

## DOSSIÊ SOBRE

### *Hume, a justiça e o pensamento político moderno*

(Ed. Alameda, 2023), por Maria Isabel Limongi

No ano de 2023, foi lançado, pela Editora Alameda, de São Paulo, *Hume, a justiça e o pensamento político moderno*. Esse volume da DoisPontos, dedicado a tema de mesma natureza, "Poder e Direito", produziu pequeno dossiê sobre o livro, com considerações de diferentes leitores.



## ***Sobre Hume, a justiça e o pensamento político moderno***<sup>1</sup>

Marilena Chaui  
Imschau@gmail.com  
Departamento de Filosofia - USP

Estamos acostumados por uma longa tradição da história da filosofia a considerar Hume como a expressão mais alta do chamado “ceticismo inglês” e cujo mérito maior teria sido o de ter despertado Kant do “sono dogmático”.

Maria Isabel Limongi nos traz um outro Hume, um desconhecido entre nós: não apenas o pensador do *Tratado sobre a natureza humana* e da *Investigação sobre os princípios da moral*, nem simplesmente o grande historiador da instituição do Estado Inglês, mas a articulação dos fios de suas obras numa tecelagem única, fazendo-nos ver o filósofo que inaugura a compreensão do conceito de justiça não mais em termos morais e econômicos, mas como processo histórico, instituição social e política.

Clareza, rigor e elegância da escrita, conhecimento profundo da obra de Hume e de seus contemporâneos, assim como de uma vasta bibliografia de fontes primárias e comentadores, Maria Isabel Limongi toma posição tanto com relação aos demais filósofos anteriores e posteriores a Hume quanto com relação aos comentadores de sua obra, como é o caso, entre vários exemplos, o da minuciosa e elaborada discussão sobre o que há de ser uma teoria da justiça em Hume considerando-se o que, em nossos dias, tem sido desenvolvido a partir da obra de Rawls.

À luz da tradição da filosofia política vinculada à ideia de justiça inaugurada por Aristóteles para a compreensão da gênese e finalidade da política, e dos comentários da obra humeana, podemos destacar cinco momentos deste livro como inaugurais na interpretação do pensamento de Hume: o primeiro, a maneira como as obras humeanas surgem articuladas por fios que, referidos à multiplicidade das práticas humanas, tecem uma tecelagem única na qual se delinea a figura de um novo e decisivo conceito, o de *sociedade civil*; o segundo consiste no exame do significado da decisão de Hume em não seguir a tradição e, portanto, não mais tomar a justiça em termos econômicos e morais, mas em termos políticos e como processo histórico, concebendo, assim, uma *história social e política da lei*; o terceiro nos faz compreender como e porque Hume recusa um dos pilares do pensamento liberal, isto é, o vínculo, posto por Locke, entre trabalho, pessoa e propriedade privada; o quarto, a descoberta de Limongi da definição humeana da pessoa como *verbo* e não como *substantivo*, tal como era posta por Hobbes, permitindo com isso esclarecer a relação de Hume com Hobbes e sua distância perante ele (como transparece, por exemplo, na análise da diferença entre a ideia hobbesiana da *promessa* e a ideia humeana da *simpatia*); o quinto nos traz o significado da ideia de Hume de que a *justiça cria a virtude*, erguendo-se, portanto, contra a suposição da tradição jusnaturalista de que a pessoa ou as faculdades morais seriam o fundamento da justiça; em outras palavras, de maneira inovadora, Limongi parte em busca do movimento pelo qual Hume pensa a instituição da regra e da norma, evidenciando não apenas Hume mais próximo de Maquiavel do que de Grotius, Puffendorf e Locke, mas também o (surpreendente) significado sócio-político da teoria humeana sobre o juízo de gosto.

---

<sup>1</sup>Esse texto foi originalmente escrito para a “orelha” do livro. Dada sua extensão, ele foi publicado então com cortes, de modo a caber na “orelha”. Nós aqui o retomamos e publicamos na íntegra.



Podemos considerar como núcleo deste livro a compreensão de que, afastando-se da ideia de estado de natureza como ponto inicial da política, Hume cria *avant la lettre* o conceito de *sociedade civil* (organismo autorregulado, sistema de práticas e opiniões com certa autonomia com relação ao Estado e à ordem política). Dessa maneira, Hume introduz o processo social como processo histórico de instituição da ordem legal e política, invertendo a tradição. Em outras palavras, enquanto a tradição considera que o jurídico determina o político e o político determina o social, Hume considera que o social determina o político e este determina o jurídico. Três pontos são de grande relevância: a) em lugar de proceder como a tradição, que se ocupa com a origem e as formas do Estado, o ponto de partida é o social; b) a relevância de Maquiavel, isto é, em lugar da discussão sobre o interesse, Maria Isabel demonstra que Hume se volta para o desejo de liberdade; c) a interpretação humeana da história da Inglaterra e o episódio da Magna Carta, que ilustram de maneira plena as teses sobre a gênese sócio-histórica da política.

Como são pensados o social e o histórico? Como passagem do irregular, do particular, das circunstâncias instáveis e conflituosas ao regular, o geral e o comum, isto é, como *instituição da regra, da norma, do padrão*. O processo histórico se realiza no nível psicológico, social, moral e político, partindo de uma sociabilidade originária instável que será estabilizada pela regra com seus efeitos políticos, jurídicos, morais e estéticos. Dá-se assim a passagem da irregularidade do interesse presente na posse à regularidade da propriedade como regra do interesse, da irregularidade das decisões à regularidade jurídica das leis, da irregularidade da simpatia e das paixões à regularidade dos valores morais, da irregularidade da fantasia e da imaginação à regra da beleza e à regularidade do juízo de gosto como efeito da delicadeza da imaginação. Esse movimento esclarece porque, afinal, a justiça é artifício, pois é regra e norma instituída por um processo sócio-histórico. Assim como esclarece porque Hume pode livrar-se do círculo tradicional a respeito da justiça, pois se esta precisa ser uma virtude antes de ser avaliada como tal, Hume estabelece a diferença entre o *senso de justiça* (irregular) e a *regra de justiça*. Como escreve Maria Isabel Limongi: “O homem justo é aquele que respeita um sistema de justiça em função do seu valor social. Não se trata de uma disposição original, mas formada pelo redirecionamento do interesse privado em interesse comum, por intermédio da convenção”.

Estamos, pois, diante de um livro não apenas inovador, mas decisivo sobre o papel inaugural da filosofia de Hume na formação do pensamento político moderno.



## **David Hume ao modo de contrastes**

Cicero Araujo  
craraujo@usp.br  
Departamento de Filosofia - USP

Entre as muitas qualidades deste novo livro de Isabel Limongi sobre Hume, gostaria de destacar duas para desenvolver meus comentários. A primeira é o de situar com muita precisão o pensamento político do filósofo escocês, inserindo-o no fluxo da tradição e em seu próprio tempo. Sem deixar de fazer uma análise interna do texto humiano, sobressai a capacidade de extrair o sentido dos conceitos, argumentos e posições do autor estudado através de um elaborado esquema de contrastes: semelhanças e diferenças com autores do passado ou de seu tempo (Maquiavel, Locke, Harrington, Montesquieu, Rousseau etc); semelhanças e diferenças da história política e da geografia (Europa, Inglaterra, Escócia). Um rico mosaico emerge de um jogo que Bel Limongi domina muito bem.

Mas aí percebemos outra qualidade do livro, que parece fazer contraponto com essa primeira. A preocupação com a especificidade do contexto político e intelectual da obra de um autor – algo que tem sido muito exigido nos estudos de história do pensamento – não a faz esquecer a questão de seu impacto em nosso presente. Historiadores, como sabemos, temem cair no “pecado mortal” do anacronismo, e por isso tomam todas as precauções metodológicas para não projetar o presente sobre o passado e vice-versa. Contudo, por mais escrupuloso que seja nesse quesito um estudo histórico, é impossível abstrair completamente nossa atualidade da empreitada. E com mais fortes razões, se tem por objeto algo tão preñado de juízo prático como o pensamento político. Daí a autora se propor, como enuncia logo na Introdução do livro, a não encarcerar sua interpretação à própria época em que o pensamento de Hume foi gestado, mas também arriscar-se a projetá-lo até nós, predispondo-se a empregá-lo para examinar mesmo questões contemporâneas, ainda que estas não estivessem, como não poderia deixar de ser, no horizonte de seu século.

Assim, o esforço de explicar as posições políticas de Hume vai junto com uma tomada de posição da própria autora sobre aquilo que ela chama de “modernidade política”, termo a indicar um fio, uma linha de continuidade entre o pensador examinado e nós. O autor escocês aparece então como alguém que, ao elaborar suas posições, buscou fazer uma síntese dessa modernidade. Daí o convite que ela faz para “nos reconhecer” nessa síntese. Diz a autora na Introdução:

“... Um tal convite não deixa de ser paradoxal. Pois, com ele, retiro a filosofia política de Hume de sua situação histórica (justamente essa filosofia, que tanto insistiu na importância desta circunstância) para tomar o seu pensamento como uma espécie de modelo, um tipo de filosofia, em abstrato, uma ‘peça’ no tabuleiro da modernidade, uma ‘saída’ nesse xadrez, cujo interesse pretendo iluminar. Registre-se assim a confissão da motivação por trás da elaboração livro deste livro. Não pretendo apenas apresentar, mas defender a maneira humiana de pensar...” (pp.18-19)

Na sequência, ela afirma que tal maneira de pensar seria uma alternativa ao “kantismo e hegelianismo predominantes na filosofia política brasileira”. Esse aspecto mais combativo de sua escrita – algo como um acerto de contas com o estado atual da filosofia política no Brasil – permanece pouco explorado no livro, tendo que ser lido, talvez, nas entrelinhas. Mas indica que a obra faz parte de um projeto crítico mais amplo e “em progresso”. Quiçá o que já vem cumprido no livro seja apenas a primeira parte desse projeto mais amplo, isto é, a reconstrução sintética do próprio pensamento político de Hume, à luz do saber acumulado pela tradição até ali.



Por que digo “reconstrução sintética”? Por conta dos tópicos que encabeçam cada capítulo do livro. Bel Limongi poderia ter feito uma exposição diacrônica do pensamento do autor – até porque Hume, ao longo da vida, varia o estilo de elaboração de seu pensamento: de uma exposição mais abstrata e sistemática na obra de juventude (o *Tratado da Natureza Humana*, de 1739-1740), passando pela exposição mais solta e aporética dos *Ensaio*s (a partir de 1741), até a narrativa “filosófica” de uma experiência histórica concreta, tal como se vê nos volumes de sua *História da Inglaterra* (escritos entre 1754 e 1761). Neste caso, o leitor teria diante de si uma análise do desenvolvimento de seu pensamento e de suas nuances, mas possivelmente encontraria mais dificuldade de enxergar a “floresta”. Ao contrário, justamente por querer demarcar com clareza a “maneira humiana” de pensar, Bel Limongi resolveu distribuir os capítulos segundo os diferentes temas e polêmicas abordados por Hume, privilegiando uma “ordem de explicação” do pensamento em vez da ordem cronológica de sua elaboração. Note-se, por exemplo, que o livro começa discutindo a dívida de Hume para com o jusnaturalismo moderno para, logo no capítulo seguinte, reconstruir a posição do filósofo sobre o “debate constitucional inglês”, indo direto para passagens da *História da Inglaterra* – livro, como registrei, de sua maturidade.

Trata-se de uma estratégia que, além de sublinhar, de partida, a continuidade e consistência de seus argumentos, facilita ao leitor o acesso a uma visão sintética da obra. Podemos discordar da escolha, e até sentir uma certa falta de molejo na interpretação – por excesso de lógica, digamos assim – mas é certo que ela lhe faculta a realização dos objetivos do livro. Porém, mais do que isso: permite distribuir os tópicos de acordo com uma distribuição premeditada dos principais interlocutores de Hume. Por isso o livro começa com a análise do lugar da elaboração humiana no interior da vertente da tradição política que mais atraía os autores do Iluminismo Escocês seus contemporâneos – o jusnaturalismo (e, por tabela, o contratualismo) –, discriminando o que dela assimila e, principalmente, sua crítica teórica de fundo. Isto, não só para mostrar a originalidade de sua teoria da justiça e do direito, em abstrato, mas para já preparar o terreno do capítulo seguinte: como adiantei, sua posição vis-à-vis o debate constitucional inglês no período pós-Revolução Gloriosa. Ou seja, sua intervenção no embate político “quente” de seu tempo, a respeito da permanência de uma “Antiga Constituição” da Inglaterra, ou, ao contrário, de sua contínua transformação em virtude de mudanças fundamentais na distribuição da propriedade da terra. Ambas, por sua vez e contraditoriamente, colocando em tela outra vertente da tradição com a qual Hume também se defronta: o republicanismo que permeia a longa crise constitucional do século XVII, o qual, através especialmente da obra-síntese de James Harrington, penetrará século XVIII adentro e será um dos divisores de águas dos partidos atuantes no regime parlamentarista Whig instalado depois de 1688.

A questão do republicanismo inglês, em seu turno, permite à autora introduzir, no capítulo subsequente, o tema da relação de Hume com o pensamento de Maquiavel. Aqui Bel Limongi nos apresenta um “Hume maquiaveliano”, se valendo das ambiguidades do próprio legado do pensador florentino. Pois, em solo britânico, Maquiavel é reivindicado tanto por esse republicanismo de viés harringtoniano que, como já indicado, sobrevive às reviravoltas do século XVII, quanto por um certo “realismo político” reavivado pela pena de Hume (mas não só por ele), e que se insurge contra o primeiro. Insurgência esta, segunda a autora, premedida pelo duplo objetivo de repensar os fundamentos do ordenamento jurídico e os fundamentos da própria autoridade do Estado – vale dizer, visando colocar o pensamento em sintonia com as novas exigências da modernidade política.

É por esse caminho que Bel logra explicar as razões da ruptura de Hume com a teoria harringtoniana do poder político. Ora, se é verdade que Hume se inspira no dinamismo dessa teoria para se bater contra os defensores da “Antiga Constituição”, essa inspiração é apenas o primeiro passo da busca de uma alternativa ainda mais dinâmica e abrangente: em vez de fundar o poder político na distribuição da propriedade da terra, como queria Harrington, Hume desloca esse fundamento para a “opinião”. Neste caso, observaria



eu, para tornar a distribuição da propriedade da terra apenas uma variedade específica de “opinião”<sup>2</sup>, circunscrita à história peculiar da Inglaterra, mas fadada a mudar conforme novas ondas de opinião prevalecessem na sociedade.

Esse ponto não obstante, ao criativamente aproximar Hume a Maquiavel, a autora não só opõe um Hume “realista” aos, digamos assim, “republicanos idealistas” de seu tempo, mas de quebra opõe sua própria interpretação de Maquiavel aos intérpretes (como J. G. A. Pocock<sup>3</sup>) que vinculam a corrente republicana inglesa ao pensador florentino. Além disso, como este realismo se abre a pensar o papel fundamental da ordem jurídica na constituição da sociedade – algo que me parece indiscutível na obra de Hume –, desta vez é com a ajuda do filósofo escocês que Bel Limongi revisa a importância do direito na obra de Maquiavel, contrapondo-se aos que o vêem como um pensador “do político em estado puro”, essencialmente avesso à normatividade jurídica.

Mais ou menos por esse mesmo fio do realismo, Bel Limongi retoma seu estudo anterior sobre o pensamento político de Hobbes para lançar novas luzes na relação deste com Hume. Dado que o filósofo inglês coloca o poder do Estado no centro da constituição da própria sociedade, a autora reconhece que Hobbes não poderia ter atinado para a distinção entre Estado e sociedade civil, uma das contribuições originais do Iluminismo Escocês, Hume à frente. Sabemos, aliás, a grande carreira que essa distinção faz na reflexão posterior sobre a modernidade ocidental. A seu ver, no entanto, essa diferença não desfaz a sintonia mais básica que permanece entre ambos, qual seja, a centralidade que as relações de poder, ou mesmo da questão da factualidade do poder, ocupa em suas análises da política. Por isso ela inicia o capítulo respectivo com uma extensa nota sobre os conceitos de *potentia* e *potestas* na obra maior de Hobbes – terreno preparatório para pensar as relações entre direito e poder. Tópico obviamente central na teoria hobbesiana da autoridade política; em princípio, menos óbvio em Hume, mas que o capítulo anterior, sobre o “Hume maquiaveliano”, já havia tornado evidente. Eis que, indicando diferentes modos de entrelaçar “poder” e “autoridade política”, Bel sugere um *continuum* Maquiavel-Hobbes-Hume, na verdade a tríade que calça todo o livro. Em Hobbes, incidentalmente, a autora encontra a oportunidade de mostrar como o conceito de Estado enquanto “artefato” projeta a noção de poder para o “campo simbólico”, o mesmo fazendo Hume com os conceitos de justiça e propriedade – também entendidos como “artefatos”.

Assim, depois de examinar com cuidado as principais divergências entre os dois – aqui, para não alongar o comentário, apenas indiquei uma delas – Bel Limongi arremata o capítulo sublinhando as vantagens de os ver não como opostos, mas como autores complementares. Aliás, observaria eu outra vez, a noção comum de poder como “artefato”, elemento que tornaria possível a “coordenação” da ação coletiva, ao remetê-la para o “campo simbólico”, na feliz expressão da autora, nos faz pensar num realismo, digamos assim, *soft*, pois obriga a postular as relações de poder como um processo mais complexo e sutil de construção social, em vez de simples aplicação de força física. Porém, isso que no contratualismo hobbesiano ainda parece ser um salto abrupto, do “estado de natureza” para o “estado civil”, em Hume se transforma num longo e sinuoso percurso histórico: um “processo civilizador”, para usar o termo extemporâneo de Norbert Elias, mas não menos elucidativo.

“Imaginação” seria, talvez, o termo propriamente humiano para traduzir a ideia de “campo simbólico”. Desnecessário discutir aqui o papel que a imaginação ocupa em seu projeto filosófico como um todo. Mas ela é particularmente decisiva na elaboração de suas hipóteses para explicar a evolução social. Pois em Hume

---

<sup>2</sup> Para um argumento nesse sentido, remeto o leitor ao artigo de minha autoria: Cicero Araujo, “O republicanismo e o pensamento político de Hume”, *Discurso*, v.52 n.2, 2022. Nele sugiro uma posição mais oscilante do autor em relação ao republicanismo inglês de seu tempo.

<sup>3</sup> Cf. J. G. A. Pocock, *O Momento Maquiaveliano: o Pensamento Político Florentino e a Tradição Republicana Atlântica*, trad. de Modesto Florenzano, Niterói, Eduff, 2021.





a sociedade não é apenas um “ser movente”, inextricavelmente histórico, mas um processo cumulativo. Não por acidente, é o tema que fecha os capítulos do livro aqui comentado. Trata-se de mostrar como o “homem natural” (ou a “natureza humana”) vai ao longo do tempo apurando ou refinando suas faculdades para cooperar, competir e combater, ou seja, para constituir sociedades, umas mais estreitas, outras mais amplas. Bel explica que, de um ponto de vista humiano, constituir relações sociais significa constituir “padrões”, isto é, medidas imaginárias que dão aos sócios a capacidade compartilhada de ajuizar sobre o valor de suas trocas recíprocas. Entenda-se por “troca” não apenas a troca econômica, mas o intercâmbio social em geral, que envolve, claro, o valor dos bens materiais, mas antes disso o valor da própria atividade humana: o padrão das condutas (moral), o padrão do “gosto” (estético) etc.

No fundo, padrões são os germes das instituições sociais: da família, passando pela justiça (ou propriedade e direito), o dinheiro, as leis, até o Estado e mesmo o direito internacional. Seguindo Hume ao pé da letra, Bel insiste que nada disso brota espontaneamente de um instinto natural, mas é fruto de ação deliberada, voltada para suprir uma sequência de necessidades comuns: são, mais uma vez, “artefatos”; e artefatos, para lembrar a terminologia hobbesiana, têm “autores” e não apenas “atores”. Contudo, retruco eu, difícil não perceber na teoria humiana um passo a mais, profundamente original e desconcertante para todas as visões voluntaristas e racionalistas que a antecederam, a de Hobbes inclusive. Isto é, a indicação de um evolucionismo espontâneo, ainda que ponteadado por intervenções conscientes e guiadas por algum tólos. A questão é que cada uma dessas intervenções tem o dom de desencadear uma pluralidade de respostas inesperadas, vale dizer, não previamente intencionadas, que por seu turno geram necessidades imprevistas, as quais obrigam a novas intervenções deliberadas e assim por diante. O resultado desse movimento é, pois, um todo aberto, ele mesmo não-intencionado, não definido por uma finalidade abarcadora, a despeito do fato de que, em sua tecitura, o processo comporte inúmeras atividades/conduitas dotadas de tólos.

É desconcertante, para não dizer paradoxal, que desse quadro aparentemente caótico possa emergir um “sentido”, ou seja, a ideia de uma evolução, de um processo cumulativo. Mas este, penso eu, é justamente o enigma que essa nova perspectiva lega à posteridade. E digo realmente “nova”, porque aqui Hume deixa de ser apenas um ponto de chegada da tradição, para transformar-se num ponto de virada, um novo ponto de partida, que leva a Adam Smith, a Tocqueville e a Marx. Eis aí a emergência da “via da teoria social”, que vai exigir de seus autores a explicitação de uma tal teoria como preâmbulo de qualquer abordagem ou discurso sobre a moral, o direito ou a política. A própria política, nesse sentido, deixando de ser instauradora da sociedade para ser virtualmente instaurada por ela.

Suponho que esse passo a mais é o que levou seu pensamento filosófico a atinar para um campo da atividade humana até então pouco teorizado: aquilo que, depois dele, receberá o nome de “economia política”, mas que na coletânea de seus *Ensaio*s ainda vem rotulado como “Discursos Políticos” (*Political Discourses*, originalmente publicados num mesmo volume em 1752). Em vista da especialização disciplinar que essa descoberta acarretou posteriormente, obrigando o tema a separar-se do campo do pensamento político *stricto sensu*, os estudiosos contemporâneos de Hume tenderam a submetê-lo à mesma separação: os de seu pensamento político vão para um lado, os de seu pensamento econômico, para outro. Uma vez que Hume está situado exatamente na encruzilhada, a separação me parece equivocada – ponto que faria também para seu parceiro, Adam Smith – e cria, para os estudiosos da tradição do pensamento político, uma espécie de lacuna. Apesar de algumas menções ao assunto, sinto que essa lacuna de certa forma permanece no livro aqui examinado, e ainda espera preenchimento.

Porém, somando tudo, e especialmente considerando as realizações prometidas e alcançadas pela obra, essa observação não passa de um detalhe, que em nada esmaece o juízo enunciado no início desses comentários. Bel Limongi escreveu um livro notável. Seu domínio da arte de fazer contrastes franqueou-lhe um mergulho ao pensamento de Hume em novos níveis de profundidade, na exata medida em que



o fez interlocutor igualmente profundo de uma pléiade de antecessores e contemporâneos. O jogo dos contrastes, por sua vez, acabou pavimentando uma via de mão dupla: o “objeto” da análise é iluminado pelos “sujeitos” contrastantes, ao mesmo tempo que também os ilumina. Em sua escrita, a história do pensamento corre do “mais passado” para o “mais presente”, mas também no sentido inverso. Enfim, a consumação em ato de uma maneira humiana de pensar a política.





## Hume e o pensamento político moderno

Eveline Hauck  
evelinehauck@hotmail.com

*Hume, a justiça e o pensamento político moderno*, de Isabel Limongi, situa o pensamento político de Hume no álbum de família do pensamento político moderno; por essa razão, diversos capítulos versam sobre Hume e Maquiavel, Hume e Hobbes, Hume e Smith etc. É uma abordagem muito interessante de Hume, pois se tende, no âmbito da filosofia política, a ignorar esse modelo de pensamento, dando em geral mais ênfase à tradição contratualista, que pode ser identificada em muitos autores, de Hobbes a Hegel.

A autora mostra, desde a introdução, que Hume parte da moderna tradição da lei natural, embora a critique e siga um caminho original em sua concepção da gênese e formação do ordenamento jurídico-político. Nesse aspecto, o livro tem o mérito de destacar que a questão é bem mais nuançada do que quer, por exemplo, Norberto Bobbio em *Thomas Hobbes*<sup>4</sup>. De acordo com Bobbio, há duas concepções de gênese e fundamentação do Estado, o “modelo conceitual da teoria da lei de natureza” e o “modelo alternativo ou aristotélico”. Hume, como lemos em *Hume e o pensamento político moderno*, não se encaixaria completamente em nenhum dos dois modelos, uma vez que parte da teoria da lei natural, embora tenha mais semelhanças com o “modelo alternativo ou aristotélico”.

Por sua vez, Amartya Sen, em *A ideia de justiça*, contrasta duas tradições de pensamento da justiça (social), a “contratualista” e a “comparativa”. Para ele, há duas linhas básicas e divergentes: “Uma abordagem – iniciada por Thomas Hobbes no século XVII, e seguida, de diferentes modos, por destacados pensadores, como Rousseau – concentrou-se na identificação de arranjos institucionais justos para uma sociedade” – é a tradição contratualista, mas Sen a designa “institucionalismo transcendental”. A outra, que ele identifica em vários teóricos iluministas, teria adotado “uma variedade de abordagens comparativas endereçadas às realizações sociais (resultantes de instituições reais, comportamentos reais e outras influências)”<sup>5</sup>. Sen diz que versões desse pensamento comparativo podem ser encontrados em Smith, Condorcet, Bentham, Marx, Mill, dentre outros. Embora Hume não seja contratualista, Sen não o perfila aqui.

Limongi insiste exatamente na singularidade do pensamento político de Hume e, para tal, destaca três momentos principais de sua argumentação.

Em primeiro lugar, a ênfase de Hume estaria, segundo a autora, no papel da história e do campo social na instituição do ordenamento jurídico-político (o capítulo final sobre a *História da Inglaterra* apresenta como Hume pensa a gênese desse ordenamento especificamente na Inglaterra), ponto em que a tradição “comparativa” ou “aristotélica”, para retomar os termos de Sen e Bobbio, diferencia-se radicalmente da tradição contratualista, para a qual a instituição desse ordenamento se daria a partir de um contrato, mesmo que tácito.

Em segundo lugar, Limongi aponta para a precedência da jurisprudência em relação à teoria da justiça em Hume. Por não considerar a justiça como natural, Hume teria mostrado como a origem da justiça é política e não moral. Nisso ele difere de seus contemporâneos Adam Smith e Adam Ferguson. É interessante que Smith e Ferguson, que também são influenciados pela tradição jusnaturalista, mantêm uma concepção natural de justiça (para eles, há leis de natureza) ao mesmo tempo em que pensam o ordenamento jurídico-

<sup>4</sup> BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

<sup>5</sup> SEN, A. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 37.



político historicamente. Nesse sentido, como fica claro, a singularidade de Hume não está em seu olhar histórico para as instituições como um todo, isso faz parte de uma certa tradição, mas no olhar histórico para o próprio sistema de justiça.

Em terceiro lugar, ainda que o objetivo do livro seja tratar do que “Hume escreveu sobre a justiça” (p. 9), o acento está na política (ou talvez no *político*). Da forma como o livro é organizado, a política de fato aparece como um campo central no pensamento do autor. Isso nos traz algumas questões. É curiosa essa abordagem de Hume quando se considera que muitos personagens do iluminismo escocês (sobretudo Ferguson<sup>6</sup>) foram lidos por Hayek e outros teóricos neoliberais exatamente pelo modo como conceberam o desenvolvimento das instituições sociais. Nesse sentido, o que aparece para o leitor de *Hume e o pensamento político moderno* é um outro viés, em que o caráter processual das instituições não abre para a ideia de que a economia possa ser considerada um campo independente da política, mas sim para a conclusão de que ela poderia estar na sua base. Ora, há uma vasta fortuna crítica que trata do pensamento humiano sob o prisma do liberalismo econômico ou mesmo da economia, como diz a autora (por exemplo, Deleule, em *Hume et la naissance du libéralisme économique*). Limongi escolhe outro caminho, o da política, e o perfaz de forma muito bem-sucedida.

A autora diz que pretende olhar para trás, e esse é o caminho do livro, mas, por vezes, não deixa de acenar também para o que está à frente. Olhando para frente (para um futuro livro?), gostaria de fazer uma consideração.

A teoria da justiça de Hume é apresentada como incontornável, e, como bem frisa a autora, abordada de uma forma ou de outra por Rawls e Sen, embora nenhum deles aproveite as conclusões da teoria da justiça de Hume. Rawls está mais comprometido com a ideia de um contrato, ou melhor, com os princípios da justiça, enquanto Sen se filia, como ele afirma, à tradição de Smith, Mill, Marx. O que interessa a Sen é, segundo ele próprio, focalizar nas sociedades reais, como essa tradição teria feito, e não em um modelo perfeito ou transcendental de sociedade. Poderíamos então cogitar a possibilidade de se projetar uma teoria da justiça contemporânea nos moldes de Hume.

A autora mostra como, para Hume, a forma de regulação política do sistema de justiça está amparado na disputa partidária, mas mudanças se restringem a ajustes e aprimoramentos lentos e graduais. Isso torna difícil pensar um novo ordenamento jurídico-político nos termos de Hume. O contratualismo, embora possa recorrer a critérios e valores de justiça pré-estabelecidos e, por vezes, muito problemáticos, tem uma característica importante que é a perspectiva de se pensar o novo, já que o processo histórico nem sempre nos lega boas instituições sociais. Minha dúvida é se haveria uma “maneira humiana de pensar” (p. 19) para além de uma moderação política com vistas à conservação do *status quo*.

---

<sup>6</sup>Ferguson é preciso quando diz que “a multidão de homens é regida, nas suas instituições e maneiras, pelas circunstâncias, e raramente desvia de seu caminho para seguir os planos de um único arquiteto. Cada passo e cada um de seus movimentos, mesmo nas épocas ditas ilustradas, se dão sem consideração pelo futuro, as nações como que tropeçam em instituições que resultam, na verdade, da ação humana, e não da execução de um desígnio humano. Cromwell disse que um homem nunca vai tão longe como quando ignoram seu destino, e temos ainda mais razão para afirmar que as comunidades realizam as maiores revoluções precisamente quando não têm a intenção de mudar. Mesmo os mais refinados políticos, com seus projetos, nem sempre sabem para onde estão levando o Estado”, in: FERGUSON, A. *Ensaio sobre a história da sociedade civil*. São Paulo: Editora Unesp, 2019, p. 182.



## Um Hume inédito e polêmico

Luiz Damon Santos Moutinho

luizdamon@ufscar.br

Universidade Federal de São Carlos

O livro de Maria Isabel Limongi, *Hume, a justiça e o pensamento político moderno*, é um trabalho maduro, de longa gestação e que já nasce como obra de referência. Aqueles pesquisadores dedicados ao pensamento britânico dos séculos XVII e XVIII, à moral e à política (seus vínculos e suas diferenças, em uma gama considerável de autores), às suas relações com os clássicos (sobretudo Hobbes e Maquiavel), encontram nesta obra um quadro amplo e bem delineado, tecido com acuidade e erudição. O foco é, evidentemente, a política de Hume, mas o pano de fundo é bastante amplo e variado, cheio de nuances, e certamente servirá de consulta aos interessados.

Mas este não é o traço mais marcante desse livro. Eu destacaria antes o caráter *polêmico* de sua tese - e isso vale tanto para os meios acadêmicos quanto para a cena pública do debate. O Hume de Limongi está longe de cerrar fileira com o “liberalismo econômico”, lugar em que insistem em colocá-lo: na cena intelectual contemporânea, sob hegemonia de um “liberalismo” radical em que Hayek reina (e mesmo ele já começa a figurar como “moderado...”), Hume aparece como chefe de fila, o primeiro grande clássico da escola. No entanto, o que o leitor tem em mãos é a laboriosa construção de um Hume eminentemente político, bem longe de pensar a sociedade a partir do mercado, como mercado, segundo aquele mote clássico da “troca” tecendo relações entre homens, performando uma “sociedade”, expandindo-a pelo comércio etc, e tudo isso sem um agenciador político, um soberano, um Estado, isto é, por via “espontânea”, segundo a lógica do *homo oeconomicus*.

Não é nada disso, diz essa tese - embora não o diga abertamente, é certo, ainda que essa seja sua consequência mais visível. Os caminhos de Limongi para chegar ao Hume político são outros. É assim que, na contramão desse “liberalismo”, ela se serve - e para mais aproximar que distinguir - de dois dos tradicionais inimigos do “liberalismo”, duas figuras que colocam a política no centro de suas reflexões: Maquiavel e Hobbes. Soa quase como uma insolência mostrar Hume mais próximo de Maquiavel e de Hobbes do que de Hayek, da ideia do artifício da sociedade e da justiça do que do modelo da “espontaneidade”, e assim mais próximo de um “construtivismo” amaldiçoado por Hayek como seu grande inimigo. A abordagem polêmica e inovadora de Limongi abre assim uma via interessante e fecunda para o debate público.

E, nessa via, o seu maior adversário é a tradição dos moralistas britânicos, a tradição do pensamento político ancorado na moral, que vai pensar a justiça, a lei, as instituições a partir da moral - nessa via, Grotius, Locke e Smith são os três principais interlocutores, e é por oposição a eles que Limongi vai destacando o Hume político. Numa palavra, é uma nova perspectiva da sociedade civil humeana que vai se abrindo na medida em que o sistema de justiça aparece como resultado de lutas de natureza política, de conflitos políticos, e é isso que vai destacar uma relevância inédita da sociedade civil.

Limongi aponta isso tanto na Introdução quanto na Conclusão. Parece-me que está ali a sua chave geral para *avaliar* a política humeana, o que significa dizer: *o seu interesse para nós*. E isso ela o faz a partir da questão da *democracia*: seria essa a questão política relevante dos nossos tempos. Democracia, como o ser, se diz de muitas maneiras - pelo menos, é assim, dito de maneira genérica, que nós a abordamos. Seja da perspectiva da *forma de governo*, o que implica um sistema de “check and balances”, ou um “Estado democrático de Direito”; seja ainda da perspectiva da *forma de Estado*, enquanto expressão da soberania



popular, à maneira rousseauísta, o que levanta questões sobre a “democracia direta” etc; seja, finalmente, da perspectiva da *forma da sociedade*, o que leva a questão da democracia para o interior dela, para as relações sociais, para as relações entre indivíduos, grupos etc. Certamente, sua simpatia está voltada para essa última, e é por essa via que Limongi vai ressaltar não apenas a política de Hume, mas ainda *o que ela tem a nos dizer*.

Em sua versão, Hume pensaria não uma sociedade comercial, como julga a tradição liberal, mas uma sociedade genuinamente *política*, e, enquanto tal, uma *sociedade democrática*. Basta ver o elogio da luta política, mesmo que essa luta descambe em facciosismo: é da luta política, pensa Hume, que resultam as instituições, e, inversamente, as instituições abrem novo espaço de luta - veja-se, por exemplo, em sua *História da Inglaterra*, o espaço aberto pela Magna Carta para a luta popular, ela que resultou da luta entre o baronato e o rei. A sociedade política tem vigor, fecundidade, criatividade, e Hume - que, bem antes dos nossos maquiavelianos do século XX, já retomava, lá no XVIII, Maquiavel - oferece um modelo para uma *sociedade democrática*.

Para avaliar esse Hume político, vou puxar o seguinte fio. Creio que Limongi destaca essa sociedade civil tanto como um organismo moral autorregulado, quanto como sociedade política. É essa ambiguidade, moral e política, que vou explorar aqui. Porque, se entendi bem, no que se refere à moral, a instituição da regra comum não demanda nenhuma interferência externa, nenhuma autoridade: o organismo moral autorregulado remete à ideia de espontaneidade, o que configura uma perspectiva moral da sociedade civil. Já aquilo que é de conteúdo político - e cujo núcleo é a questão da propriedade - parece não haver mais acordo espontâneo, não há mais movimento espontâneo de produção de regras: o conflito ali demanda um *tertius*, uma autoridade. Estaria aí a gênese do Estado. É esse duplo aspecto que vou explorar, e, a partir dele, levantar algumas questões.

O debate com Locke permite entrevê-lo. Há em Locke um “núcleo lógico” que envolve a pessoa moral e o seu direito de apropriação pelo trabalho, algo como uma instituição natural, um direito natural de propriedade, direito que, portanto, não envolve “história”, não envolve luta, não envolve política, mas que se infere analiticamente da “pessoa moral”. Em Hume, a situação é outra: será preciso introduzir a política nesse “núcleo”. Hume abre mão da “pessoa moral”, portadora de direitos, advinda de Grotius, e isso o levará a uma “história social e política da lei”. A *História da Inglaterra* confirmaria essa perspectiva, na medida em que o período saxônico da monarquia bárbara inglesa seria aquele período de lutas políticas que vai dar na instituição da Magna Carta. Ele não seria a ilustração do modelo teórico do *Tratado da Natureza Humana*, aquele que figura uma situação originária em que as classes ainda não estão constituídas, a posse ainda está se instaurando e, correlativamente, também a sociedade, e isso de forma natural, espontânea, segundo o modelo humeano expresso na célebre analogia dos remadores, que terminam ajustando suas remadas sem tê-lo expressamente acordado, sem “desígnio”, sem convenção artificial. Ora, se é assim, se o *Tratado* figura o momento de formação de uma sociedade, então há aí um momento em que o maquiavelianismo não aparece, e é exatamente esse núcleo originário, perfeitamente liberal, o grande ausente da tese de Limongi.

Nesse caso, vale a questão: que efeito isso tem sobre a tese geral de politização do direito - ou da política de Hume - e vou levantar essa questão voltando a esse momento originário que a tese me parece, contudo, recalcar.

O problema gira em torno ao momento de instauração da sociedade, ou, para dizer de maneira mais decidida, à sociedade pré-governo, quando ela ainda não requer um governo, quer dizer, quando a “posse” ainda está se estabelecendo, e aquelas “regras complementares”, no vocabulário humeano, vão abrir a sociedade para a “troca”, para uma “sociedade de comércio”, como destaca Deleule. Aí, sim, pode-se falar em sociedade autorregulada, mas virá o momento em que será necessário introduzir aquele *tertius*, o Estado. Como entender esse momento pré-governo?

O momento chave é o da “estabilidade da posse”, e esse momento, me parece, Limongi só poderia vê-lo em um horizonte político. Na perspectiva do *Tratado*, a posse se estabiliza pela percepção da vantagem trazida pela sociedade, que garante a salvaguarda dos bens e o seu aperfeiçoamento. O interesse que guia essa percepção, longe de ser um interesse comum, é o interesse próprio (o que leva Foucault a destacar no liberalismo um “sujeito de interesse”): abstenho-me do bem alheio para melhor garantir o meu bem; a paixão volta-se contra si mesma, restringe seu ímpeto, mas não se nega: ela muda de estratégia, não de alvo, diz argutamente Deleuze (“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” Edunesp, p.530). Não há aqui, nem antes, nem depois, uma instância comum, antes disso, a sociedade que se estabelece é uma *sociedade de proprietários*: é segundo o interesse de cada um, cada um se abstendo de agir contra o outro, que a sociedade se forma. Não há aí um pacto, uma promessa; a “convenção” que surge é como aquela entre dois homens que remam um mesmo barco (*id.*). Quer dizer, há aí uma autorregulação (longe, portanto, de qualquer politização), um acordo espontâneo que vai definindo um organismo moral - ou antes, um organismo não só de natureza moral, mas, sobretudo, de natureza econômica. A sociedade que aí se estabelece por acordo espontâneo, esse organismo moral econômico é autorregulado - e a política só entra em jogo quando e onde essa autorregulação não funcionar mais.

Portanto, vincular a criação de regra a um conjunto de “práticas e opiniões”, recuperando a vitalidade da sociedade civil, como faz Limongi, pode parecer equívoco na medida em que não se distingue a sociedade pré-governo, autorregulada, daquele momento em que o conflito aparece. A regra daquele primeiro momento não viria de “práticas e opiniões”, não viria da política. Assim, generalizar a “política”, como faz Limongi, parece comprometer aquele primeiro momento, em que há uma acomodação, não uma pacificação - e isso porque os interesses não chegam a se opor, eles não estão ainda em conflito. A regra pacificadora, a instituição, por sua vez, supõe um conflito na origem. O primeiro horizonte não é maquiaveliano. O “sujeito de interesse” ali implicado, esse sujeito cujo interesse é incontornável, esse sujeito que jamais abre mão do interesse próprio, ele é antes um *homo oeconomicus*. Ele não está aí para matar ou morrer, ele quer antes trocar, vender, comprar etc. Não está em questão a luta pela liberdade ou pela vida, mas, para além da preservação do seu bem, a troca por outros: é uma *sociedade comercial* que se abre, mais que uma sociedade política.

Haveria então, me parece, uma equivocidade na generalização limongiiana da política - o que parece confirmado no tratamento de Maquiavel e na sua compreensão do “conflito”. Limongi dirá, a certa altura, que o conflito está *na* sociedade - e lamenta que Maquiavel não tenha, ele próprio, uma teoria da sociedade. Evidentemente, ela não ignora (e uma nota de rodapé chama a atenção para isso) que a divisão maquiaveliana é “política e não social ou psicológica”. Mas quando se diz que o conflito maquiaveliano entre os grandes e o povo é de natureza política, não seria no sentido em que esse conflito define a própria forma da sociedade, como um conflito gerador? Nesse caso, menos que um conflito *na* sociedade, no interior dela, trata-se de um conflito de *instauração da própria sociedade*. Essa dimensão genética me parece distinta daquela que encontramos em Hume. Limongi mostra fartamente o interesse de Hume por Maquiavel na avaliação das disputas políticas, facciosas etc, mas não haveria entre os dois, no limite, um abismo? O conflito dos humores é insanável, o desejo de dominar e o desejo de não ser dominado são radicalmente antagônicos; esse pano de fundo, que orienta a análise maquiaveliana das disputas políticas, não poderia estar presente, me parece, na análise humeana, porquanto haveria ali, já de partida, um acordo, não uma dominação. Ao aproximar Hume de Maquiavel, Limongi não reforça, paradoxalmente, aquela compreensão - eu diria: liberal - do conflito?

O capítulo 5.1, sobre Mandeville, sobretudo, parece consolidar essa ideia de sociedade civil como organismo moral. A clássica ideia de “simpatia”, de comunicação com o outro, que supõe a capacidade de receber por comunicação o sentimento dos outros, vai possibilitar um juízo sobre o valor comum - que não é idealizado, à maneira kantiana ou rousseauísta (outros de seus adversários ao longo do livro), pois ele





não é o outro da natureza, mas preparado a partir da própria natureza. À parte esse debate, por si mesmo bastante interessante, parece-me que está aí em causa a consolidação de um organismo moral - porém, com limites claros, enumerados naqueles três itens: a propriedade, os impostos e a escolha dos governantes. Nesses casos, há disputa e necessidade de um terceiro: o Estado, a autoridade etc. É o momento em que Limongi se posiciona de maneira mais clara sobre o “liberalismo econômico” de Hume (em um debate com Deleule e Hayek); ela se pergunta: se for preciso escolher sobre o que vem primeiro - se o sistema econômico ou o jurídico-político, se uma versão “liberal” ou “política” de Hume -, a *História da Inglaterra*, que joga um papel decisivo nessa tese, parece indicar que o sistema jurídico-político vem antes. Eis aí a opção de Limongi e o que permite a ela aproximar Hume de Maquiavel e de Hobbes, eis aí o modo pelo qual serão vistas as instituições e práticas jurídicas, e que afasta a ideia de uma origem econômica da sociedade, aquela primitiva “sociedade de proprietários”.

Mas, seria isso uma solução? Não seria antes o signo de uma dificuldade, de uma questão - questão que eu quis trazer à luz? Parece-me haver aqui uma dificuldade, explicitada pela possibilidade de escolha. Acompanhemos a Autora, no entanto, nessa escolha; coloquemos então a questão: se o sistema jurídico-político vem antes, por que ele não tem o alcance da autoridade hobbesiana? Não seria antes o metro, a medida do liberalismo que a limita e a condiciona? E, se é assim, não é esse metro que a versão politizante de Hume arrisca perder?

Eu concluirei voltando ao tema da democracia. Limongi retoma essa chave geral na Conclusão, quando volta a falar dos três modelos de democracia - no caso humeano, como *forma da sociedade*. A sociedade humeana seria uma sociedade em disputa, cujo Estado estaria aberto a ela. Certamente, isso traz Hume para o centro do debate contemporâneo - mas ele também estaria no centro do debate se, como tem me parecido, o vemos como um dos clássicos do “liberalismo econômico”, cujo metro, portanto, se imporá à política. Creio que o leitor humeano não se surpreenderá ao ver interpretações tão diversas desse clássico essencial: Hume é um desses autores que mais provoca interpretações divergentes. No caso aqui em tela, talvez o ponto essencial se jogue em torno ao papel daquela sociedade pré-governo, ou do processo de gênese da sociedade. O *Tratado da Natureza Humana* é um livro do jovem Hume, de 1739-40, e é nele que esse processo é apresentado. Já a *História da Inglaterra* e os diversos ensaios dedicados ao comércio, ao contrato original, à política são mais tardios (décadas de 40 e 50, sobretudo), e são eles que Limongi privilegia. Se é assim, que papel conceder àquela teoria da gênese da sociedade? Das duas, uma: *ou bem* a perspectiva de Limongi seria - digo “seria”, pois isso não é diretamente discutido - a de que Hume maduro aborda antes a sociedade ela mesma do que sua gênese, mais as relações que nela se encontra do que elabora sua teoria. O *Tratado* ocupava-se ainda de uma teoria. Mas isso então supõe colocar entre parênteses aquele modelo que partia do “simples” e buscava por suas “associações”, que partia do “indivíduo” e da “divisão do trabalho” e fazia operar ali aquelas ligações espontâneas - quer dizer, nem puramente naturais, nem deliberadas. *Ou bem* esse modelo deve ser *reinterpretado* em nova chave e teríamos então novas alternativas: Carlos Alberto de Moura, por exemplo, nos mostra que o princípio da “diferença” (e a correlata “separabilidade”) não tem nada de “empírico” (jamais alguém encontrou um “simples” na natureza), ele é antes a “metafísica” humeana, a chave de sua crítica da razão clássica - e, no caso em tela, talvez (é o que me parece, finalmente), a chave de sua crítica do “mercantilismo”, em prol de uma *sociedade comercial*; Limongi teria que apostar em outra direção, compreendendo o “simples” e suas associações nem como método empírico, nem como “metafísica”, e de algum modo apartado da “política”. Como se vê, a política de Hume também implica uma posição sobre sua “metafísica”.

Enfim, esse é um debate enorme que esse livro polêmico e tão sugestivo deixa entrever - e o leitor pode estar certo: esse é apenas um deles.