

## **A PROPEDEÚTICA DO BEM E DO MAL E AS ORIENTAÇÕES MODERNAS NA GÉNESE DA MODERNIDADE**

Manuel AFONSO COSTA  
*University Of Macau, Faculty of Law*  
manafcost@sapo.pt

### RESUMEN:

El texto tendrá que ser desarrollado a expensas de una idea nuclear y es que la cuestión del bien y del mal, habitualmente disfrazada bajo la cuestión del placer y del dolor, es determinante en cuanto fundación estructural de la propedéutica moral para la orientación ideológica de lo que yo describiría como los cimientos arqueológicos modernos de la modernidad, que son sin duda las diversas tendencias de la moderna ley natural. La mayor o menor incidencia de una tutela religiosa moral e incluso de una soteriología escatológica están intrínsecamente ligadas a la forma en que se plantea el problema del bien y del mal. De ambas surge la posibilidad de una radical, profunda y amplia secularización a través de la cual se proyecta una modernidad de la autonomía y de la emancipación intelectualmente revolucionaria o, por el contrario, una modernidad vacilante, como tendencia a la heteronomía y que sigue siendo rehén de los antiguos dispositivos de la premodernidad, o que los supera de manera incompleta y perversa. Tarde o temprano esta incompletud se convierte en el lugar de la crítica de la modernidad, o incluso de la nostalgia por viejas estructuras incompletamente superadas.

### PALABRAS CLAVE:

Bien. Mal. Placer. Dolor. Modernidad. Iusnaturalismo. Teología.

### ABSTRACT

The text will have to be developed at the expense of a nuclear idea and that is that the question of good and evil, however disguised in the question of pleasure and pain is determinant while structural framework of the propaedeutic moral to the ideological guidance of what I would describe as the modern archaeological foundations of modernity that are the various trends of the proto modern natural law. The higher or lower incidence of a moral religious custody and even of an

eschatological soteriology appears to me intrinsically linked to how raises the problem of good and evil. From both stems the possibility of a radical secularism, broad and deep through which is possible foresee a modernity of emancipatory autonomy and intellectually revolutionary, or on the contrary a modernity faltering and kneed, tendentiously heteronomous, and that remains hostage to old devices or that surpasses them in an incomplete and perverse manner. Sooner or later this incompleteness became the place of criticism of modernity or even of nostalgia for the old structures incompletely overcome.

KEYWORDS:

Good. Evil. Pleasure. Pain. Modernity. Iusnaturalism. Theology.

## 1. AS DICOTOMIAS ESTRUTURAIS PRÉ-MODERNAS

Para que esta digressão por alguns textos fundadores da Modernidade, através de uma propedêutica do problema do Bem e do Mal possa tornar-se eficaz interessa desde já determinar os pontos através dos quais se pode constituir a bifurcação ideológica das duas grandes famílias da tradição filosófica ocidental: A Tradição Intelectualista e a Tradição Voluntarista. Há pelo menos um autor contemporâneo que compreendeu bem que as grandes clivagens da cultura moderna passavam por aí: Michel Villey, em *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*.

A obra de Hannah Arendt (Hannah Arendt, *La vie de l'esprit - The Life of the Mind*) também me interessa particularmente sobretudo porque o segundo volume da sua obra é todo dedicado ao problema da Vontade centrado, em particular, na figura de Santo Agostinho, que é de facto o filósofo fundador da posição voluntarista na filosofia ocidental, depois dos balbucios, de São Paulo, ainda que geniais, na Epístola aos Romanos.

Mas a obra de Michel Villey interessa-me mais ainda uma vez que se desenvolve no âmbito da tradição jurídica europeia e eu tenho para mim que é no domínio do pensamento jusnaturalista moderno, e nos seus precursores, que os primeiros alicerces da Modernidade foram lançados. Quando acabamos de ler Villey fica para nós muito claro a evolução paralela ao longo de toda a história da filosofia de duas grandes genealogias intelectuais, a família intelectualista e a família voluntarista e o modo como essas posições contaminaram decisivamente a reflexão jurídica, desde a antiguidade, mas sobretudo a partir da querela entre realistas e nominalistas, ou seja entre a escolástica aristotélico-tomista e a escolástica franciscana, que é onde arqueologicamente começa a urdir-se o advento do Jusnaturalismo Moderno. E se não em todos os casos pelo menos na maior

parte é possível estabelecer uma relação muito clara, e sempre coerente, entre a posição filosófica de fundo e a perspectiva sectorial relacionada com a questão do prazer e da dor, ou seja com a questão substantiva do Bem e do Mal. E na maior parte dos casos esta questão aparece como propedêutica, condicionando desde a raiz todas as posições subsequentes, como espero provar.

Em Villey é muito clara a oposição estrutural entre a tradição filosófica intelectualista sobre o problema do Bem e do Mal e concomitantemente sobre o problema da justiça que é indissociável da figura de S. Tomás de Aquino e que retoma a orientação do direito que vem de Aristóteles, de Cícero e do direito romano e que se subsume na dupla asserção de que o justo em geral é indissociável do universo das virtudes (das aretai) e de que o justo em particular consiste em atribuir a cada um a sua parte: *ius suum cuique tribuendi* que está conforme ao que de forma lapidar aparece no Digesto: *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* [a justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o que é seu], (D., I,1,1,10,1).

A concepção tradicional intelectualista cuja matriz se encontra no dispositivo ontognoseológico socrático-platónico de que o ser só é ser na condição estrutural e constitutiva de ser para o bem e que se desenvolve num sentido mais prático e ético através de Aristóteles, em particular na Ética a Nicómaco, e em Cícero que foi superiormente acolhido no plano da jurisprudência pelo Direito Romano; sofrerá o seu primeiro golpe, rude e incisivo, com Santo Agostinho.

As malhas voluntaristas do pensamento do Bispo de Hipona, visam aprisionar a questão da justiça no seio da teologia. É esse o maior subsídio de Villey, ao perceber que a teologia cristã procurou absorver o direito na versão totalitária da lei que o voluntarismo teológico agostiniano promoveu e desenvolveu. O positivismo jurídico encontra aqui, depois das geniais intuições paulinas, o seu momento teórico por excelência. A ambiguidade estrutural da Lei que tanto pode explicitar a sua dimensão mundana, como a sua dimensão de torah bíblica ou mandamento, autoriza este movimento de reabsorção do direito na Lei e através desta a sua reabsorção na Moral e finalmente por essa via na Teologia e na Religião.

Em minha opinião este processo só não foi possível porque não era possível, tendo em conta que o processo de secularização global estava em marcha, não sucumbiu e ganhou fôlego desde logo com as Causas Segundas de S. Tomás de Aquino e depois, mais tarde, com a Escolástica Peninsular, sobretudo com Vitoria, Bañez, Vasquez e De Soto, e mesmo com Suarez, pois apesar de voluntarista na sua génese, combinou elementos intelectualistas e manteve explicitamente alguma fidelidade relativamente ao pensamento de S. Tomás. Porque a verdade é que a maior parte dos autores ibéricos do século XVI acolheram preferencialmente S. Tomás e desenvolveram o direito na direcção de uma logicização que diminuía a dimensão legalista estrita. Sabe-se hoje, que através da Escolástica Peninsular se abriu caminho para Grócio e para o jusracionalismo moderno. Há que reconhecer que a par da influência aristotélica e tomista se tornou incontornável também a influência deci-

siva da perspectiva estóica que propendia para um individualismo axiológico com vocação cientifizante. E não deixa de ser curioso que no horizonte da Modernidade tenham acabado por se fundir orientações adversas, embora nas suas versões menos radicais. Estou a pensar sobretudo no voluntarista Duns Scotto que situando-se mais próximo de Santo Anselmo que de Santo Agostinho, acabou por viabilizar o papel do livre arbítrio distante do Servo arbítrio radical que viria a culminar mais tarde na obra de Lutero e Calvino. Ambas as orientações, a intelectualista e a voluntarista continham elementos e possibilidades hostis ao espírito da Modernidade o que significa que a Modernidade não podia ser o fruto de nenhuma delas considerada separadamente. É um erro grosseiro imaginar a Modernidade como mera linha de evolução de uma das tradições em consideração. E o que será desafiante é tentar descobrir o fio de Ariadne que liga a Modernidade às posições intelectuais anteriores, sem exceção e sem preconceito e não cair na tentação de ver apenas a influência de uma das genealogias em causa. Sabe-se como Foucault, por exemplo quase anulou a importância da tradição intelectualista e humanista do Renascimento no advento da Filosofia das Luzes e como a posição kantiana ia em sentido contrário. Em contrapartida Ernst Cassirer antes de François Châtelet tentou vislumbrar na convergência entre o empirismo e a razão, a natureza própria de uma cultura que romperia decisivamente com a cultura de Antigo Regime. Na minha modéstia opinião o problema das Luzes e correlativamente da Modernidade não será esclarecido à luz das oposições tradicionais, triunfantes na História da Filosofia, quer dizer Racionalismo versus Empirismo ou empiro-sensismo, ou ainda Razão versus Sentimento mas antes a partir da dicotomia, intelectualismo versus voluntarismo através de uma oposição estrutural de outra ordem: Autonomia versus Heteronomia, sendo que esta em profundidade encontra a sua fundamentação mais sólida e mais legítima na questão moral propedêutica do Bem e do Mal.

Voltando momentaneamente ao tema do intelectualismo versus voluntarismo, ainda sem o recurso às suas propedêuticas, recordem-se as limitações estruturais de ambas relativamente à revolução que os séculos XVII e XVIII empreenderam. A posição intelectualista de Aristóteles e de São Tomás radicada na ideia da interconvertibilidade do bem com o ser (*ens bonum convertuntur*), por um lado e na ideia do aristotélico *zoon politikon* com os seus *affectus societatis*; implementava dois vícios insustentáveis e duas antinomias relativamente às Luzes e à Modernidade:

— Por um lado uma desvalorização da liberdade fruto do triunfo de uma forma de determinismo metafísico, conforme acentua e bem Jean Rohmer, na sua obra de 1939, *La finalité morale chez les théologiens. De Saint Augustin à Duns Scot.*

— Por outro lado a desvalorização do indivíduo, fruto de uma concepção orgânica ou holista da sociabilidade e da justiça<sup>1</sup>. O voluntarismo, por outro lado, percebe

<sup>1</sup> A posição realista relativamente à questão dos universais que constitui a base teórica da Metáfora do Corpo articula bem a ideia de ordem cósmica socrático-platónica, com a ideia

o logro desta posição e inverte a lógica da proeminência, centrando-a no primado do indivíduo, isto é da essência individual, e da possibilidade do livre arbítrio, mas em contrapartida anula esta possibilidade revolucionária uma vez que a arbitrariedade onipotente do voluntarismo teológico com o artifício arbitrário do legislador supremo, que é o legislador por antonomásia, coloca o primado da 'Lei' que tem de estar primeiro que tudo o resto. Onde antes aparecia o instinto, o apetite social, aparece agora a vontade do legislador. Em boa verdade os próprio deveres, direitos e escolhas etc. vêm depois. É a lei que delimita positivamente os universos do Bem e do Mal, como se há-de ver. Mas para que a Lei venha primeiro é necessário que ela possa neutralizar as duas bases estruturais do essencialismo intelectualista a saber: a interconvertibilidade do bem com o ser, o *ens bonum convertuntur*, a que me referi e que desde a ontologia socrático-platónica fez caminho até ao século XVIII através da patrística e da escolástica e claro a concepção que promovia a existência de essências reais e eternas, pelo que se negam os universais na perspectiva realista, uma vez que todas as coisas dependem para a sua existência e para se valorizar da vontade contingente de Deus. Ora, o grande problema é que por essa via o voluntarismo é profundamente hostil ao intuicionismo moral e a qualquer possibilidade gnoseológica de acesso ao domínio ético, moral ou dos valores. Sem essa possibilidade o espírito de autonomia e de livre e soberana autodeterminação axiológica sucumbe; e com ele o sentido de liberdade e coragem do *Sapere Aude* fica letra morta.

Em resumo o intelectualismo fere o individualismo moderno e o voluntarismo legal fere a autonomia desse mesmo indivíduo moderno. O individualismo moderno precisa da liberdade mas também da autonomia. O conceito de Sujeito encontra-se neste cruzamento da liberdade com o indivíduo e com a autonomia. O Sujeito difere do indivíduo tout court porque oblitera nele o conceito de independência consagrando no seu lugar a autonomia<sup>2</sup>. E se é verdade que o determinismo metafísico da tradição intelectualista não serve ao projecto da liberdade (a escolástica franciscana faz mais pela liberdade que a escolástica tomista); não é menos verdade que o voluntarismo positivista do primado da Lei não serve ao projecto autonomista que se é verdade que culmina em Kant, está já amplamente desenhado em S. Tomás, na Escolástica Peninsular, e sobretudo no Neoplatonismo de Cambridge, em particular, na obra de Ralph Cudworth.

---

de finalidade aristotélica e ambas com a ideia da sociabilidade ingénita das criaturas. Na famosa polémica entre realistas e nominalistas, que domina o pensamento escolástico, o que os realistas querem sublinhar é que da essência das coisas faz parte a sua natureza dialógica e gregária. O que significa que não há indivíduos isolados e socialmente abstractos mas antes, pais, filhos, professores, alunos, intelectuais, assalariados, comerciantes, proprietários, mulheres, marginais, mendigos etc. Todos, através das suas atribuições, se articulam com todos consagrando a totalidade do Corpo como unidade substancial, da qual os indivíduos são apenas parte. (Segui de perto Viley, 1975 e Hespanha, 1997)

<sup>2</sup> Cf. Alain Renaut e Luc Ferry.

Todos, com excepção de Cudworth confluíram para a segunda fase da obra de Grócio, no *De jure belli ac pacis* e ajudaram a consagrar o célebre aforismo da autonomia e da secularização moderna, o Prolegomena 11: «*Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*»<sup>3</sup> (O que temos vindo a dizer que tem um grau de validade, mesmo se devemos admitir que; o que não pode ser concedido sem extrema maldade; a de que não há Deus, ou que os assuntos dos homens já não lhe interessam)<sup>4</sup>.

Enfim, é uma forma possível, entre outras, de traduzir este prolegómeno célebre, que possui antecedentes formalizados de forma muito próxima e que no essencial constitui uma acerba apostrofe contra o voluntarismo e a favor da autonomia intelectual e volitiva do agente ao mesmo tempo que vai no sentido de uma inequívoca tendência secularizante; bastante radical, para a época, diga-se em abono da verdade.

## 2. A REFLEXÃO SOBRE O BEM E O MAL E A MODERNIDADE

Haverá uma relação de causa e efeito entre a propedêutica moral subordinada ao tema do Bem e do Mal e por inerência ao problema do prazer e da dor, e as substanciais posições éticas, jurídicas e de filosofia social e política nos pensadores que designarei por protomodernos? Penso inequivocamente que sim.

É isso que passo a expor.

É bom e adequado começar por Grócio, por várias ordens de factores, antes do mais porque ele é cronologicamente o primeiro jusnaturalista moderno, segundo porque no seio da sua obra nós entrevemos as duas tendências do jusnaturalismo moderno, a voluntarista e a intelectualista ou racional, terceiro porque ambas se oferecem num estado exemplar. Enquanto no *De Jure Praedae* produzido entre 1604 e 1605, quando Hugo Grócio tinha apenas vinte e um anos, o autor desen-

---

<sup>3</sup> O «*etiamsi daremus*» tudo leva a crer reproduz o mesmo princípio que já se encontrava na Escolástica Peninsular. Em Suarez, *De legibus*, II, 6; também e Gregório de Rimini. Ou seja, em toda uma longa genealogia intelectualista e realista.

<sup>4</sup> Alguns autores, e justamente em particular Michel Villey, exploram esta célebre elocução, o *etiamsi daremus*, na perspectiva de um reforço dos fundamentos que aproximam Grócio de uma vincada influência estoíca. É verdade que Marco Aurélio na Meditação VI. 44 afirma: «Si les Dieux ne s'occupaient pas de nous, ce qu'on ne peut croire sans impiété... pourquoi ne délibérerais-je pas en moi-même? Car c'est à moi de délibérer sur ce qui me convient. Et ce qui convient à chacun est ce qui correspond à sa constitution naturelle... Or ma nature est d'être raisonnable et sociable», cf. P. Dognin [La justice de Dieu et le droit naturel], in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1965: 73. A semelhança entre as duas fórmulas é espantosa. É claro que esta aproximação é possível e lógica pelos motivos que eu próprio refiro acima.

volve uma posição acentuadamente voluntarista, mais tarde no *De Jure Belli ac Paci* escrito ao que parece em 1625, mas apenas publicado em 1668, segundo alguns autores<sup>5</sup>, Hugo Grócio inflecte estranhamente para uma posição intelectualista estrita. Tudo leva a crer que terá sido particularmente sensível ao ambiente intelectual da chamada Segunda Escolástica, ou Escolástica Peninsular em particular ao *De Legibus* (Coimbra, 1612) de Francisco Suarez.

No *De Jure Belli ac Paci* torna-se muito evidente que «o que é justo ou errado depende da natureza das coisas (e o que é conveniente em si) e não por força de um decreto de Deus»<sup>6</sup>. Toda a concepção de Grotius a partir desta obra, rompe com o *De Jure Pradae*<sup>7</sup> e sobre o problema do Bem e do Mal mergulha no mais transparente internalismo imanentista: o sentido normativo ou explicativo da recidância moral (e o seu oposto), em particular no que concerne à obrigatoriedade da norma do justo ou errado depende, fundamentalmente, de ser uma injunção manifestando a vontade de Deus que o justo seja feito (como obrigação) e o mal evitado (como obrigação) ainda que eles sejam, respectivamente, devidos e proibidos mesmo que (etiamsi daremus) não existam tais directrizes de Deus. Ou seja, nas palavras de Grócio, as noções de Bem e de Mal, de Justo e Injusto possuem uma racionalidade intrínseca que as subtrai ao arbítrio de Deus. Deus deve acreditar no homem com a constituição que lhe quis dar. O Bem e o Mal possuem uma substância e essa é a de ser racional e cognoscível. Estamos muito longe do apotegma de Guilherme de Occam quando afirma: «Mallum actum malum esse nisi quatenus a Deo prohibitum, et qui non possit fieri bonus, si a Deo praecipiat; et e converso»<sup>8</sup>.

O que eu pretendo que fique muito claro é que o humanismo racionalista inaugurado na protomodernidade por Grócio, conquanto que já esteja anunciado na Escolástica Peninsular, na sua subtileza, significa que a normatividade ético-jurídica é uma verdade eterna e necessária que não tem necessidade de encontrar a sua justificação na experiência mas no Homem que sendo aquilo que Deus quis que ele fosse poderá caminhar além das suas próprias limitações sem afrontar

---

<sup>5</sup> Eu tenho para mim que o texto foi publicado em Paris em 1625 e desde essa época bem conhecido.

<sup>6</sup> E. B. F. Midgley, «Grotius doctrine of secularized and minimized natural law» in Paul Elek, *The Natural Law Tradition*, London, 1975, pp. 137-146.

<sup>7</sup> No *De Jure Praedae*, ainda Grócio dizia: «Quod Deus se velle significavit, id jus est», («What God has shown to be his will, that is the law»), ou seja, O que Deus revela de si é que é a justiça).

<sup>8</sup> Retirado de Ralph Cudworth: *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, edited by Sarah Hutton. Cambridge: CUP, 1996. Esta obra contém *A Treatise on Freewill*, mas a citação foi retirada do *Treatise Concerning...*: «that there is no act evil but as it is prohibited by God, and which cannot be made good if it be commanded by God. And so on the other hand as to good», Nenhum acto é da ordem do Mal se não for proibido por Deus, e só é bom na condição de ser por Deus ordenado, e portanto o mesmo se passa com o Bem, inversamente.

Deus. Isso radica por outro lado na ideia nuclear de que o Bem e o Mal existem imanentes à natureza humana, possuem uma essência racional e são acessíveis ao Logos. E portanto não são um capricho arbitrário e quiçá irracional da divindade. Antes de se tornarem leis, as leis (normas) começam por ser uma produção intelectual conforme contudo ao direito natural, daí que a ordem do conhecimento seja da ordem do ser, pelo que a percepção do direito natural se torna uma verdadeira celebração do logos. Nesta medida, o direito natural é a *ordo ordinans* (a razão ordenadora).

Convenhamos que está aberto um caminho e que este caminho irá ter inúmeros seguidores.

Mas vamos agora dar um salto na direcção oposta e mostrar a lógica da posição voluntarista num autor tão emblemático quanto Grócio. Grócio está para o humanismo intelectualista acentuadamente optimista ontologicamente falando como Hobbes está para o pessimismo voluntarista. O mais interessante é que a inversão ontológica acontece como consequência de uma verdadeira revolução copernicana ao nível da questão nuclear do Bem e do Mal. Mas o mais interessante ainda, e só se chega aí percorrendo a obra de Hobbes com os critérios de uma hermenêutica da suspeita, é que Hobbes apesar do seu voluntarismo pessimista de base coloca a sua propedêutica ao serviço de uma posição epistémica iniludivelmente racionalista, ainda que de uma razão prática e instrumental.

### 3. VOLUNTARISMO E RAZÃO PRÁTICA

Como vamos ver, em todo o positivismo voluntarista e particularmente em Hobbes, onde a revolução copernicana ao nível da moral moderna se inaugura, o Bem e o Mal dependem originalmente das leis positivas, e apenas, sejam elas divinas ou humanas. Antes disso não faz sentido falar do Bem ou do Mal. Para Hobbes não há fundamento para a moralidade. O homem não é um ser moral, nem pelo sentimento nem pela razão. O suporte, ou seja a ideia estrutural portanto da posição de Hobbes é de que não existe nada de substancial nas ideias de Bem e de Mal, ou seja, como viu muito bem Shaftesbury, de que «all actions are naturally indifferent; that they have no note or character of good or ill in themselves; but are distinguished by mere fashion, law, or arbitrary decree»<sup>9</sup>. Charles Taylor prefere chamar-lhe externalismo ou «extrinsic theory», geradora de indiferentismo moral, de um positivismo descarnado da lei moral, que ofendia todos os que acreditavam numa natureza moral do homem, que tinha as suas raízes longínquas, tanto em Platão, quanto em Aristóteles como ainda na tradição estóica, que tanta importância teve no direito através do direito romano.

---

<sup>9</sup> Shaftesbury [*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*], in 1989: 253.



Antes de tudo importa saber que Hobbes considera que primeiro há aquilo que se deseja e aquilo de que se sente aversão. E a definição do Bem e do Mal vem em função deste tipo de comportamento volitivo. É bom aquilo que se deseja e é mau aquilo que se evita<sup>10</sup>. E para que não haja dúvidas, interessa acentuar que as noções são ainda relativas no que diz respeito aos próprios agentes, isto apesar de que o quadro traçado relativamente à problemática do Bem e do Mal já era de per si absolutamente relativista. Mas ao mudarem os agentes muda aquilo que se pode considerar bom ou mau, uma vez que mudam os desejos. A acentuação desta orientação idiossincrática visa ao mesmo tempo enfatizar o carácter único do indivíduo, esvaziando assim, acintosamente, a possibilidade de uma natureza humana comum o que remeteria para a velha metafísica das essências estáveis, eternas e imutáveis<sup>11</sup>.

Em resumo os homens procuram o que os remunera e evitam aquilo que lhes é desagradável, porque aquilo de que sentem desejo é o que lhes agrada e aquilo de que sentem aversão é o que lhes provoca desgosto ou mesmo medo. Em suma Hobbes é um neo-epicurista consequente e sério. Apesar de colocar Hobbes como alternativa a Grócio, a verdade é que ele não serve os meus designios. De facto a sua propedêutica é puramente instrumental, mas não está ao serviço da promoção da heteronomia, bem pelo contrário, ela está, mas não cabe aqui demonstrá-lo, ao serviço da opção racional e utilitária pelo pacto social. O Externalismo voluntarista de Hobbes assenta num laicismo humanista e racional e em larga medida promove o sentido da autonomia, mas enquanto que a autonomia em Grócio converge com a natureza social do homem, em Hobbes, essa autonomia, sendo divergente da sociabilidade imanente, é ainda mais autónoma pois leva racionalmente o agente contra todas as aparências, no termo de um *practical reasoning*, a uma decisão contranatura mas socialmente conveniente e adequada.

#### 4. O TRIUNFO DA HETERONOMIA EM LOCKE

É, curiosamente em Locke que vamos encontrar o que nos interessa pois apesar da importância liberal que se lhe reconhece tenho para mim que a sua obra guarda residualmente os elementos de heteronomia e conservadorismo que se opõem ao sentido da modernidade plenamente emancipadora e secularizada que

---

<sup>10</sup> «But whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire; that is it, which he for his part calleth Good: And the object of his Hate, and Aversion, Evil; And of his Contempt, Vile and Inconsiderable», cf. Thomas Hobbes [*Leviathan*, VI, §7], in Flathman 1997: 32.

<sup>11</sup> «For these words of Good, Evill, and Contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: There being nothing simply and absolutely so; nor any common Rule of Good and Evil, to be taken from the nature of the objects themselves», cf. Thomas Hobbes [*Leviathan*, VI, §7], in Flathman 1997: 32.

aqui proponho. Se me atrevi a considerar Hobbes apesar da sua concepção extrínseca do Bem e do Mal um humanista radical não seria capaz de o propor relativamente a Locke. Apesar da dívida de Locke relativamente a Hobbes, ser explícita, tal como viu Leo Strauss<sup>12</sup>. De facto o empiro-naturalismo de Locke é da mesma família epistémica que o empiro-naturalismo hobbesiano, sendo que a posição de Hobbes é sempre menos ambígua e a separação entre o seu voluntarismo meramente teológico e a racionalidade da sua construção política ser absolutamente nítida e evidente. Em Hobbes sente-se sempre que o voluntarismo teológico é coisa para a Igreja ver e em boa verdade não tem relação com o seu sistema de pensamento, racional, empírico e claramente laico e secularizado. São duas instâncias que quase não se tocam. Em Locke não é bem assim e o seu hiperaugustinismo, denunciado por Taylor, por Schneewind, por Haakonssen e por muitos outros, não deixa margem para dúvidas e eu penso que terá contaminado explicitamente o seu pensamento ético-jurídico<sup>13</sup>.

Ora, é na propedêutica moral sobre a questão do Bem e do Mal que reside o problema e em particular no papel pragmático que essa propedêutica desempenha na economia global soteriológica lockeana.

Eu, por mim, considero Locke um voluntarista e por via disso, quer dizer da posição extrínseca que toma relativamente ao fundamento da obrigação, um externalista. Desde o fundamento moral relativamente ao Bem e ao Mal que é definido a partir da questão do prazer e da dor até à ameaça consequente de *rewards and punishments* que se percebe que se realiza em Locke o clássico enlace entre o empirismo (sensista), o puritanismo (agostiniano) e o voluntarismo (positivista) e é claro que este dispositivo não contempla a autonomia humanista como objectivo central, nem podia contemplar, seja feita justiça<sup>14</sup>.

Mas o que perturba a tranquilidade do paradigma é que Locke, à semelhança de Hobbes, logra uma inesperada margem de manobra para a intervenção autónoma dos homens. E consegue mesmo numa área tão sensível quanto a área ético-moral e ético-jurídica a assunção de uma posição internalista e autónoma. É

<sup>12</sup> «The period between Hooker and Locke had witnessed the emergence of modern natural science, of nonteleological natural science, and therewith the destruction of the basis of traditional natural right. The man who was the first to draw the consequences for natural right from this momentous change was Thomas Hobbes», in Strauss 1965: 165. E que influenciou, muito em particular, Locke, acrescentou Strauss.

<sup>13</sup> «The Lockean (orthodox christianity) has Puritan roots, which means its background is in a hyper-Augustinian theology». Exprime-se no homem uma espécie de «naturalistic transposition of the doctrine of original sin». Mas muito mais importante é o facto de que «he shares with the Puritans theological voluntarism. God's law is what he decides it is, and God's law determines the good», in 1989: 248.

<sup>14</sup> Só em pensamentos menores, como é o caso do pensamento da maior parte dos autores portugueses do século XVIII, é que é possível encontrar combinados elementos ideológicos que são completamente contraditórios entre si e portanto incompatíveis.

como se o autor separasse radicalmente as duas esferas: a da fundamentação, que é externalista e mesmo transcendente e a da gestão dos recursos a partir de uma base pré-estabelecida. E essa é orientada pela razão, pelo poder da suspensão do juízo e da accção e pressupõe uma *practical reasoning agency*, no interior da qual todas as motivações, todos os cálculos e todos os processos são de natureza racional, prática e prudencial e em momento nenhum têm em conta senão aquilo que é o melhor para o agente na urdidura do seu bem e da sua felicidade. É como se o agente tomasse o freio nos dentes e a partir de um determinado momento não tivesse contas a dar a não ser a si mesmo. Então estaríamos na presença de um processo puramente secular e autónomo<sup>15</sup>. Darwall considera justamente por causa disso Locke um autonomista internalista de autodeterminação na linha de um neoplatónico como Cudworth<sup>16</sup>. Darwall abstrai-se do externalismo de fundo e do

---

<sup>15</sup> Como se irá ver esta autonomia é mais aparente do que real. Pode quando muito falar-se de uma semi-autonomia e mesmo essa na perspectiva de que ocorre homologicamente, quer dizer num mundo duplicado. Por um lado os homens exercem autonomamente a capacidade de reflectir sobre aquilo que lhes interessa, mas isso ocorre no seio de uma crença mais abrangente, de que estamos sob as leis de Deus e de que lhes devemos obediência. Porque em última análise a lei de Deus é «the only touchstone of moral rectitude», in Locke 1995: 280 [1690]. Ou como Locke disse logo na introdução: «Hence naturally flows the great variety of opinions concerning moral rules which are to be found amongst men, according to the different sorts of happiness they have a prospect of, or propose to themselves; which could not be if practical principles were innate, and imprinted in our minds immediately by the hand of God. I grant the existence of God is so many ways manifest, and the obedience we owe him so congruous to the light of reason, that a great part of mankind give testimony to the law of nature; but yet I think it must be allowed that several moral rules may receive from mankind a very general approbation, without either knowing or admitting the true ground of morality; which can only be the will and law of a God, who sees men in the dark, has in his hand rewards and punishments, and power enough to call to account the proudest offender», in Locke 1995: 29 [1690].

<sup>16</sup> Mesmo assim Darwall cuida-se de não exorbitar na terminologia, uma vez que guarda para autores como Shaftesbury, por exemplo, a dimensão da auto-regulação e do autogoverno. Ora só há autonomia completa se o agente tiver dentro de si não apenas os instrumentos para se autodeterminar em função de premissas e pressupostos que já o enformam, mas se, muito mais radicalmente, for ele o depositário de todos os instrumentos de ponderação e decisão. Para Locke a moralidade obriga-nos porque é prescrita com autoridade, a partir de um ser superior, exterior ao eu. (...) Mas muito mais claramente que em Locke ou Cudworth, autores como, Shaftesbury conceberam a autodeterminação como auto-regulação e autogoverno. E Shaftesbury limita-se a inaugurar uma tradição que culminará no intuícionismo moral da razão ou do senso que já analisámos detalhadamente noutra lugar. (...) Em Shaftesbury o governo moral é autogoverno. A autoridade existe mas permanece no interior do agente. Assim ele interioriza a normatividade ao interiorizar a autoridade. Fundamental: Só se o agente observa as suas melhores autoprescrições como sendo autoritárias e obrigatórias, e actua de acordo com elas, a actividade autodeterminada é possível. Autodeterminação, para se conformar com as exigências da autonomia, requer autogoverno. E este requer que o agente seja predominantemente movido, e a sua conduta determinada, por uma concepção normativa que ele aceita. Pode-se chamar a isto uma *normativa teoria da vontade*, cf. Darwall 1995: 205, 206.

externalismo ao nível da obrigação para valorizar essencialmente o plano da motivação e ainda mais o plano da decisão racional prática.

O ponto de partida no pensamento de Locke é tal como em Hobbes a problemática do Bem e do Mal por um lado, do prazer e da dor por outro lado. Mas o que estabelece o nexó entre as duas instâncias são dois conceitos absolutamente nucleares: *happiness* e *uneasiness*. (felicidade e desconforto ou insatisfação).

Antes de passar para o ponto que articula os vários planos do problema interessa deixar já bem claro que a posição de Locke é epicurista no plano da fundamentação do problema do Bem e do Mal e sensista no plano gnoseológico em convergência, de resto, com o seu epicurismo de base. Quer isto dizer que os homens recebem através da sensação, e só da reflexão depois, as ideias de prazer e de dor, e que são estas ideias que determinam as ideias de Bem e de Mal, o que significa, desde logo que o homem não as possui nem possui nenhum órgão intelectual ou sensível capaz de as criar ou produzir ou captar directamente a partir de essências à margem da experiência sensitiva em contacto com o mundo:

«Things then are good or evil only in reference to pleasure and pain. That we call “good”, which is apt to cause or increase pleasure, or diminish pain, in us; or else to procure or preserve us the possession of any other good, or absence of any evil. And, on the contrary, we name that “evil”, which is apt to produce or increase any pain, or diminish any pleasure, in us; or else to procure us any evil, or deprive us of any good»<sup>17</sup>.

Neste ponto, A posição não difere muito da posição de Hobbes. Em boa verdade não difere nada se se tiver em conta que imediatamente a seguir Locke tratará de dizer que as paixões que são movidas pelo Bem e pelo Mal, são de facto movidas pelo prazer e pela dor. Se se identificarem as paixões em Locke com o desejo em Hobbes, chega-se à conclusão que a fórmula é a mesma, isto é o homem chama bem àquilo que deseja e chama mal àquilo de que sente aversão, porque é óbvio que deseja o Bem e sente aversão pelo Mal, mas sempre em última instância porque identifica o Bem com o prazer e o Mal com a dor. E de resto, no amplo campo das paixões inventariado por Locke, logo se percebe que é o desejo que é responsável pela *uneasiness*, quer dizer pelo sentimento de insatisfação e descon-

---

É neste ponto que Shaftesbury mais se aproxima de Kant uma vez que esta vontade racional de Shaftesbury permite defender a ideia já kantiana de que a moralidade obriga porque uma vontade racional livre age debaixo de uma ideia de lei que no entanto o agente ele próprio produziu. Ele é lei para si mesmo. Tudo o que tenho tentado dizer no sentido de que se perceba a minha ideia de autonomia está muito bem resumida nesta última proposição: No quadro da autonomia o agente produz a lei e depois torna-se a lei para si mesmo, porque se submete à lei que ele próprio produziu. Por isso venho considerando o pacto como o instrumento social que exprime na realidade a natureza teórica da autonomia.

<sup>17</sup> Locke 1995: 160 [1690].

forto. Ora é a insatisfação do desejo que determina a vontade, sendo que é o Bem, o Maior Bem, que determina justamente essa insatisfação.

Já disse que intuo uma autonomia mais aparente do que real, embora eventualmente possante no plano do *practical reasoning*, ou, se se preferir, no sentido de uma *practical agency*. Interessa percorrer os textos onde Locke mais evidencia o sentido da autonomia, nomeadamente o Livro I e o Livro IV do *Ensaio sobre o entendimento humano* e a *Carta sobre a tolerância*. O resultado é decepcionante. Locke explora sobretudo a autonomia relativamente aos outros, estimulando cada homem a deixar-se guiar pelo seu próprio juízo, pondo obviamente termo aos ídolos, às ideias feitas, etc., e de resto tudo isso em articulação, mormente, com a dimensão exclusivamente prática da acção, quer dizer no sentido do reforço da capacidade raciocinante implícita na suspensão dos desejos, uma vez que essa suspensão é intencionalmente a abertura de um tempo de ponderação, de cálculo, de *reasoning*, enfim. E finalmente tudo isso ocorre no contexto de um reforço do culto de uma racionalidade anti-inatista. E pouco mais do que isso.

Mantenho que no mesmo capítulo em que sobre o poder se explicitam e promovem os poderes próprios do homem, se faz também o diagnóstico das suas limitações profundas e assim se lançam os caboucos de uma filosofia que lança as bases da morte da autonomia. Uma morte anunciada. Anunciada porque em minha opinião ela estava já subentendida na definição do Bem e do Mal a partir do prazer e da dor. É que enquanto em Hobbes essa articulação visava o conceito humanista do medo e da rejeição da morte violenta, motor pragmático da ideia de Pacto Social como um mal menor, em Locke esta propedêutica visa uma ideia de submissão ontológica ao universo das remunerações e das penas (Rewards and Punishments). Esta aparente pequena nuance faz toda a diferença e a verdade é que amarra Locke às tenazes da heteronomia, anti-moderna, anti-humanista e anti-ilustrada.

E a verdade é que aí está agora finalmente a articulação completa assim como a enumeração de todas as partes do sistema:

«Good and evil, as hath been shown (book ii, cha. xx, sect. 2, and chap. XXI, sect. 42), are nothing but pleasure or pain, or that which occasions or procures pleasure or pain to us. Moral good and evil, then, is only the conformity or disagreement of our voluntary actions to some law, whereby good and evil is drawn on us from the will and power of the lawmaker; which good and evil, pleasure or pain, attending our observance or breach of the law, by the decree of the law-maker, is that we call “reward” and “punishment”»<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Locke 1995: 279 [1690].

E o sentido encontra-se no facto de que o que os *rewards and punishments* prometem é justamente prazer e dor. O enlace está assim feito entre a dimensão imanente, terrena, da procura da felicidade e a lógica transcendente, uma vez que em última análise a lei é a lei de Deus<sup>19</sup>, e os castigos e remunerações são divinos também. Tudo o resto é o resultado de uma homologia.

O parágrafo sessenta é o momento de viragem. E pela primeira vez neste capítulo sobre o poder, coloca-se a possibilidade da necessidade de Deus. Repare-se que se está em sede não teológica. O cap. XXI tinha tudo para ser o lugar do triunfo do humanismo autonomista em Locke. As dificuldades apressaram as coisas. Vale a pena sublinhar:

«Change but a man's view of these things; let him see that virtue and religion are necessary to his happiness; let him look into the future state of bliss or misery, and see their God the righteous Judge ready to «render to every man according to his deeds; to them who by patient continuance in well doing seek for glory, and honour, and immortality, eternal life; but unto every soul that doth evil, indignation and wrath, tribulation and anguish»; to him, I say, who hath a prospect of the different state of perfect happiness or misery that attends all men after this life, depending on their behaviour here, the measures of good and evil that govern his choice are mightily changed. For, since nothing of pleasure and pain in this life can bear any proportion to endless happiness or exquisite misery of an immortal soul hereafter, actions in his power will have their preference, not according to the transient pleasure or pain that accompanies or follows them here, but as they serve to secure that perfect durable happiness hereafter»<sup>20</sup>.

Não está longe o dispositivo das remunerações e das penas. No parágrafo setenta chama-se a atenção para isso tal como de resto no texto que citei, mas os argumentos são ténues e fazem ainda apelo da capacidade racional dos agentes. O dispositivo repressivo, a *pastoral* do medo associada ao voluntarismo teológico e jurídico completo virá mais tarde.

---

<sup>19</sup> É o que diz por exemplo Stephen Darwall: «Locke makes clear in a variety of places that he takes relation to God's law, and hence to His superior authority, to be necessary not just for moral obligation, but for morality to exist in any fashion at all», in Darwall 1995: 35. E acrescenta que a racionalidade de que os homens são dotados tem um sabor pragmático no sentido pensa que a única forma pela qual Deus pode fazer as suas exigências é através do facto de proporcionar aos agentes motivos racionais para lhes obedecer. Os agentes obedecem assim sempre a Deus, quer quando obedecem às leis, quer quando seguem as etapas do seu *practical reasoning*.

<sup>20</sup> Locke 1995: 192 [1690].

## 5. O MOMENTO ESPINOSISTA

Interessa-me trazer agora aqui a posição espinosista pois ela serve-me de caução à minha defesa de Hobbes. É que sendo Espinosa um autor puramente intelectualista está em muitos pontos em estreita consonância com Hobbes, mas curiosamente jamais com Locke.

### 5.1. A problemática do Bem e do Mal

Apesar da confessada influência de Hobbes, Espinosa, inflectiu numa direção diferente ao valorizar a capacidade humana para o auxílio mútuo, salientando que os homens procuram melhor a felicidade e a utilidade social quando actuam como uma mente e um corpo comum, até porque para os homens nada é mais importante que os outros homens (*homini nihil homine utilius*). Mas este corpo e mente comuns não têm já nada de escolástico na medida em que isto é expressão de vontade deliberada pela perspectiva de que o homem pode ser um Deus para o homem (*hominem homini Deum esse*) quando opta pela vida social em comum. Por tudo isto a felicidade pública é um bem inestimável para Espinosa.

Mas, em contrapartida, segue Hobbes, tanto no que diz respeito à existência de um estado de natureza anterior ao estado civil, como relativamente à formação deste estado civil a partir da ideia de Pacto, Pacto este instituído pela razão. E também, tal como em Hobbes, concebe que o estado político, decretado pelo Pacto, visa a segurança e a superação da miséria. Estamos portanto na presença de um Pacto ditado pelo sentido da utilidade que resulta do exercício da racionalidade, própria da natureza humana. Enquanto para Hobbes a decisão, sendo racional, limita a natural apetência humana para a guerra de todos contra todos, em Espinosa a passagem ao estado de Contrato Social visa o aprofundamento da tendência social e sobretudo o aprofundamento da racionalidade, que é sempre a melhor faculdade humana. Convergente, porém, com Hobbes está a ênfase colocada no estado absolutista, para onde devem os cidadãos transferir o poder que lhes estava atribuído. O estado deve ainda assim agir segundo os ditames da razão.

Também na questão do Bem e do Mal, Espinosa (e também aqui pela mesma base epicurista) segue de perto Hobbes. Ele diz por exemplo que «Par bien, j'entends ici tout genre de joie, et (...) principalement ce qui satisfait un désir, quel qu'il soit ; par mal, d'autre part, tout genre de tristesse, et principalement ce qui fruste un désir. (...) nous ne désirons nulle chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne, mais au contraire, que nous appelons bon ce que nous désirons ; et conséquemment ce que nous avons en aversion, nous l'appelons mauvais»<sup>21</sup>. É

---

<sup>21</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 182. A revolução copernicana é evidente.

claro que pelo facto de seguir a posição hobbesiana mesmo na sua versão mais radical –aquela que configura uma verdadeira inversão copernicana relativamente às posições substancialistas acerca do Bem e do Mal– Espinosa vai ser conduzido a um relativismo integral. E é o que o filósofo diz no *Tratado sobre a reforma do entendimento*:

«o bem e o mal só se dizem de maneira negativa, a tal ponto que uma e a mesma coisa se pode dizer boa e má, segundo os diferentes aspectos (por que é encarada); assim como perfeita e imperfeita. Com efeito, nenhuma coisa, considerada na sua natureza, se pode dizer perfeita ou imperfeita, principalmente quando soubermos que tudo o que se faz se faz segundo a ordem eterna e as leis certas da natureza»<sup>22</sup>.

Mais do que relativismo, o vitalismo larvar na obra de Espinosa correria o risco de se transformar em puro amoralismo. Uma vez que a natureza é tudo e que na natureza o Bem e o Mal não fazem sentido<sup>23</sup>, Espinosa desliza para uma posição moral proto-Nietzscheana do ser *Para além do bem e do mal*, que Deleuze evidenciou<sup>24</sup>. Porque ao romper com a substancialidade do Mal, mesmo negativa, Espinosa rompe também, pelo menos no plano teórico, com a substancialidade do Bem. O seu realismo naturalista impede teoricamente a possibilidade do Bem e do Mal. Deus é toda a natureza, e não há outro Deus que não a Natureza, *Deus sive natura*, e esta não contempla juízos de valor, a realidade não é axiológica. Onde não há contingência, não há livre-arbítrio da vontade e onde não há liberdade de escolha não há propriamente responsabilidade<sup>25</sup>.

A super-evidência impositiva da natureza e da realidade impedem qualquer forma de moralidade. Moralizamos porque não conhecemos a verdade, perdidos, como estamos, na cadeia infinita das causas e das consequências. O nosso conhecimento é sempre mutilado, incompleto portanto, e dessa incompletude e insuficiência nascem a perturbação e a confusão judicativa. Moralizar é esbracejar num oceano de intempéries casuísticas<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Bento Espinosa [*Tratado sobre a reforma do entendimento*], in Koyré 1984 : 27 e 28 [1677].

<sup>23</sup> «Par réalité et perfection, j'entends la même chose», cf. Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 68.

<sup>24</sup> Deleuze 1967 :45.

<sup>25</sup> «Dans la Nature des choses, il n'est rien donné de contingent ; mais toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à produire un effet d'une certaine façon», in Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 47. «La volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire», in Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 49. «Il n'y a dans l'esprit aucune volonté absolue ou libre ; mais l'esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui est aussi déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini», in Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 125.

<sup>26</sup> «(...) qu'un homme fort considère en premier lieu que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine, et que par suite tout ce qu'il pense être importun et mauvais, et en outre



## 5.2. A necessidade do Pacto Social como consequência

Pelo relativismo moral, pelo carácter necessário dos acontecimentos que, sonogados da sua contingência, impedem o exercício de uma liberdade de escolha que confere responsabilidade moral, antevê-se a possibilidade de que Espinosa, bom grado o seu intelectualismo ético-eudemonístico, resvale para posições positivistas no plano ético-jurídico. É o que acontece quando Espinosa reconhece que só no estado de sociedade, no estado político que nasce com a emergência do estado, é que, através das suas leis, se determina de uma forma positiva o que é bom e o que é mau. De facto no estado de natureza:

«il n'est rien donné qui soit bon ou mauvais du consentement de tous, puisque chacun qui est dans cet état naturel pourvoit seulement à son utilité, et décide, d'après sa propre disposition et en tant qu'il a seulement son utilité pour règle, de ce qui est bon ou de ce qui est mauvais, et n'est tenu par aucune loi d'obéir à personne, sinon à lui seul»<sup>27</sup>.

Há um direito natural que se confunde aqui com o domínio dos direitos hobbesianos, e que corresponde aos direitos subjectivos, no sentido de *rights*, mas este direito é de algum modo um anti-direito, uma vez que segundo o direito soberano da natureza «chacun fait ce qui suit de la nécessité de sa nature, et par conséquent, (...) chacun juge de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, et pourvoit à son utilité d'après sa disposition»<sup>28</sup>. É isto que não é um direito, no sentido normativo do termo. É claro que mesmo neste reino propenso à anarquia, se cada homem vivesse segundo os ditames de uma racionalidade prática, as fronteiras dos interesses recíprocos poderiam ser sabiamente mantidas, mas os interesses inflamados por sentimentos e paixões conduzem os homens ao conflito, porque eles próprios se tornam inconstantes e volúveis e, atormentados pelas paixões que deles se apoderam, tornam-se naturalmente antagónicos. Enfim, com pressupostos idênticos embora estruturados de forma distinta, Espinosa é conduzido à perspectiva do perigo inevitável da dissensão fratricida entre os homens. A inevitabilidade do contrato decorre do facto de que os homens precisam do acordo mútuo<sup>29</sup>. Se os homens seguissem a razão facilmente compreenderiam que o homem deve ser um Deus para o homem, mas tal não acontece no estado de natureza em que, na maior parte dos casos, a razão é obnubilada pelas paixões. Então, para que os

---

tout ce qui lui paraît immoral, horrible, injuste et honteux, naît de ce qu'il conçoit les choses elles-mêmes de façon trouble, tronquée et confuse», in Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 310.

<sup>27</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 274.

<sup>28</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 273.

<sup>29</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 268.

homens «puissent vivre dans la concorde et se venir en aide, il est nécessaire qu'ils renoncent à leur droit naturel et s'assurent réciproquement qu'ils ne feront rien qui puisse porter dommage à autrui»<sup>30</sup>. A instituição social e política institui a cidadania e agora sim um direito no sentido jurídico do termo, uma vez que institui deveres e obrigações. Tal como em todas as construções positivistas é enfatizado o papel dos castigos. Através da lei geral implícita que subsume a ideia de «pacto de sujeição» pode estabelecer-se então a Sociedade, «pourvu qu'elle revendique pour elle-même le droit que chacun a de se venger et de juger du bon et du mauvais, et qu'elle ait par conséquent le pouvoir de prescrire une commune manière de vivre, de faire des lois et de les garantir, non pas par la Raison qui ne peut réprimer les sentiments, mais par des menaces»<sup>31</sup>.

Espinosa é juiz de si próprio e não deixa de reconhecer que esta fundamentação do justo e do injusto é determinada pela lei e é por isso de natureza externalista a sua fundamentação jurídica, no plano das obrigações. Como ele diz: «la faute et le mérite sont des notions extrinsèques, et non des attributs qui expliquent la nature de l'esprit»<sup>32</sup>.

Mas eu não posso deixar de levar em linha de conta que a construção da sociedade é uma construção intrínseca, no sentido em que é determinada artificialmente pela vontade humana superiormente esclarecida pela razão prática e, de resto, neste plano, à semelhança de Hobbes, por exemplo. E o modelo político, isto é o modelo que resulta da assunção do Pacto Social, é talvez ainda mais lucidamente teorizado por Espinosa que por Hobbes. Por um lado porque Espinosa não precisou de dramatizar tanto o estado de natureza, segundo porque mostra de uma forma mais racional a vantagem da sociedade sobre o estado natural. Neste ponto, talvez porque os direitos (*rights*) não sejam assim tão importantes para Espinosa, como eram para Hobbes, apesar de o *conatus essendi* não ser menos vitalista que os direitos (*rights*) hobbesianos, o seu abandono é muito menos dramático. Dá-se mesmo uma inversão na lógica do poder quando Espinosa afirma que: «L'homme qui est conduit par la Raison est plus libre dans l'État où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui seul»<sup>33</sup>. Em Hobbes o abandono do estado de natureza é um sacrifício vantajoso que decorre do imenso perigo da morte violenta. Mas é um sacrifício. Mais do que uma sujeição. E é assim porque a antropologia hobbesiana é muito mais pessimista do que a antropologia espinosista. E tudo isso enfim se resume na diferença de ênfase que é colocada na expressão de que o homem é o lobo do homem. Ela é apodíctica em Hobbes. E é sobretudo assertórica em Espinosa. Em Espinosa o homem pode

<sup>30</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 274.

<sup>31</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 274.

<sup>32</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 274.

<sup>33</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 310.

tornar-se um lobo para o homem mas, potencialmente, esclarecido pela razão, o homem é um Deus para o homem.

É preferível terminar este breve excuroso pelo pensamento espinosista dentro do seu próprio discurso, já que aquilo que vou transcrever mostra simultaneamente a fundamentação profunda do Pacto deixando vislumbrar o humanismo e o sentido da autonomia que estão implícitos na sua obra. Como aí se verá não há constangimento, nem nostalgia. Há sujeição. Sujeição no sentido em que todos os Pactos são de sujeição, uma vez que transformam o indivíduo em sujeito<sup>34</sup>, embora seja exemplar o sentimento de liberdade que se respira nesta sujeição. A determinação é livre, voluntária e conforme ao interesse do sujeito. É nisto que eu faço radicar a autonomia. A determinação voluntária e livre do sujeito que se dá a si mesmo as normas sabendo de antemão que a elas se deve sujeitar<sup>35</sup>.

«L'homme qui est conduit par la Raison n'est pas conduit par la crainte à obéir (selon la proposition 63) ; mais en tant qu'il s'efforce de conserver son être d'après le commandement de la Raison, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 66) en tant qu'il s'efforce de vivre librement, il désire observer la règle de la vie et de l'utilité communes (selon la proposition 37), et conséquemment (comme nous l'avons montré dans le scolie 2 de la proposition 37) vivre selon le décret commun de l'État. Donc l'homme qui est conduit par la Raison désire, pour vivre plus librement, observer les droits communs de l'État. C.Q.F.D.»<sup>36</sup>.

#### Exemplarmente no caminho de Kant.

<sup>34</sup> Mas o sujeito é também o subjectum social.

<sup>35</sup> Utilizei o vocábulo «sujeito» duas vezes na proposição propositadamente. A autonomia pressupõe o sujeito. A sujeição pressupõe a autonomia. Espinosa nesta parte da sua *Ética* é já proto-kantiano.

<sup>36</sup> Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 310. Nesta altura Espinosa opta por uma noção de liberdade, como confessa a seguir, que contém já os gérmens de uma liberdade virtuosa. Espinosa joga por vezes com este sentido latino de *virtus*, no sentido de poder, ou reversivamente jogando com uma ideia de poder que não é mero poder natural em bruto, mas poder já iluminado pela razão e assim poder virtuoso. No escólio da proposição 59 da terceira parte, ele estabelece a dicotomia estratégica de uma força de alma, que é simultaneamente firmeza e generosidade. A generosidade não destrói a firmeza. Aí diz: «Car par Fermeté, j'entends le Désir par lequel chacun, d'après le seul commandement de la Raison. Et par Générosité, j'entends le Désir par lequel chacun, d'après le seul commandement de la Raison, s'efforce d'aider les autres hommes et de se les attacher par l'amitié. Aussi ces actions qui se proposent la seule utilité de l'agent, je les rapporte à la Fermeté, et celles qui se proposent aussi l'utilité d'autrui, je les apporte à la Générosité. La Tempérance donc, la Sobriété et la Présence d'esprit dans les dangers, etc. sont des espèces de la Fermeté, tandis que la Modestie, la Clémence, etc. sont des espèces de la Générosité», cf. Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 206. É que se os homens fossem todos homens fortes, segundo o modelo espinosista, quer dizer, superiormente orientados pela razão e assim plenamente dotados de firmeza e generosidade, todas as paixões e todos os sentimentos espúrios seriam destruídos donde decorreria que «l'homme fort n'a personne en haine, n'a de colère, d'envie et d'indignation contre personne, ne méprise

## BIBLIOGRAFIA

### Cudworth

HUTTON, Sarah (ed.)

1996 *Cudworth: A treatise concerning eternal and immutable morality, with a treatise of freewill*, Cambridge: Cambridge University Press.

### Espinosa

GUÉRINOT, A.

1993 *L'éthique de Espinosa*, Paris: Ivrea. [1677].

KOYRÉ, Alexandre

1984, *Espinosa : Traité de la réforme de l'entendement*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. [1677].

HENRY, Michel

1944-46 «Le bonheur chez Espinosa», in *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, (Nouvelle série, fasc. 37, Janeiro-Março 1944 et fasc. 41, Janeiro- Março 1946), Lille.

### Grócio

1995 «On the law of war and peace», in *Schneewind, J. B. (ed.) Moral philosophy from Montaigne to Kant* (2 Vols.), Cambridge.

HAAKONSSSEN, Knud

1985 «Hugo Grotius and the history of political thought», in *Political Theory* (Vol. 13, n.º 2, pp. 239-265), Sage Publications.

1996 *Natural law and moral philosophy, from Grotius to the scottish enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.

### Hobbes

FLATHMAN, Richard e David Johnston (ed.)

1997 *Thomas Hobbes: Leviathan*, Londres: Norton. [1651].

GERT, Bernard (ed.)

1993 *Thomas Hobbes: Man and citizen, de homine and de cive*, Indianapolis: Hackett Publishing Company. [1650].

HOBBS, Thomas

1995 *De Cive: «Philosophical rudiments concerning government and society»*, in *Schneewind, J. B. (ed.) Moral philosophy from Montaigne to Kant* (2 Vols.), Cambridge. [1650].

TONNIES, Ferdinand (ed.)

1984 *Thomas Hobbes: The elements of law natural et politic*, Londres : Frank Cass. [1640].

---

personne, et ne manifeste le moindre orgueil», cf. Bento Espinosa [*Ética*], in Guérinot 1993: 310 e 311. E é nisso que consiste a verdadeira liberdade. E ela só ocorre em sociedade, porque só em sociedade se podem complementar generosidade e amizade. Porque só em sociedade se está completamente sob o império da razão.

**Locke**

HORWITZ, Robert, e outros autores (ed.)

1990 *John Locke: Questions concerning the law of nature*, Ithaca: Cornell University Press. [1664]

LOCKE, John

1986 *John Locke: The second treatise on civil government*, Nova Iorque: Prometheus Books. [1689]

1990 *John Locke: A letter concerning toleration*, Buffalo, Nova Iorque: Prometheus Books. [1689]

1995 *John Locke: Essay concerning human understanding*, Nova Iorque: Prometheus Books. [1690]

**Shaftesbury**

ROBERTSON, John M.

1964 *Shaftesbury: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Nova Iorque: Bobbs-Merrill Comany. [1711]

**Suarez**

1995 «On the Law and God the Lawgiver», in *Schneewind, J. B. (ed.) Moral Philosophy from Montaigne to Kant* (2 Vols.), Cambridge. [1612]

**Estudos**

CASSIRER, Ernst

1970 *The platonic renaissance in England*, Nova Iorque: Gordian Press.

DARWALL, Stephen

1995 *The british moralists and the internal 'ought' (1640-1740)*, Cambridge: Cambridge University Press.

HESPANHA, António Manuel

1997 *Panorama do pensamento jurídico-político europeu*, Lisboa: Europa-América.

RENAUT, Alain

1989 *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris: Éditions Gallimard.

ROHMER, Jean

1939 *La finalité morale chez les théologiens. De Saint Augustin à Duns Scot*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

SCHNEEWIND, J. B.

1998 *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

STRAUSS, Leo

1965 *Natural right and history*, Chicago: University of Chicago Press.

VILLEY, Michel

1968 *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, Paris: Les Éditions Montchrestien.