajuste), e a substituição da disputa civil pela disputa partidária. Nesses capítulos se observa que o resultado a que se chegou era em geral diferente daquele que seus agentes imaginavam e, no final, mais úteis do que se pensava para o bem comum: a história da Inglaterra foi, assim, uma história escrita pelo avesso, já que, sem direcionamento prévio e a despeito dos revezes, seguiu rumo à instituição gradual da justiça (visível, por exemplo, na introdução do *habeas corpus*). Hume mobiliza aqui um operador comum, parecido ao que é empregado por Mandeville (vícios privados, virtudes públicas), Adam Smith (mão invisível do mercado) Kant (sociável insociabilidade) e Hegel (astúcia da razão), todos eles – talvez não seja exagero dizer – mais ou menos decalques daquela história perfectibilista esboçada no estoicismo.

Com isso, é o caso de se perguntar, não teria Hume chegado exatamente ao ponto em que desejava Leo Strauss? Como se pode inferir das análises detidas de Maria Isabel Limongi, a história da Inglaterra é um dos momentos em que realmente se escreveu História no século XVIII, embora ela ainda guarde algo daquela “pré-história” da formação política dos seus antecessores. Quer dizer, a história das convenções, dos artifícios, das opiniões é uma das maneiras pelas quais Hume salda sua dívida com o pensamento político do qual está se libertando; mas, se for assim é pela história que ele volta ao direito natural. Toda essa ilação fica por conta do resenhista, e talvez não tenha sido exatamente este o propósito da autora. De todo modo, a maneira como ela reconstrói a figura de Hume historiador serve como resposta antecipada à objeção que Strauss posteriormente faz ao historicismo: a de levar inevitavelmente ao relativismo.

Algumas outras aproximações e afastamentos em relação ao pensamento político anterior mereceriam ser comentadas, como, por exemplo: o jusnaturalismo trabalha equivocadamente, tomando por causa aquilo que é efeito (a Magna Carta é causa, não efeito, da liberdade inglesa); o senso de equidade é diferente do senso de justiça, é uma virtude natural, mas que se manifesta somente quando é instada a intervir etc.

A conclusão do livro procura discutir qual seria o interesse do pensamento humiano em relação à “democracia dos modernos”: diferentemente de Montesquieu, que concebe a noção como um equilíbrio entre os poderes, e de Rousseau, que a apresenta como soberania popular, Hume a definiria como uma *forma de sociedade*, entendendo por isso uma sociedade comercial “caracterizada por uma distribuição mais organizada e dinâmica da propriedade e do poder social, mas também por um certo sistema de opiniões, certas maneiras de pensar que lhe são próprias”. Essa concepção em que a democracia surge, por assim dizer, do “caldo de cultura” gestado ao longo da história de uma sociedade já anteciparia, como sugere a própria autora um pouco antes, a teoria da justiça de John Rawls. Com diferenças e vantagens? Maria Isabel Limongi, que se põe neste livro como tradutora e intérprete de Hume, traduzindo-o para o “politiquês” com o intuito de torná-lo inteligível e finalmente discutido pelos próprios especialistas do pensamento político, promete no início da obra que sua próxima empreitada será justamente responder à pergunta sobre a atualidade da teoria humiana da sociedade civil. E promessa, como se diz nos contratos econômico-jurídicos, é dívida.