

# OS FUNDAMENTOS ESTRUTURAIS DA MODERNIDADE: SECULARIZAÇÃO E AUTONOMIA O MOMENTO ÉTICO-JURÍDICO GRÓCIO ENTRE INTELECTUALISMO E VOLUNTARISMO

Afonso Costa

*Professor Auxiliar em Tempo Parcial, Faculdade de Direito, Universidade de Macau*

## RESUMO

Apesar de a História das Ideias poder inventariar um conjunto de autores que no plano ético, moral e jurídico-político ajudam a compreender a complexa posição ideológica de Hugo Grócio, eu penso que a sua originalidade é inofismável. Deixemos de lado a ideia de que a Escolástica Peninsular, por um lado, e o Neoplatonismo de Cambridge, por outro, anunciam e preparam o caminho da posição grociana, pois a originalidade das posições do filósofo holandês é forjada no interior da sua própria obra. Seguindo o autor desde o *De Jure Praedae* até ao *De Jure Belli ac Pacis*, presente-se o parto da sua inovadora posição.

Tenho para mim que a especificidade da Modernidade se concretizou em torno de três aventuras intelectuais afinal interdependentes e afins: A aventura da SECULARIZAÇÃO, A aventura da AUTONOMIA e A aventura do INDIVIDUALISMO MODERNO, não pude deixar de estabelecer com a obra de Grócio o nexo de articulação possível com estes conceitos, precedendo este objectivo de uma pequena síntese-diagnóstico do que a Modernidade significa.

Embora eu tenha a *Ideia de Felicidade* na conta da grande “ideia pivot” das aspirações emancipadoras da Modernidade, não é fértil a exploração, no caso de Hugo Grócio, do seu conceito de Autonomia a partir da sua posição sobre a felicidade, uma vez que o autor não lhe dedica grande atenção.



*“Debalde pretende o homem fazer a sua felicidade sobre a terra, se ele não trabalha para o bem da sua espécie, e se desliga os interesses individuais, e presentes dos interesses da espécie e futuros”.  
[Vicente Pedro Nolasco da Cunha, Teleologia ou finalidade do homem. Poema físico-moral, p. IV].*

### **1. Introdução a uma problemática. O nó de articulação dos saberes protomodernos. Lançamento da pedra angular da modernidade**

O que tornou o tema do «Direito Natural» incontornável é que as premissas éticas sobre as quais repousa, associadas a uma propedêutica antropológica, que sempre lhe subjaz, impuseram a reflexão do Jusnaturalismo, no quadro do pensamento moderno, como uma espécie de rótula interdisciplinar. De facto, a reflexão jusnaturalista fez convergir uma reflexão sobre o ser físico, ético e jurídico, com inevitáveis implicações ontológicas e metafísicas. O Direito Natural desempenha, na protomodernidade, o papel de *pivot* para todas as reflexões éticas, morais, sociais e políticas.

E só posso reiterar o que Otto Gierke disse lapidariamente: “The intellectual force which finally dissolved the medieval view of the nature of human groups was the Law of Nature”<sup>1</sup>. Quer isto dizer que a grande força corrosiva do holismo

---

1 Gierke 1958: 35. A teoria política do Direito Natural assenta em dois pilares, essenciais e inseparáveis, a existência da sociedade (*societas civilis*) e a existência de um poder soberano (*summa potestas*, *majestas*, *summum imperio*, etc.). A função do poder é assegurar um fim comum. Na modernidade esse fim comum será a felicidade pública. É a ideia de soberania que se tornará dominante na concepção do estado moderno, até porque a ideia de sociedade é partilhada com outras formas de associação. “The word ‘sovereignty’ becomes something in the nature of a magic wand, which can conjure up the whole sense and content of the State’s general power. (...) From the quality of being the ‘supreme’ earthly authority [i.e. the quality of being simply the highest authority], there is deduced the whole of that absolute omnipotence [i.e. the quality of being the only authority, and therefore unlimited and all-powerful] which the modern State demands for itself”, in Gierke 1958: 41. Foi esta concepção monopolista do poder e da soberania do estado que destruiu progressivamente o papel dos outros «colégios» e «corpos». A história desta problemática evolutiva, através da análise das obras de autores como Bodin, Althusius, Suarez, entre muitos outros, encontra-se em Gierke 1958: 62-92 (Secção V do Cap. I). O essencial para mim é que a erosão progressiva dos «estados» remanescentes da cultura medieval e a sua substituição imparável pelo poder do estado, representou mais uma poderosa machadada no holismo medieval e antigo e a emergência de um poder criado artificialmente, logo secularizado, minando, também no plano político, a fundamentação heterónoma do poder de base metafísico-religiosa. Gierke salienta esta articulação quando sugere que “when the idea of a Social Contract was emphasised, and the sovereign State was directly based on the conclusion of a contract between individuals, the



medieval, ou se preferirmos da metáfora do corpo, foi o Direito Natural Moderno. Mas este autor acrescenta algo mais, e que é muito do meu agrado: “In opposition to positive jurisprudence, which still continued to show Conservative trend, the natural-law theory of the State was radical to the very core of its being”<sup>2</sup>.

O que este texto também quer dizer é que, muito simplesmente, não foram as correntes positivistas do pensamento jurídico quem conduziu o processo de secularização radical do direito e do estado. A alteração operada pressupõe uma artificialização global e radical do fenómeno social assim como da invenção das suas estruturas legais e políticas. A heteronomia que subsiste nas correntes positivo-voluntaristas é um elemento estranho à nova ordem. Por outro lado, o autor quer dizer outra coisa e essa também de radical importância: é só quando o homem, ao mesmo tempo que reconsidera o universo legal, coloca o problema do estado, ou seja do poder, é que está, de facto, a lançar as bases para uma radical secularização.

Antecipando-me a desenvolvimentos óbvios, atrevo-me a considerar que foram as ideias de Pacto e de Contrato, colocadas de uma forma totalmente artificial e laica, que introduziram o elemento dinâmico de desgaste relativamente a todos os organicismos e corporativismos anteriores. Pela primeira vez o problema do homem e das suas instituições é colocado à margem de qualquer vocação intrínseca (baseada numa natureza humana idealizada) que, curiosamente, por essa via, a tornava mais transcendente e muito menos imanente, e passa a ser colocado antes como resultado de uma decisão esclarecida e determinada pelas suas faculdades naturais, razão e vontade. O fim do holismo é o fim do último escoramento social em que a heteronomia metafísico-religiosa fixava ainda os alicerces da sua fundamentação. Quero eu dizer com isto que as estruturas terrenas ou mundanas, apesar da sua evidente agregação ao universo secular, mantinham um suporte transcendente e uma legitimação última, também transcendente, pela via da intrínseca sociabilidade, do apetite social, dos instintos naturais da solidariedade, da benevolência e da fraternidade, atribuídos facilmente a Deus através da sua criatura.

---

tendency became even more marked to relegate any corporate articulation of the State to the sphere of mere positive law”, in Gierke 1958: 64. Pelo contrário, todos os autores que, situando-se numa linha de orientação religiosa ou romântica, valorizam a organicidade das instituições, rejeitam a lógica artificial do estado moderno e portanto do Direito Natural moderno e não dispensam a lógica dos «corpos» e dos «estados» (ordens). “Any thinker who considers the historical sequence of development which runs through familia, collegium, corpus, universitas, civitas and imperium, and who refuses to believe that a commonwealth can permanently exist sine caritate et amicitiae, will never approve the views of those who treat all corporate articulation of the State as something that may be dispensed with”, in Gierke 1958: 65.

2 Gierke 1958: 35.



Em última instância, era a metáfora do *logos spermatikos* que fundamentava a participação divina nas criaturas. O Direito Natural Moderno vai, aos poucos, corroendo esta lógica filiativa. É compreensível que à medida que se for acentuando o carácter artificial das obras do homem ele se afasta de Deus, através de um caminho, no entanto ínvio, o caminho da desnaturalização.

A história das ideias faz-se sempre num campo minado, minado pelos conceitos que cada época escolheu para se fundamentar, e ainda pelos conceitos que os «partidos» em confronto escolheram para as suas próprias trincheiras. A desnaturalização só se tornou perigosa e mesmo deletéria para a fundamentação metafísico-religiosa porque a apologética cristã tinha escolhido o campo da naturalização para reorganizar a sua estratégia defensiva.

Deus é o criador da natureza, onde toda a sua infinita inteligência se manifesta na expressão da grandiosidade e perfeição da sua obra, e o homem é um elemento, entre muitos outros, nesta natureza cósmica e global; um elemento especial, é certo, mas um elemento. Deve o homem plasmar o seu direito e as suas instituições pelo modelo, divino por excelência, da Natureza. Quando o homem entra em rota de colisão com a Natureza, mostrando as múltiplas faces de uma outra natureza, a sua, e por essa via desata a construir formas de comportamento, formas de organização social e política de onde a Natureza desaparece, enquanto modelo de referência, então soa naturalmente o sinal de alarme.

Eu não penso que o Direito Natural Moderno tenha aparecido no horizonte da modernidade, vindo do nada, e que tenha começado de repente a causticar a tradição. Penso antes numa revolução global onde o Direito Natural desempenhou o papel de elemento mais activo<sup>3</sup>. Mas há uma razão de força para pensar

---

3 Silva Dias não nega a importância do jusnaturalismo moderno, mas coloca-o numa posição subsidiária relativamente aos domínios mais dinâmicos da modernidade. Para ele “Neuton e Locke foram os guias predilectos do século XVIII, mas não se pode dizer que tivessem monopolizado a direcção da cultura. Partilharam-na, de algum modo, com os jusnaturalistas do seu tempo. Simplesmente, o pensamento destes acusa o mesmo nexo geral do Iluminismo, sendo como ele anti-metafísico e anti-escolástico, racionalista, laicista e antropocêntrico”, in Silva Dias 1953: 190. Depois acrescenta que o jusnaturalismo foi preparado por Grócio e pela escola de Cambridge, citando Cassirer em seu abono. Ora, interessa proceder a uma curta redefinição dos factos intelectuais. O iluminismo de Neuton não é o mesmo de Locke. Eu até me inclino para o facto de que sendo Locke um autor importante no advento da modernidade não é um genuíno paladino do ideário das luzes. Se há um jusnaturalismo racionalista, há também um jusnaturalismo voluntarista e não racionalista. Se há um jusnaturalismo antropocêntrico há igualmente um jusnaturalismo teocêntrico. Finalmente, se há uma relação de conformidade entre o iluminismo e o jusnaturalismo a verdade é que não há nenhuma situação de continuidade entre o Neoplatonismo de Cambridge e Locke, por exemplo, ou entre o neoplatonismo de Cambridge e Pufendorf ou Hobbes, etc. As linhas de clivagem são outras e o estabelecimento de genealogias é outro também. Há mais incompatibilidade e oposição estrutural entre o Neoplatonismo de Cambridge e autores como Locke ou Pufendorf do que identificação ou proximidade. Mas entre



assim. É que eu penso que é a componente antropológica que no seio do Direito Natural Moderno começa o papel de desgaste e de erosão de uma ontologia tradicional para lentamente abrir caminho à erupção de uma nova ontologia. E porque é que eu penso assim? Pela razão muito simples de que todas as obras do jusnaturalismo moderno começam invariavelmente por uma antropologia e, em particular, por uma antropologia moral. Significa isto, portanto, duas coisas: que o edifício jusnaturalista assenta em duas propedêuticas, uma, a propedêutica antropológica que quer saber e portanto pergunta pela natureza do homem (quer saber qual a natureza da sociedade e portanto pergunta pela natureza do homem), e outra, a propedêutica antropológica ético-moral, que quer saber, face à natureza determinada, quais os caminhos e as orientações que os homens devem escolher, para se realizarem como homens, ou para serem felizes (bem sucedidos) e assim viabilizarem as potencialidades da sua própria natureza. E isto tanto à escala individual quanto à escala colectiva (sociedade, nação, humanidade, etc.).

Ora este trabalho de esburacamento das antropologias e das éticas tradicionais não ocorre sem mais na tradição jurídica moderna, ele começa de uma forma disseminada a ocorrer em todo o pensamento da protomodernidade até culminar no jusnaturalismo moderno de uma forma sistemática e aí já com consequências sociais e políticas. Mas os exercícios ainda um pouco diletantes, no sentido de não causativos e não pragmáticos, ocorrem por toda a tradição da modernidade. E se eu continuo, mesmo assim, inteiramente de acordo com a proposta de Gierke é porque, de facto, é no domínio do Direito que esta prática culmina e é aí que produz os efeitos mais consequentes.

Mas para não ficar numa posição de incoerência relativamente ao tema, aqui fica explicada, de forma sucinta, os motivos pelos quais preferi chamar a este universo de reflexão e análise, não restritivamente de domínio do Direito Natural ou simplesmente de domínio jurídico-político, e lhe preferi chamar ético-jurídico. Ou seja, porque é que o «ético» aparece numa posição de relevo e porque é que o «político» desapareceu. O «político» porque está sempre implícito na reflexão moderna do direito, o que todos sabemos, até porque é justamente esta injunção que faz a sua especificidade moderna<sup>4</sup>. A ênfase do ético-jurídico, porque

---

Neuton e o Neoplatonismo de Cambridge há muita familiaridade como se constata através da análise que faço do intuicionismo moral racionalista de Samuel Clarke, epígono do neoplatonismo e membro do Círculo de Neuton, as «Boyle lectures».

4 O que Otto Gierke diz por estas palavras: “The form of expression which the natural-law theory of the State assumed, and which was destined to control the course of future thought, was due to the intimate connection established, from 1570 onward, between legal philosophy and political theory. It is true that, at first, the State was only incidentally mentioned in the works which dealt with the Law of Nature. But the ecclesiastical writers on Natural Law, who generally belong to the Jesuit or the Dominican Order, are already (in the sixteenth century) constructing a system



só através da cópula com o universo moral ele contém as suas próprias bases propedêuticas e programáticas<sup>5</sup>.

E o que a frase de Gierke significa é que foram sobretudo Grócio, Cumberland, Burlamaqui, Wolf e outros autores, na linha de um jusnaturalismo de matriz racionalista e intelectualista e ainda em autores de orientação intermédia como Pufendorf e até, parcialmente, em autores acentuadamente voluntaristas como Hobbes ou Locke, quem logrou impor progressivamente a secularização e o fim gradual da heteronomia. O direito de orientação voluntarista fomentou sobretudo os chamados direitos subjectivos e um individualismo moderno onde embora não se tenha desenvolvido com igual intensidade, uma ideia de sujeito autónomo, até pelo seu externalismo ao nível das obrigações, se fomentou a corrupção do holismo tradicional, através da pulverização da ideia de bem comum e de sociedade baseada no instinto ou inclinação social. Mesmo na tradição voluntarista, a ideia de Pacto decorre, ainda assim, de uma racionalização prática dos motivos e das vantagens, e é essa racionalização que é radicalmente secularizante.

Quando se passa em revista o balbuciar das ideias ético-morais e jurídicas percebe-se que em nenhuma circunstância se encontra um pensamento totalmente moderno despojado de elementos arcaicos, relevem eles do teleologismo clássico e medieval ou, em contrapartida, de orientações de pensamento inovadoras mas ainda presas a fundamentações metafísico-religiosas constitutivamente heterónomas. Eu teria tido uma grande desilusão se esperasse encontrar um pensamento à nossa medida, espectadores que somos agora de uma realidade que tornou os balbucios setecentistas, ultrapassados, o que tornaria as suas hesitações incompreensíveis e as suas ousadias tão frustrantes. Se não se for para esses textos com expectativas exageradas e insensatas, poder-se-á perceber melhor o alcance de tão profunda mutação intelectual, quer no domínio do direito, quer no domínio ético-moral, assim como apreciar o peso relativo das *nuances* estratégicas.

Intencionalmente, ou não, as arremetidas contra o edifício tradicional foram deitando abaixo as ameaças, num trabalho de erosão que levou tempo e para o qual desempenharam papel insubstituível todas as arremetidas. Eu terei tendência a valorizar o que nessas investidas comporta uma revalorização dos elementos secularizantes, do incenso da razão, teórica ou prática, da promoção da autonomia, independentemente do *corpus ideológico* que as utiliza como armas e, finalmente, em que circunstâncias e ao abrigo de que estratégias elas são, quer dizer foram, utilizadas. Não há um *corpus eficiente*, não há uma estratégia

---

of political theory which is based entirely on the law of Reason”, in Gierke 1958: 36.

5 “Si hay un hilo conductor que mantiene unidos a los iusnaturalistas y permite captar una cierta unidad de inspiración en autores que difieren bajo otros muchos aspectos, es justamente la idea de que es posible una «verdadera» ciencia de la moral”, in Bobbio 1991: 78.



decisiva, o efeito global de erosão (arruinamento, desconstrução, desabamento, corrupção, desgaste, desmoronamento, etc.), deu-se a partir de avanços e recuos, corporizou-se nalguns pontos de obras que, em contrapartida, noutros pontos, mostravam uma estreita colaboração com o modelo que sobrevivia e, por vezes, um conformismo decepcionante. Não faz muito sentido voltar Hobbes contra Grócio, ou Pufendorf contra Wolf, ou Samuel Clarke e Thomas Reid contra Hutcheson, ou Cudworth e Shaftesbury contra Locke, ou até Cumberland contra Cuverwell e Burlamaqui contra Barbeyrac ou ainda Holbach e Helvécio contra Rousseau ou Voltaire, etc. Porque em todos estes autores e nas suas respectivas obras brilhou uma acendalha atirada contra a tradição.

Se o que seduz em Cumberland é, na sua oposição sistemática a Hobbes, o internalismo empírico -- naturalista em que se enquadra, isso não nos pode impedir de reconhecer que, globalmente, o pensamento de Cumberland está ainda minado por um organicismo de fundo e que, face a ele, o *Leviathan* de Hobbes é infinitamente mais moderno, mesmo se o externalismo voluntarista, em que se fundamenta a obrigação moral, seja um elemento de heteronomia que, em minha opinião, o empobrece.

Se seduz em Clarke, por exemplo, o papel relevante que a razão desempenha na construção do seu edifício moral e se, portanto, a sua clara filiação no intuicionismo moral, com base na razão, elucida sobre uma apetência secularizante, já o pouco interesse dado à razão prática e à autonomia do agente no plano dos motivos, colocando-o nesse plano no domínio do externalismo relativamente às motivações, poderia desiludir. E só não desilude porque esse externalismo é congénito com o próprio intuicionismo racional, devedor, nesse plano, à tradição intelectualista antiga e medieval, tradição essa, da qual decorre, com naturalidade, um inevitável determinismo metafísico, onde uma boa parte da autonomia prática fica diminuída. Mas, não se deve confundir este externalismo relacionado com a inexistência de um *practical reasoning* ao nível da motivação, com o externalismo que, em Locke, imputa a moralidade à positividade das leis com os concomitantes prémios e castigos de clara matriz puritana e, portanto, em última instância, na linha da tradição luterocalvinista. É que Locke é justamente um dos autores em que o internalismo autonomista ao nível da acção se encontra melhor definido. Parece paradoxal, mas não é. Ou se preferirmos, tudo isto decorre das contradições próprias de um movimento que enfrenta uma sólida tradição, com armas ideológicas distintas. Pensar que a Cultura moderna apareceria, formada, inteira e coerente, como Minerva saída da cabeça de Juno, releva mais de ingenuidade do que propriamente de má fé.

Mesmo assim, e correria o risco de um puro eclectismo argumentativo, eu penso que há uma linha de orientação que, embora desdobrada segundo um esquema multi-centrado e multi-vectorialmente orientado, se coaduna melhor com a tendência



daquilo a que se chama por conveniência e genericamente de *Aufklärung*.

E que consiste, no essencial, na revalorização:

- a. da razão, tanto teórica quanto prática «comme la suprême puissance de l’homme»<sup>6</sup>,
- b. do internalismo a todos os níveis: da motivação, da acção, e da fundamentação última da obrigação,
- c. da secularização,
- d. da autonomia, ou seja, da autonomia da razão, do sujeito e da vida moral, social e política,
- e. da emergência do indivíduo mas sobretudo do sujeito. Sujeito, quer dizer, *subjectum*, fundamento da norma mas também sujeição à norma. (O sujeito é o indivíduo que se submete voluntariamente à norma que ele próprio construiu),
- f. da recolocação da ideia de um progresso global e não de um progresso «comme une simple extension du savoir, comme un progressus in indefinitum», ou seja, de um progresso global contra um progresso quantitativo, simples somatório de progressos empíricos, dispersos, etc. Em síntese, de um progresso unitário «en dehors de toute fin particulière»,
- g. da recolocação do problema do recurso à autoridade ou à sua crítica, à verdade revelada ou à verdade construída, etc.
- h. enfim de um reforço da trajectória de afirmação do humanismo.

---

6 Pode parecer presunçoso, mas tenho como adquirido que todas as reinterpretações da *Aufklärung* centradas na crítica da razão, como é o caso das perspectivas da Escola de Frankfurt e de Michel Foucault, ambas já subsidiárias da leitura proposta pela metafísica heideggeriana, entre muitas outras, estão estruturalmente erradas, porque exacerbam o papel da razão, ou seja, justamente da faculdade que começou a perder influência logo nos alvares do Iluminismo. Assim o que diz Ana Cristina Araújo: “Theodor Adorno e Max Horkheimer (...) Na célebre obra *Dialektik der Aufklärung* (1947), os dois filósofos alemães interrogam-se sobre os efeitos demolidores do culto da razão. Em seu entender, o «desencantamento do mundo» provocado pela confiança cega na racionalidade do homem e pela sobredeterminação da ética à lógica totalitária do conhecimento teria conduzido à «auto-destruição da *Aufklärung*»”, (in Araújo 2003: 12), não me parece adequado à reinterpretação que proponho. A destruição da *Aufklärung* deve associar-se, pelo contrário, à perda de influência da razão, logo nos alvares da Filosofia das Luzes e, em particular, da razão teórica. A substituição de uma ideia de progresso, globalmente humanista, centrada na razão teórica emancipadora e fomentadora do sentido da autonomia, por uma ideia de progresso, meramente empiricista, – centrada no sentido estreito da utilidade e no pragmatismo material, ancorada, de resto, numa atitude éticamente e metafisicamente heterónoma, – é que deve ser responsabilizada pelo colapso precoce da aventura libertadora da *Aufklärung*.



## I. 2. Os fundamentos éticos e morais do pensamento jurídico-político moderno

O título oferece já uma possibilidade de reconversão de uma linha de orientação intelectual que afirmava, não há muito tempo, que a escola do Direito Natural Moderno tinha produzido uma verdadeira revolução copernicana no domínio da filosofia moral. Dentro deste tipo de enquadramento problemático, poder-se-ia falar assim de uma meta revolução copernicana. Mas vou deixar isso assim por enquanto. Não é fácil separar o jusnaturalismo das reflexões morais que lhe eram coevas e também não é possível isolar o pensamento moral do que entretanto se produzia no domínio jurídico.

Durante muito tempo ainda, desde Grócio a Kant, não se vislumbra qualquer separação entre a moral e o direito, pelo que o que aconteceu numa zona do «continente teórico», mais tarde ou mais cedo, estendeu-se ao «continente» no seu conjunto. Algumas vezes os elementos dinâmicos e revolucionários eclodiram primeiro na região da reflexão ético-moral, outras vezes foi no domínio do pensamento jusnaturalista que se produziram alterações que fizeram estremecer toda a realidade social, política e ético-normativa.

É verdade que o *De legibus* de Suarez e toda a grande produção da Escolástica Peninsular se antecipam relativamente a toda a tradição secularizante e moderna, mais concretamente proto-moderna, de autores como Descartes, Grócio e, em particular, dos *Cambridge Platonists*<sup>7</sup>.

Por outro lado, a relativa originalidade de Grócio, se bem que muito preso à tradição aristotélico-tomista, apresenta alguns elementos revolucionários e incontornáveis. Estes dois momentos, centrados na reflexão jurídico-política, justificam a ideia de uma revolução copernicana desencadeada na filosofia moral a partir destas obras inovadoras no domínio jurídico-político. Mas, antes de mais, essas obras não estão desligadas de uma reflexão ética e moral, bem pelo contrário, já que todas elas pressupõem uma antropologia moral como propedêutica. E, em segundo lugar, porque se vai tornando progressivamente impossível estabelecer critérios de prevalência ou anterioridade relativamente às alterações que se vão actualizando.

Eu considero que o sentido maior da revolução em marcha tem como

---

7 Interessa, ainda assim, ter presente, que a haver uma prioridade, ela vai no sentido dos jusnaturalismos modernos. Haakonssen sintetiza bem, para a tradição britânica a prevalência do ético-jurídico sobre a pura reflexão moral: “The French editions of Grotius and Pufendorf subsequently became the basis for English ones that had significant influence in the English speaking world, especially in Scotland. It was Barbeyrac more than anyone who streamlined the natural jurisprudential debate from Grotius onwards and delivered it to the eighteenth century as a coherently developing tradition, which was the most important modern school of moral thought”, in Haakonssen 1996: 58 e 59.

coordenadas três palavras-chave: secularização, humanismo e autonomia. Três e não cinco, onde deveria então incluir individualismo e sujeito, porque estas subentendem-se no humanismo. De resto, para mim, o individualismo moderno só o é se for o individualismo do sujeito e os termos de indivíduo e de sujeito só valem conceptualmente se forem enformados pela ideia de autonomia que os expressa e de humanismo que os incorpora.

De qualquer maneira, tenho para mim que só há humanismo porque há uma reflexão centrada no sujeito, sujeito individual autónomo, tão autónomo que pode restringir a sua liberdade, ou parte dela, em ordem à normatividade que, em exercício de pura liberdade inventou, isto é, construiu para si mesmo. Ora esta liberdade é o resultado de uma libertação e esta libertação ocorre no complexo ético-moral-metafísico-religioso. Por isso começarei por aí, pela saga da libertação das garras do externalismo metafísico-religioso, no quadro de uma reflexão ético-moral.

Num segundo momento irei aí de novo, embora sabendo que tudo pode ter começado nos domínios jurídicos e políticos e desde logo por causa da questão do poder e da organização civil, mas também para ver quais os efeitos, nessa área, da reflexão da revolução que se operou a montante, não a montante em termos temporais mas a montante em termos conceptuais.

Sabe-se como todas as ciências sociais se construíram a partir de um trabalho de limpeza, à semelhança do trabalho que se faz em sede de produção de minério, limpando a ganga, as escórias, para que se possa evidenciar o ouro em todo o seu esplendor. Ora, é natural que as escórias ético-metafísicas fossem superadas no interior do próprio pensamento moral. Quer dizer, antes de mais. Aí, por maioria de razão, a luta foi difícil, quase titânica, mas uma vez vencidas as resistências mais tenazes, o caminho ficaria seguramente muito mais limpo para o progresso nos domínios especificamente social, político e jurídico. É pelo menos essa a minha interpretação dos factos.

\*\*\*

Quando eu há pouco dizia, no início da minha reflexão, que o jusnaturalismo tinha desempenhado o papel de uma espécie de rótula interdisciplinar onde se articulavam outros saberes decisivos para a compreensão da protomodernidade, como as reflexões ético-morais, o pensamento político e até, acrescento agora, os desenvolvimentos da cultura crematística, eu não pretendia insinuar a ideia de que um continente formado funcionasse ou tivesse funcionado como poder de agregação centrípeta. Não houve, de facto, um desenvolvimento linear nem mesmo uma evolução imputável a causas muito bem definidas. Trata-se de um processo global através do qual paulatinamente a reflexão moral e a reflexão jurídica se apropriam das linhas de força orientadoras da modernidade. Neste

ambiente, a figura da interação é predominante. Assim percebemos que a passagem progressiva da transcendência para a imanência, ou seja do externalismo para o internalismo intuicionista promove a autonomia, mas o contrário também é verdadeiro. Uma abordagem racionalista da natureza humana desencadeia as forças do indivíduo e os requisitos para a assunção de uma filosofia do sujeito e do individualismo moderno onde aos poucos o eudemonismo triunfa sobre a ascese cristã, o utilitarismo sobre a neutralidade do bem, mas essa abordagem favorece o artificialismo construtivista da razão que se moverá nas águas de uma tendência universalista por um lado e na lógica artificial do Contrato, que em si mesmo olhará para o detalhe, para uma análise historicista que oscilará entre uma perspectiva abstracta da evolução e um relativismo que laiciza a dimensão escatológica até ao limiar do ateísmo. O poder racional é em ambas as direcções um poder de erosão e é a sua dimensão construtivista e artificial, aquela que mais erosão provoca, porque corrói o finalismo metafísico e a organicidade harmoniosa. Compreende-se que quando esta erosão sopra do lado do direito público colocando a uma luz nova a questão do poder ou da soberania, os resultados podem tornar-se globalmente arrasadores. Simplesmente esta erosão pressupõe, até porque já se realizou, uma nova noção de indivíduo e de sujeito. Para Gierke o fio condutor de todas as especulações no domínio do Direito Natural foi sempre do princípio ao fim o individualismo – um individualismo firmemente conduzido até às suas conclusões lógicas, quer dizer até à completa prioridade do indivíduo sobre o grupo<sup>8</sup>.

O Direito Natural Moderno aparece minado desde logo por uma contradição de fundo e insanável. A contradição entre a sociedade e a natureza. Antes da existência da sociedade, no chamado estado natural ou de natureza, o indivíduo não encontrava limitações aos seu poder. Um Direito Natural parte desta base reflexiva, a de que o seu suporte é a natureza, logo o indivíduo. Mas a organização social que há-de resultar do novo Contrato, que o jusnaturalismo moderno traz consigo, sendo portador de um individualismo de tipo novo, contém no seu ventre a ideia de limitação do poder do indivíduo.

As questões colocadas por Gierke possuem toda a pertinência: “Was it possible to conceive a system of law as having authority, unless it limited individual wills? And could individuals be limited and bound by a common law, unless they were at the same time united in a community?”<sup>9</sup>. Contradição insanável aparentemente. Enquanto não houver comunidade, não há limitação, mas também não há sistema legal. Para haver lei deve existir comunidade mas então o indivíduo perde o seu império. Como poderá continuar-se a chamar

---

8 Gierke 1958: 96.

9 Gierke 1958: 96.



Direito Natural a um direito que tem como condição *sine qua non* a falência da natureza e a sua substituição pela artificialidade. Como é que pode falar-se de natureza quando o seu núcleo por excelência, o indivíduo e o seu império, deu lugar a qualquer coisa que já é, não da natureza mas do espírito, quando já não é natural, mas construído, ou seja artificial.

E é em minha opinião por causa desta contradição que não faz sentido falar do progresso do individualismo, uma vez que qualquer individualismo moderno está contido na emergência do sujeito e este pressupõe o indivíduo e a autonomia mas também a aceitação da transferência de poderes e a aceitação portanto da emergência da Sociedade Civil (designação que eu prefiro a comunidade). A ideia de Pacto ou Contrato Social é a chave da resolução da contradição e é o conceito nuclear da protomodernidade, quer dum ponto de vista jurídico-normativo, quer de um ponto de vista ético-moral.

E é a altura de o dizer: se o «pacto de sujeição» mantém ainda uma forte componente natural, mas onde o estado, quer dizer o Príncipe, mantém os poderes descricionários do indivíduo, o pacto democrático, em contrapartida, simboliza a completa superação da contradição ao instituir uma estrutura que sendo totalmente artificial, potencia a liberdade do indivíduo.

Só no âmbito do estado democrático, moderNamente designado por estado de direito democrático, o homem vive em comunidade ao mesmo tempo que defende e promove as suas liberdades naturais. Mas a mutação ocorre com a passagem da figura do indivíduo para a figura do sujeito, que reduz o poder, para se dar a si próprio esses poderes, que em liberdade e no exercício da sua autonomia soberana constrói as normas, a positividade e a coerção, a norma e a obediência à norma, sendo que a obediência à norma não lhe é externa ou extrínseca, mas antes interna, decorrente da norma. Os homens dão-se a si mesmo uma liberdade condicionada sob a forma de uma norma. E é aí que reside numa só figura, autonomia e liberdade. E é também aí que se reúnem pela primeira vez na história humana a natureza e a sociedade, o poder subjectivo do indivíduo e a autonomia do sujeito. E é isso que Otto Gierke salienta muito bem, ao dizer que: “after the foundation of civil society, the authorities vested with the possession of sovereignty still continued to remain, in their sovereign capacity, in the same state of nature in which sovereign individuals were supposed to have been before”<sup>10</sup>.

Em última instância, pode-se dizer que isto se aplica às formas de soberania pré-moderna que culminam na forma de Pacto, que sendo já formalmente moderno, pela artificialidade, mantém como já vimos um pé na pré-modernidade pelos inusitados poderes do soberano equivalentes aos antigos poderes naturais do indivíduo; parecendo, como salienta Gierke, que os poderes naturais se

---

10 Gierke 1958: 96.



transferiram para a esfera do poder da comunidade.

Esta questão é talvez a que maior importância apresenta nas discussões propedêuticas no âmbito do Direito Natural Moderno. Afinal de contas saber qual o estado em que se encontrava a humanidade antes do triunfo da ideia de Pacto ou Contrato<sup>11</sup>. No estado de natureza? E em que consiste esse estado de natureza? É o Contrato ou Pacto que institui a vida social e civilizada? Ou pelo contrário é já a vida comunitária que pressente as vantagens da vida social enquadrada pela ideia de Contrato?

A posição, tanto de Hobbes quanto de Espinosa, de que o estado de natureza seria um estado de guerra de todos contra todos, é coerente com a ideia de que o estado de natureza coincidia com um individualismo sem limites e portanto de total prioridade do indivíduo sobre o grupo. A lei seria o poder do mais forte sobre o mais fraco. Simplesmente esta lei não é lei nenhuma.

Se o estado de natureza é um estado sem lei, como pode ter nascido a ideia de fundamentar a vida social na chamada lei natural. Essa lei já existia no estado de natureza? Então, se existia, ela teria que ter o poder de condicionar as vontades individuais, uma vez que só assim poderia ter autoridade. Mas se há lei ou leis com autoridade capaz de condicionar as vontades individuais – antes da implementação da vida social, com base no Contrato Social ou Pacto, – é porque existe já o esboço de uma vida em comunidade, pois só uma união em comunidade poderia limitar globalmente todos os indivíduos. Só uma lei comum. E uma lei comum pressupõe uma ideia de comunidade. É um círculo vicioso, não há comunidade sem lei que represente um constrangimento para as vontades individuais, e não há lei, quer dizer capacidade para legislar ou garantir a eficácia de uma lei, se não houver comunidade, porque mesmo que exista uma lei natural comum a todos os indivíduos só a ideia de comunidade pode garantir a capacidade coerciva dessa lei, sem a qual nada garante que a lei seja respeitada. “How could a system of law be possible among completely free and equal individuals”<sup>12</sup>.

Como facilmente se percebe a lei natural não tem capacidade coerciva, mas apenas possui a dimensão de uma espécie de imperativo moral ao qual corresponde um poder de obrigação interno. De facto, só as leis positivas acompanhadas de remunerações e sobretudo de castigos possuem um real poder de coerção. E se mesmo assim se reconhece à lei natural um poder de obrigação ele só pode ser externo. E é natural que os teóricos do Direito Natural fossem cair na armadilha do externalismo e na fundamentação transcendente da obrigação com os inevitáveis «rewards and punishments» que tanto irritavam os internalistas de todos os quadrantes.

---

11 Estou obviamente a referir-me não à consciência moderna da ideia de Contrato ou Pacto, mas a uma prática que inconscientemente pressupõe essas ideias «avant la lettre», digamos assim.

12 Gierke 1958: 97.

Mas a verdade é que, como aliás já referi, o facto de que os imperativos, na circunstância legais, residem não na vontade de Deus mas na racionalidade do seu ser, o que significa que Deus é invocado como o autor da razão que fundamenta as regras de tal lei, isso significa apenas que a fonte da obrigação continua a ser externa e apenas retrocede até ao fundamento absoluto, que é a racionalidade da lei, homóloga da racionalidade de Deus. Isto significa que a obrigação é coetânea da própria racionalidade da lei. A razão humana é obrigada intelectualmente uma vez que a razão é ela mesma obra de Deus. E assim, como diz Gierke, a obrigatoriedade da lei não fica empobrecida pelo facto de não se invocar a autoridade divina. A razão humana, não é menos digna nem menos forte se tivermos em conta o seu fundamento transcendente<sup>13</sup>.

Mas voltando atrás, só há lugar a uma orientação do Direito Natural Moderno que pode logicamente suportar a ideia de Contrato Social ou Pacto e a ideia de uma lei natural válida antes e depois desse Pacto, e é a ideia de que o estado de natureza já era um estado de sociabilidade, conquanto ainda não completamente social. Só nessa perspectiva é possível conceber uma transição para a Sociedade Civil moderna não como ruptura com o estado de lei natural uma vez que essa contradição inviabilizava a própria possibilidade da ruptura, mas a partir do desenvolvimento e reforço dos seus princípios. Ficava aberto o caminho para a teoria que defende que a criação da sociedade resulta da evolução da lei natural e ainda que toda e qualquer construção positiva do espírito, como as leis positivas, resultam informadas pela natureza própria do homem e, no caso, pela lei natural. Pessoalmente considero, contudo, que este esquema conceptual não anula o carácter inaugural e artificial, puramente ditado pela razão prática, do Contrato e do Pacto e portanto da Sociedade Civil. Essa artificialidade era melhor assegurada por Hobbes, por exemplo, a partir de uma ideia de ruptura e de uma pura instituição artificial, dada a inexistência de qualquer solução de continuidade entre o homem no estado de natureza e a vida social instituída pelo Contrato Social. O estado de natureza não continha sequer em germen a vida em sociedade. Só a razão artificial instituiu artificialmente a sociedade, significando que isso constitui uma espécie de descolagem radical do estado de natureza. Mas a solução hobbesiana tem pelo menos o problema de não saber resolver as contradições que inventaríei há pouco e ainda o problema de, não podendo radicar interNamente no homem a fonte da lei, invocar, tal como mais tarde Locke, o princípio externalista das remunerações e das penas. Desde o hedonismo sensista até ao externalismo dos castigos Hobbes tem como horizonte último da sua construção uma orientação metafísico-religiosa anti-humanista donde a liberdade e a autonomia deve ser expulsa. Ou então não, como veremos, e afinal a estrutura metafísico-religiosa repressiva é apenas uma

---

13 Gierke 1958: 99.



roupagem, que cobre um corpo humanista e até radicalmente humanista.

No quadro de todos os poderes transferidos ver-se-á aparecer uma particular atenção dada à questão da felicidade. E assim assistir-se-á à entrada na história da felicidade pública. O bem comum medieval, holístico e orgânico será substituído por uma ideia de bem centrado na ideia de felicidade dos indivíduos, ou seja dos membros da comunidade mas enquanto indivíduos. Não há nada de comum, nem de corporativo, na ideia de felicidade pública. Pelo menos não deveria haver.

A felicidade pública pressupõe a ideia de direito subjectivo do indivíduo mas acoplada à ideia de Pacto Social. A ideia de felicidade pública é assim uma espécie de felicidade dos indivíduos, enquanto Direito Natural e subjectivo, mas que o Estado deve garantir uma vez que isso é um dos muitos preços a pagar pela vigência do Contrato Social. Há uma transferência mas a figura é a mesma. A felicidade pública é da mesma família de conceitos da felicidade do indivíduo enquanto direito que herdou do estado de natureza.

Na teorização jusnaturalista ou ético-moral moderna, sempre que a felicidade não for entendida nestes termos está-se na presença inequivocamente de uma escória escolástica ou, no limite, da persistência ainda do holismo da cidade antiga. Se vislumbramos uma associação entre a felicidade e o bem, entre a felicidade e a perfeição, entre a felicidade e o sentido global de harmonia sabe-se que ainda não se está no *hall* da modernidade, mas antes ainda no quadro de presenças tardias e de qualquer maneira espúrias da cultura medieval ou antiga.

No quadro da modernidade a felicidade é um direito, não é uma finalidade, é um adereço mais ou menos hedonista e não um veículo para a perfeição ou para a realização da natureza humana, tal como teleologicamente é definida. Na modernidade a felicidade tenderá a tingir-se fortemente de elementos laicos, mundanos e terrenos, quando não, mesmo, de um hedonismo explicitamente materialista e até, no limite, ateu.

Antes de aprofundar a questão da relação entre a ideia de felicidade e este universo ideológico que designei por pensamento ético-jurídico da protomodernidade, interessa deixar clara uma questão essencial, a questão do fundamento último tanto da moralidade quanto da lei. É uma questão que vem sendo debatida desde sempre mas que ganhou uma acuidade muito particular na Idade Média através da sua ligação com a questão mais ampla e geral dos Universais.

Desde essa altura que a polémica entre os realistas e os nominalistas, que no nosso domínio se transmuta numa querela entre intelectualistas e voluntaristas, é uma polémica essencial pois imediatamente a partir dela se colocam, cada um no seu lugar, os adversários em oposição. Ela é uma querela que identifica, como nenhuma outra, as posições ideológicas, as mais gerais e as mais finas. Ela permite uma imediata separação das águas. E de tal modo assim foi e é que não faltaram na



história do pensamento moral, jurídico e político, esforços obstinados para encontrar uma posição de síntese, espécie de ponto arquimédico que resolvesse as tensões, como foi por exemplo o caso de Suarez ou de Pufendorf, já que essas tensões cavavam divisões sucessivas no seio do pensamento ocidental e, em particular, dentro da própria cultura cristã. Esforços, condenados ao malogro já que, contadas, acabará sempre por se evidenciar, no esforço de síntese, um dos pólos em confronto. Em minha opinião, por exemplo, Suarez persistirá, na sua essência mais intelectualista que voluntarista e Pufendorf mais voluntarista que intelectualista.

A questão remonta às posições antagônicas de Gregório de Rimini e de Guilherme de Ockham. Gregório de Rimini, na linha expressa dos realistas medievais, sustentava que a lei natural era um ditame da razão, fundada no ser próprio de Deus. Já para Ockham, na linha do nominalismo da Escolástica Franciscana que ele próprio ajudou a fundar, a lei natural não é mais do que a expressão de uma ordem de Deus fundada na sua vontade, eventualmente arbitrária.

No caso de Suarez, vale a pena seguir o seu raciocínio porque essa aproximação nos permite também enriquecer o problema. A posição intelecto-realista é sintetizada assim por Suarez:

*“the natural law is not a preceptive law, properly so-called, since it is not the indication of the will of some superior; but ... on the contrary, it is a law indicating what should be done, and what should be avoided, what of its own nature is intrinsically good and necessary, and what is intrinsically evil. (...) The natural law is not derived from God as a Lawgiver, since it does not depend upon His will, and ... in consequence, God does not, by virtue of that law, act as a superior who lays down commands or prohibitions. Indeed ... Gregory ... says that even if God not exist, or if He did not make use of reason, or if He did not judge of things correctly, nevertheless, if the same dictates of right reason dwelt within man, constantly assuring, for example, that lying is evil, those dictates would still have the same legal character which they actually possess, because they would constitute a law pointing out the evil that exists intrinsically in the object”<sup>14</sup>.*

Já se viu que era este o entendimento de todos os autores que seguem os pressupostos teóricos do intuicionismo moral, como foi o caso de Clarke, Wollaston, Balguy, Reid, Price, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, etc. E irei mostrar que esta posição dominará em todos os jusnaturalistas que se reivindicam das

---

14 Suarez [De legibus, II. VI. 3].

mesmas posições intelectualistas e realistas e portanto também intuicionistas. Há assim uma clara relação de parentesco e proximidade entre o internalismo intuicionista e o realismo intelectualista que acabei de sintetizar através de Suarez ou, se preferirmos, a ideia de que existe uma linha de continuidade genealógica que vai de S. Tomás de Aquino, Gregório de Rimini, uma boa parte da Escolástica Peninsular, Grócio, Neoplatonismo de Cambridge até à tradição intuicionista que já analisei. A esta família virão acrescentar-se alguns autores do chamado jusnaturalismo moderno posteriores a Grócio.

Mas por outro lado, e sob a influência distante do nominalismo franciscano, este já fortemente influenciado por uma linha genealógica que vem de S. Paulo e da segunda fase da obra de Santo Agostinho, posterior às *Confissões*, desenhose na tradição intelectual do ocidente uma outra orientação que continuará com a Reforma lutero-calvinista, o Puritanismo setecentista, o Jansenismo e em autores como Hobbes, Locke, Pufendorf, entre muitos outros. Essa orientação considera que:

*“the natural law consists entirely in a divine command or prohibition proceeding from the will of God as the Author and Ruler of nature; that, consequently, this law as it exists in God is none other than the eternal law in its capacity of commanding or prohibiting with respect to a given matter; (...) [Further] that the whole basis of good and evil in matters pertaining to the law of nature is in God’s will, and not in a judgment of reason, even on the part of God himself, nor in the very things which are prescribed or forbidden by that law. The foundation for this opinion would seem to be that actions are not good or evil, save as they are ordered or prohibited by God; since God himself does not will to command or forbid a given action to any created being, on the ground that such an action is good or evil, but rather on the ground that it is just or unjust because He has willed that it shall or shall not be done”<sup>15</sup>.*

Estas duas linhas de compreensão do fenómeno legal, sustentadas por orientações ético-morais antagónicas e, tendo, muitas vezes, por base mais longínqua, diferentes e contraditórias orientações teológicas, persistem e sobrevivem ao longo do século XVIII na passagem do que chamei protomodernidade para o universo ideológico da *Aufklärung*, do iluminismo ou mesmo da ilustração. Penso que nesta querela demarca-se uma linha de fronteira do que se pode considerar a modernidade iluminista, chame-se-lhe assim, de uma outra forma de modernidade que, em minha opinião, não é iluminista.

---

15 Suarez [De legibus, II. 6. iv].

O que para mim estabelece a zona de interação e de clivagem irremediável é o humanismo e a autonomia que, como se sabe, soçobra numa das modernidades e se amplifica na outra. Só esta, ou seja, aquela em que o humanismo e a autonomia se desenvolvem naturalmente, é a meu ver iluminista, só esta é a meu ver emancipadora e, portanto, só ela representa a genuína modernidade. Só esta exprime o programa kantiano do *sapere aude*. A seu tempo também se irá compreender que a tradição voluntarista ou seja nominalista, ou seja externalista, não potencia as coordenadas próprias da modernidade iluminista, ou seja, o humanismo, a autonomia e o indivíduo, indivíduo este compreendido na perspectiva de um individualismo do sujeito. Mas o que para mim se afigura óbvio não constitui nenhuma novidade no plano da reflexão global do fenómeno em causa. Otto Gierke já o tinha diagnosticado de uma forma que não alimenta dúvidas, quando afirmava que a concepção racionalista e intelectualista, sobretudo pelo seu não externalismo, salvaguardavam melhor a compatibilidade entre a ideia de obrigação legal e a ideia de liberdade soberana e absoluta do agente<sup>16</sup>.

Parece-me que a linha de orientação argumentativa de Otto Gierke vai no sentido da condenação da pura artificialidade das instituições, demonstrando a par e passo que existe uma linha de continuidade entre as sociedades anteriores ao Contrato e as sociedades instituídas pelo Contrato. Essa linha de continuidade encontraria no núcleo residual da sociabilidade o ponto de partida para a cristalização de todas as formas de vida social. A sociabilidade ao pré-existir à sociedade moderna mostra a redundância do conceito de instituição artificial. Eu penso que um facto não anula o outro. O facto de existir uma sociabilidade, mesmo sob o aspecto de um apetite social, de uma tendência para a vida comunitária, etc., ou seja o facto de existir qualquer coisa de larvar ou em gérmen que empurra os homens para a vida em grupo, isso, de modo nenhum nega o carácter puramente artificial do Contrato e o seu carácter inaugural na modernidade, instituindo, assim, por seu intermédio, um tipo de sociabilidade de tipo novo, radicalmente novo e inovador, tanto no plano social quanto no plano político. As sociedades modernas difeririam das sociedades holistas substancialmente pelo facto de que pela primeira vez a constituição da vida social seria artificialmente decidida pela razão e não decorreria de um vago instinto para a vida comunitária. Aliás passa em larga medida por aqui a profunda diferença que é obrigatório que se estabeleça entre comunidade e sociedade<sup>17</sup>.

## **II. Hugo Grócio. Intelectualismo e tradição**

Sempre que se fala de Grócio evidencia-se imediatamente o sentido da sua

---

16 Gierke 1958: 100.

17 Esta distinção remonta a Tonnies e não a irei desenvolver aqui.



promoção da sociabilidade humana esquecendo-se que em Grócio o sentimento natural da sociedade relativamente a todos os homens comporta sobretudo a abstenção de lhes fazer mal e muito menos o comportamento socialmente activo de fazer o bem. Daqui se infere que em Grócio não é o princípio da benevolência activa que caracteriza o seu pensamento moral. O homem não é um *zoon politikon* à maneira de Aristóteles. A sua abordagem da natureza do homem não é teleológica, é antes baseada no interesse. O *appetitus societatis* liga-se a considerações de natureza utilitária onde se visa, em última instância, assegurar a cooperação, uma vez que ela promove melhor o bem de cada membro da sociedade. Grócio situa-se mais numa linha de desenvolvimento do pensamento moral e político estóico ou antes eclético já que o seu autor de referência parece-me ser, para além de Marco Aurélio, Cícero.

A consideração de Grócio de que a sociedade política (*civitas*) é uma associação perfeita de homens livres, que se associam, no entanto, para poderem fruir dos seus direitos naturais e com o objectivo de tirarem partido de uma utilidade comum tem muito a ver com a posição de Cícero. Grócio coloca, porém uma ênfase maior na utilidade, na segurança e na finalidade. Finalidade essa que da parte do Estado não é mais do que a procura da tranquilidade pública.

A questão da segurança, que tanto motivará a reflexão de Hobbes, não está ausente do pensamento de Grócio. Esta preocupação pela segurança converge com o sentido exacerbado da preservação de si, ou seja da *oikeosis* estóica, ou do *conatus essendi* espinosista, mas Grócio tirou ilações muito mais moderadas. Ao interligar o sentido da sobrevivência com o princípio fundamental do interesse próprio proclama, como princípios fundamentais da lei natural, o direito à defesa da vida e a protecção de tudo o que a ameaça e, por outro lado, o direito à aquisição das coisas necessárias à vida. Portanto um princípio de direito de resistência e um princípio de individualismo possessivo. Para perseguir esses objectivos, e admitindo que existe um sentimento de parentesco relativamente aos outros homens, infere-se que não se deve atentar contra os outros homens assim como se interdita também a apropriação do que já se encontra na posse de outro. Corolários essencialmente prudenciais e que na economia do pensamento de Grócio coadjuvam os princípios fundamentais que são egoísta e possessivamente individualistas, pois o interesse próprio é sempre predominante e prevalente. A precedência está do lado da auto-preservação e do direito à apropriação e não do lado do sentimento de benevolência: “De ce fait les poètes et philosophes anciens ont justement déduit que l’amour, dont la force et l’action principales sont orientées vers l’intérêt propre, est le premier principe de tout l’ordre naturel”<sup>18</sup>; pressuposto reiterado um amplo número de vezes para não oferecer dúvidas. E di-lo

18 Grócio [De jure praedae, I], in Burns 1997: 458.



por exemplo de uma forma ainda mais discriminativa para evitar ambiguidades: “le bien propre a préséance sur le bien d’une autre personne”<sup>19</sup>.

Só nas sociedades constituídas por Contrato Social e portanto em estados organizados é que a prática social ganha uma dimensão mais genuinamente social e benevolente, donde se conclui que a benevolência não é um sentimento natural:

“Il existe des lois propres à une association civile... qui vont au-delà des lois déjà présentées ; ainsi : Les citoyens individuels ne doivent pas seulement s’abstenir de nuire aux autres citoyens, mais doivent aussi les protéger à la fois comme ensemble et comme individus ; en seconde lieu : Les citoyens ne doivent pas seulement s’abstenir de s’emparer réciproquement de ce qu’ils possèdent ..., mais ils doivent aussi contribuer individuellement à la fois à ce qui est nécessaire aux autres individus et à ce qui est nécessaire à l’ensemble”<sup>20</sup>.

Com excepção do direito de resistência, determinado pelo perigo da sobrevivência, em todos os demais casos o princípio individual é de subordinação ao estado. O princípio de resistência quando a conservação do ser está em causa explica que foi por causa dessa conservação que a razão determinou o Contrato e a formação da Sociedade Civil, logo ela é a causa determinante e se portanto ela está em perigo pode o agente atentar contra o poder e a soberania que ajudou a construir.

Este princípio de subordinação quase absoluta aproxima Grócio do “pacto de sujeição” defendido por Hobbes. Nada disto é estranho se tivermos em conta a base religiosa protestante de que parte Grócio. A sua posição jurídica inicial é também voluntarista, tal como em Hobbes. “What God has shown to be his will, that is the law”<sup>21</sup>.

Mas isto era no *De praedae*, porque nos Prolegómenos ao *De jure belli ac pacis*, encontra-se todo um esforço para superar os pressupostos voluntaristas que estavam na obra anterior. Se há autores como por exemplo Truyol y Serra que interpretam a obra de Grócio como um esforço para, tal como fez Suarez, superar a antinomia intelectualismo / voluntarismo, eu inclino-me para a ideia de que se deu no pensamento um *tournant* ideológico que num determinado momento o fez passar do voluntarismo do *De jure praedae* para o claríssimo intelectualismo do *De jure belli ac pacis*.

Primeiro que tudo ele esforça-se por erradicar o cepticismo moral

19 Grócio [De jure praedae, I], in Burns 1997: 460.

20 Grócio [De jure praedae, I], in Burns 1997: 460.

21 «Quod Deus se velle significavit, id jus est», Grócio [De jure Praedae] (O que Deus revela de si é que é a justiça).

que ele mostra através de Carneades<sup>22</sup>, começando por reconhecer, como traço característico dos homens, num sentido essencialmente estoíco e não aristotélico, “an impelling desire for society, that is, for the social life”<sup>23</sup>. Depois, necessariamente, afasta a hipótese do motivo puramente egoísta: “this social trend the Stoics called «sociableness». Stated as a universal truth, therefore the assertion that every animal is impelled by nature to seek only its own good cannot be conceded”<sup>24</sup>, o que o conduz a fundamentar a lei na manutenção da ordem social: “This maintenance of the social order, which we have roughly sketched, and which is consonant with human intelligence, is the source of law properly so called”<sup>25</sup>.

É evidente que a lei é aqui definida por antonomásia e o que se pretende evidenciar é a ideia de Pacto Social legal. Repare-se que Grócio enfatiza a adaptação da manutenção da ordem social à inteligência humana e não a um instinto de sociabilidade, ainda que atrás tenha falado de um desejo for «society». Mais uma vez Grócio deixa entrever a sua relação estreita com o estoicismo quando se refere ao *power of discrimination*, espécie de *hegemonikon* que o habilita a decidir acerca do que lhe convém, mas avisadamente, quer dizer: “to follow the direction of a well-tempered judgment, being neither led astray by fear or the allurements of immediate pleasure, nor carried away by rash impulse”<sup>26</sup>, assim como a assunção de que os homens decidem sobre o que está sobretudo no seu poder (*eph'hemin*): “To this exercise of judgment belongs moreover the rational allotment to each man, or to each social group, of those things which are properly theirs”<sup>27</sup>.

Tudo o que Grócio vem dizendo, dominado por uma racionalidade exemplar, culmina no célebre *etiamsi daremus*<sup>28</sup>, tão insistentemente citado, que se tornou a imagem de marca do humanismo Grociano e do seu inusitado sentido da autonomia. Todo o Prolegómeno onze reza assim: “What we have been saying would have a degree of validity if we should concede that which cannot be conceded without the utmost wickedness, that there is no God, or that the affairs

22 Carneades foi o chefe de fila da Academia Nova, onde pontificou a orientação céptica, no final do século III a. C. e primeiros anos do século II a. C.

23 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 91.

24 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 91.

25 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 91.

26 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 91.

27 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 91.

28 O «*etiamsi daremus*» tudo leva a crer recopia o mesmo princípio que já se encontrava na Escolástica Peninsular. Em Suarez, *De legibus*, II, 6; em Vasquez. Mas também em Gabriel Biel e Gregório de Rimini.

of men are of no concern to Him”<sup>29</sup>.

É neste quase-apotegma, que se sintetiza o intelectualismo do *De juri belli* e é também aqui que o contraste com o voluntarismo do *De praedae* se torna mais explícito. Em minha opinião não faz sentido extrapolar qualquer tipo de ateísmo ou qualquer outra posição herética, até porque expressões bastante próximas se encontram em alguns autores da chamada Escolástica Peninsular assim como em alguns autores do círculo dos *Cambridge Platonists*, guardiões, ambos, da Igreja. É a agudização do conflito entre voluntarismo e intelectualismo que justifica a dramatização expressiva e retórica. É, em última instância, um derradeiro golpe contra o hipervoluntarismo nominalista de Ockham e seus sequazes franciscanos ou lutero-calvinistas. Mas, seja como for, é verdade que ela é portadora de um significado que indiscutivelmente rejeita a heteronomia e promove os poderes racionais e intelectuais da humanidade.

Já no corpo do *De jure bellis* se encontra uma forma muito subtil de emancipar a lei natural de uma interpretação que a possa comprometer com o ideário voluntarista. Grócio começa por afirmar que a lei natural é ditada pela recta razão, pelo que “according as it is or is not in conformity with rational nature, has in it a quality of moral baseness or moral necessity”<sup>30</sup>, e repare-se que é em conformidade com essa sua natureza que é depois proibida ou promovida pelo autor da natureza, isto é Deus. A bondade ou maldade está determinada antes da vontade de Deus. E isto mesmo é reforçado logo a seguir quando Grócio insiste, agora estabelecendo uma comparação com a lei humana positiva e a lei divina positiva também, ao dizer: “The acts in regard to which such a dictate exists are, in themselves, either obligatory or not permissible, and so it is understood that necessarily they are enjoined or forbidden by God. In this characteristics the law

29 Alguns autores, e 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 estoica. 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.

30 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 98. Eu prefiro a versão de Charles Taylor. “Natural Law [jus naturale] is the dictate of right reason, showing the moral turpitude, or moral necessity, of any act from its agreement or disagreement with a rational nature, and consequently that such an act is either forbidden or commanded by God”, in Taylor 1989: 555. E prefiro, porque Taylor mostra melhor a íntima relação entre o bem e o mal e a racionalidade. O bem representa a conformidade com a razão e o mal o desacordo com essa mesma razão. Adequação / inadequação. Acordo / desacordo. Conformidade ou não. Tudo isto será recuperado pelo intuicionismo moral racionalista durante os séculos XVII e XVIII.



of nature differs not only from human law, but also from volitional divine law”<sup>31</sup>.

E agora vem finalmente a explicação que coloca a lei natural num campo distinto da lei divina e portanto à margem de uma interpretação voluntarista: “for volitional divine law does not enjoin or forbid those things which in themselves and by their own nature are obligatory or not permissible, but by forbidding things it makes them unlawful, and by commanding things it makes them obligatory”<sup>32</sup>.

A César o que é de César, a Deus o que é de Deus. Deste modo subtil, Grócio talha um reino próprio do homem e da recta razão e portanto da lei natural. Nesse reino as coisas possuem em si mesmo a razão da sua proibição ou da sua obrigatoriedade, da sua maldade ou da sua bondade. Subsiste uma lógica puramente intelectualista e racional. Só no domínio da lei divina se evidencia o sentido de uma total arbitrariedade. Aí a vontade de Deus determinou logo a bondade e a maldade e assim a obrigatoriedade e a proibição. Essas leis não são boas ou más em si próprias, é a vontade de Deus que imediatamente se torna lei e circunscreve o que é bom ou mau pelo facto de o promover ou de o interditar. Através desta separação das águas Grócio salvaguarda um reino onde reina a inteligência e a razão autónoma do homem, ou melhor a possibilidade de a razão humana se autodeterminar segundo uma lei que está nele e segundo a qual os seus actos podem ser julgados, sendo que esses actos já se determinaram autonomamente em função daquilo que se considera *baseness or moral necessity*. E o sentido da autonomia da razão mas também da vontade fica clara no § 4 co cap. X: “It is necessary to understand, further, that the law of nature deals not only with things which are outside the domain of the human will, but with many things also which result from an act of the human will”<sup>33</sup>. E para culminar o sentido desta autonomia da lei natural e do homem, enquanto largamente governado por ela, o não menos célebre *as even God* (mesmo se Deus), que expressa quase uma submissão de Deus à natureza axiomática das sua criações:

*“The law of nature, is unchangeable – even in the sense that it cannot be changed by God. Measureless as is the power of God, nevertheless it can be said that there are certain things over which that power does not extend; for things of which this is said are spoken only, having no sense corresponding with reality and being mutually contradictory. Just as even God, then, cannot cause that two times two should not make four, so he cannot cause that which is intrinsically evil be not evil”<sup>34</sup>.*

31 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 98.

32 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 98.

33 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 98.

34 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 98.

E Grócio rodeou assim de muralhas o reino do homem. Há um reino onde o mal e o bem existem independentemente da vontade de Deus, para que o homem através de uma lei que lhe é intrínseca e própria possa auto-determinar a sua escolha, o que é sempre um trabalho da razão mas também da vontade, sendo que a vontade é sempre ajudada por uma faculdade que no limite coincide com o *autexousious power* e com o *hegemonikon*, ou com o poder de suspensão e que será sempre bem designada por razão prática, ou por aquilo a que em inglês se designa por *practical agency*. Esse reino detém uma lógica, uma racionalidade e uma autonomia que nem a vontade de Deus pode mudar. Por isso Grócio é um autor decisivo na passagem do Direito Natural escolástico, de orientação ainda acentuadamente tomista, para um direito que, não caindo na armadilha do voluntarismo protestante e mantendo-se fiel à tradição do intelectualismo antigo e medieval, começa a abrir caminho a um novo tipo de humanismo, que apesar de baseado num trabalho de erosão levado a cabo pela secularização, vai entroncar numa tradição que é a tradição da autonomia do sujeito.

Mas o nó górdio de toda a artificialidade construtiva que exponencia, tanto a racionalidade constitutiva do sistema, quanto o humanismo que reforça o sentido da autonomia, está na ideia de Pacto Social. O Pacto é o momento que transfigura a natureza das relações sociais e que mostra à sociedade o papel da razão prática na urdidura do sistema das obrigações. O Pacto por outro lado realiza a culminância do sistema internalista tanto no plano ético-moral quanto no plano jurídico. Por outro lado ainda existe entre a lei natural e o Pacto uma relação de interesse mútuo, que os liga umbilicalmente. Mas o cordão que os liga é a secularização humanista:

*“since it is a rule of the law of nature to abide by pacts (for it was necessary that among men there be some method of obligating themselves one to another, and no other natural method can be imagined), out of this source the bodies of municipal law have arisen (...) For the very nature of man, which even if we had no lack of anything would lead us into the mutual relations of society, is the mother of the law of nature. But the mother of municipal law is that obligation which arises from mutual consent; and since this obligation derives its force from thr law of nature, nature may be considered, so to say, the great-grandmother of municipal law”<sup>35</sup>.*

E qual é a causa do Pacto, quer dizer a sua razão de ser? Não mais do que a salvaguarda dos interesses individuais. Grócio reconhece a existência de direitos

---

35 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 92 e 93.

subjectivos fundamentais, à cabeça dos quais coloca o interesse possessivo e, em última instância, a defesa da propriedade: “Right reason, moreover, and the nature of society, do not prohibit all use of force, but only that use of force which is in conflict with society, that is which attempts to take away the rights of another. For society has in view this object, that through community of resource and effort each individual be safeguarded in the possession of what belongs to him”<sup>36</sup>.

É o interesse e apenas o interesse que justifica a formação da sociedade através do Pacto. O Pacto significa a cedência de direitos e o sacrifício de poderes, mas tudo se justifica quando se percebe que assim se salvaguardam melhor os interesses vitais, a conservação de si, a propriedade, ou seja os bens. Até o uso da força é tolerável desde que em ordem à salvaguarda do que é essencial, mesmo se isso possa significar alguns sacrifícios, porque todos os sacrifícios são aceitáveis na perspectiva da defesa dos meus interesses individuais e, claro, desde que os interesses dos outros estejam salvaguardados também. Mas este último ponto, ou seja de que os interesses dos outros não sejam violados, não é mais do que um exercício lógico. Os interesses dos outros são sempre os interesses do próprio quando vistos do seu próprio lugar e os meus interesses são os interesses do outro, vistos a partir do outro quando o outro é o próprio. Na lógica do Pacto não há um próprio e um outro. Todos são outros e todos são o próprio, por isso se pode dizer: “It is not, then, contrary to the nature of society to look out for oneself and advance one’s own interest, provided the rights of others are not infringed; and consequently the use of force which does not violate the rights of others is not unjust”<sup>37</sup>. De facto o «to look out of oneself» é expressão de uma pura universalidade. Todos os membros da sociedade estão contidos nesta expressão aparentemente egoísta, uma vez que todos são à vez o «oneself», da expressão. E o «provided the rights of others», não se refere senão a cada um dos «oneself» que estavam subentendidos atrás. Não é possível imputar ao Pacto nenhum conteúdo moral. O Pacto não responde a interesses egoístas ou altruístas, o Pacto é neutro no sentido em que não visa o interesse de ninguém em particular, mas visa o interesse de todos, embora não vise o interesse de todos em abstracto, mas de todos enquanto o todos são todos os particulares (re) considerados.

A posição de Grócio relativamente à felicidade é ausente. Até porque ele considera que não existe qualquer coisa como um supremo bem. A sua posição é, a este propósito, muito céptica, o que não admira dada a sua convivência com os Académicos da Nova Academia. Num passo do *De jure belli ac pacis* ele diz algo de muito revolucionário para a época, mas ao mesmo tempo muito estranho: “Just as, in fact, there are many ways of living, one being better than another, and

36 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 100.

37 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 100.

out of so many ways of living each is free to select that which he prefers”<sup>38</sup>, ao mesmo tempo que mostra que se pode escolher uma ou outra forma de governo mas que implicitamente nenhum é absolutamente desejável. Eu diria que se pode aplicar o mesmo raciocínio às escolhas de auto-governo e que, portanto, não há nenhuma direcção precisa que seja aconselhável em absoluto sobre as demais e que, por conseguinte, também não há qualquer coisa como um bem supremo a encontrar no fim da linha e a culminar a escolha de orientação perfeita. Como Grócio tinha acabado de afirmar no parágrafo anterior, seja qual for a escolha que se fizer, o agente “will never be free from difficulties and dangers”<sup>39</sup>. Neste, como noutros pontos, Grócio afasta-se radicalmente do universo Aristotélico-tomista que aponta sempre para uma finalidade sendo que essa finalidade é a perfeição<sup>40</sup>, ou seja, o supremo bem, ou seja, a felicidade.

O seu acentuado sentido da prudência estimula a promoção de qualidades adjacentes como a moderação e a temperança, com grande acuidade prática. Não admira assim que se encontre em Grócio o estímulo para a prossecução de uma vida orientada segundo os cânones da *media res*, “right reason, which virtue everywhere follows, in some things prescribes the pursuing of a middle course”<sup>41</sup>.

---

38 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 102.

39 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 102.

40 “Nous avons prouvé antérieurement que tou agent agit en vue de son bien, il s’ensuit que pour tout être son bien est une fin. (...) La fin d’un être est ce vers quoi il tend quand il en est éloigné et en quoi il se repose quand il le possède. Or tout être, s’il ne tient pas sa propre perfection, la recherche autant qu’il est en son pouvoir ; s’il la possède, il se repose en elle. La fin de tout être est ainsi sa perfection. Et comme la perfection d’un chacun est son bien, tout être tend donc au bien comme à sa fin”, cf. S. Tomás de Aquino [Suma contra os gentios, III, XVI].

41 Grócio [De jure belli ac pacis], in Schneewind 1990 : 95.



**BIBLIOGRAFIA ESSENCIAL**

- Afonso Costa, M.,**  
2008 A ideia de felicidade em Portugal no século XVIII entre as Luzes e o Romantismo. Eticidade, moralidade e transcendência, Lisboa, ed. Policopiada.
- Bobbio, Norberto**  
1991 *Estudos de história de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid: Debate. [1985]
- Burns, J. H. (ed.)**  
1991 *The Cambridge history of political thought* (3 Vols.), Cambridge: Cambridge University Press.  
1997 *Histoire de la pensée politique moderne*, Paris: Presse Universitaires de France.
- Canto-Sperber, Monique (dir.)**  
1997 *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Darwall, Stephen**  
1995 *The british moralists and the internal 'ought' (1640-1740)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gierke, Otto**  
1958 *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800. With a Lecture on The Ideas of Natural Law and Humanity by Ernst Troeltsch*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Grócio**  
1995 «On the law of war and peace», in *Schneewind, J. B. (ed.) Moral philosophy from Montaigne to Kant* (2 Vols.), Cambridge.
- Haakonssen, Knud**  
1985 «Hugo Grotius and the history of political thought», in *Political Theory* (Vol. 13, nº 2, pp. 239-265), Sage Publications.  
1996 *Natural law and moral philosophy, from Grotius to the scottish enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hespanha, António Manuel**  
1997 *Panorama do pensamento jurídico-político europeu*, Lisboa: Europa-América.
- Macpherson, C.B.**  
1971 *La théorie de l'individualisme possessif. De Hobbes a Locke*, Paris: Éditions Gallimard.
- Piovani, Pietro**  
1961 *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari: Laterza.
- Schneewind, J. B. (ed.)**

1990 *Moral philosophy from Montaigne to Kant: An anthology* (2 Vols.), Cambridge: Cambridge University Press.

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

**Taylor, Charles**

1989 *Sources of the self: The making of modern identity*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Tuck, Richard**

1998 *Natural rights theories*, Cambridge: Cambridge University Press. [1979]

**Suarez**

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

**Villey, Michel**

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

**Willey, Basil**

1934 *The seventeenth century background*, Nova Iorque: Columbia University Press.

1949 *The eighteenth century background, studies on the idea of nature in the thought of the period*, Londres: Chatto & Windus.