

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

MARCOS PAULO FERNANDES DE ARAUJO

***OS DIREITOS ACIMA DO DIREITO: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DOS
PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DOS MODERNOS DIREITOS DO HOMEM,
DA IDADE MÉDIA TARDIA ATÉ JOHN LOCKE***

Porto Alegre
2019

Marcos Paulo Fernandes de Araujo

***OS DIREITOS ACIMA DO DIREITO: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DOS
PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DOS MODERNOS DIREITOS DO HOMEM,
DA IDADE MÉDIA TARDIA ATÉ JOHN LOCKE***

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito na Linha de Pesquisa Fundamentos Teórico-Filosóficos da Experiência Jurídica no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Luís Fernando Barzotto

Porto Alegre
2019

Marcos Paulo Fernandes de Araujo

OS DIREITOS ACIMA DO DIREITO: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DOS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DOS MODERNOS DIREITOS DO HOMEM, DA IDADE MÉDIA TARDIA ATÉ JOHN LOCKE

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito na Linha de Pesquisa Fundamentos Teórico-Filosóficos da Experiência Jurídica no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Aprovada em de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luis Fernando Barzotto (orientador)

Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. Arthur Maria Ferreira Neto (Faculdade de Direito – PUC-RS)

Prof. Dr. Carlos Adriano Ferraz (Faculdade de Filosofia – UFPel)

Prof. Dr. Elton Somensi de Oliveira (Faculdade de Direito – PUC-RS)

Prof. Dr. Alfredo de Jesus dal Molin Flores (Faculdade de Direito – UFRGS)

Porto Alegre

2019

AGRADECIMENTOS

Gostaria de deixar aqui registrados meus agradecimentos. Em primeiro lugar, a Deus, a quem devo a vida e as pessoas que no meu caminho colocou:

Em primeiro lugar, os da minha família, mais especialmente: minha mãe, Glória; meu pai, Paulo; minha irmã, Fernanda e minha avó, Idalina, com cujo amor posso contar sempre; e meus padrinhos.

Em segundo lugar, aos meus amigos do Rio de Janeiro: Daniel Pêcego, Gustavo França, Pedro Ribeiro, Flávio Alencar e Márcia X. Brito, o prof. Joathas Bello, que me honra com sua amizade por via do Facebook, e o Márcio Scansani, paulistano que entra na cota.

Em terceiro, não poderia deixar de lembrar das pessoas que Deus colocou no meu caminho aqui no Rio Grande do Sul. Refiro-me especialmente ao meu orientador, Luís Fernando Barzotto, cuja conduta de apoio e amizade foi contínua ao longo destes quatro anos. Não poderia deixar de lembrar dos amigos do Centro Cultural Mirador: Augusto Shintani, Rodolfo Canônico, Felipe Capellari e aos Padres Rubens e Pedro; além do Gabriel Piscoya.

Não poderia deixar de agradecer também ao amigo Marcus Boeira, cuja ajuda foi de grande valia desde a minha chegada a Porto Alegre. As valiosas recomendações do prof. Alfredo Flores na qualificação tampouco poderiam deixar de ser mencionadas.

Agradeço também aos meus outros amigos que aqui conheci: Guilherme Pöttker, Bruno Ceretta, Henrique Fernandes, Rodrigo Naimayer, Guilherme Stein, Caroline Caroni, Marcos Ludwig e Mateus Wesp, com quem hoje tenho a honra de colaborar profissionalmente. A ele, a sua família e a toda a equipe de seu gabinete, meu mais sincero agradecimento.

Também não poderia deixar de recordar das pessoas que conheci quando da minha estadia em Passo Fundo: Ana e Barato. Recordo também da amiga Thaita Zago, da sua mãe, Tania, e de sua irmã, Bárbara: o apoio de vocês foi muito importante.

Àquela “grande nuvem de testemunhas” que intercede por nós, mais especialmente: à grande Mãe de Deus, a S. Agostinho e S. Tomás de Aquino.

Às amigas Ana Luiza Braga e Angela Martins. Ao amigo André Sampaio.

Não poderia deixar de me lembrar (ó, paradoxo) daqueles de quem não me lembrei, mas que mereceriam figurar aqui, especialmente os que me auxiliaram no acesso a livros de que não dispunha e aqueles que tanto fizeram pela divulgação do tomismo no Brasil: Paulo Faitanin, Sidney Silveira, Carlos Nougé. Que Deus retribua a todos.

RESUMO

Procurou-se neste trabalho explicitar os principais pressupostos filosóficos que, a partir do fim da Idade Média, contribuíram para a constituição dos modernos *direitos do homem*, cuja consolidação teórica ocorreu na obra de John Locke, a fim de melhor compreendermos o atual *discurso dos direitos humanos*. Em primeiro lugar, buscaram-se explicitar os pressupostos medievais. Estes surgiram com Henrique de Gand e a idéia da *propriedade sobre si próprio*. Seu avanço mais destacado, contudo, deveu-se sobretudo ao Joaquimismo da ala extremada da Ordem Franciscana, os chamados *Espirituais*; são eles: a concepção individualista das relações dos homens com Deus ou entre si não mediadas por instituições, expressa na sua concepção anti-política do *estado de natureza íntegra*; o nominalismo em filosofia, e o voluntarismo em teologia, particularmente expresso na categoria *de potentia absoluta Dei*, os quais desaguarão numa concepção individualista do direito (*ius*) como faculdade (*facultas*), sendo especialmente distinguido o *ius poli* (direito do céu, auto atribuído pelos espirituais a si próprios) e o *ius fori* (direito do fôro, que consistia no poder de pleitear aos poderes civis). Após isso, procurou-se apresentar a importância das Grandes Navegações, da Descoberta das Américas e da Revolução Protestante que, como fatores históricos, influenciaram a gestação de nova concepção em que o direito (*ius*) se identifica ao domínio (*dominium*), tanto o exercido sobre pessoas (*iurisdictionis*), que inclui o poder de vida e morte, quanto o sobre coisas (*naturale*), por intermédio de Almain e reconhecido por Vitoria aos índios, na América, a despeito da sua institucionalização de comportamentos *contra naturam*, como o canibalismo. Esta noção de *ius* como *dominium* foi desdobrada por Suárez numa inversão em que o *ius dominativum* determinava o *ius praeceptivum*, e que preconizava a auto-venalidade do ser humano individual, e até de um povo, analogamente, como escravo. A concepção de um *status purae naturae de potentia absoluta Dei*, bem como a idéia de uma *democracia originária* por ausência de instituição também foram importantes contribuições suas para o desenvolvimento da concepção moderna de *direitos*. Grócio seguiu a mesma linha, ao caracterizar o Poder Público em termos de *direito subjetivo (facultas eminens)* e, ao mesmo tempo, em reconhecer legitimidade jurídica a *guerras privadas* travadas por companhias de piratas em alto-mar e o *direito de presa*. Hobbes reuniu esses elementos na visão de um *estado de mera natureza*, em que os homens *guerreavam todos contra todos*, e em que tinham *direito a tudo*, inclusive aos *corpos uns dos outros*, para *se conservar* e em que pactuavam a submissão a um *senhor absoluto*, que permanecia em *estado de natureza* em relação a eles e às potências estrangeiras. Locke foi o responsável por transferir os *direitos do homem no estado de natureza* do senhor absoluto a todos os *cidadãos*, ao formulá-los em termos de *propriedade*; esta incluía também a *vida* e a *liberdade*, mas tinha como caso paradigmático a proteção a um acúmulo ilimitado de *dinheiro*. Este paradigma inaugurou uma nova era de *expansão ilimitada dos direitos*, transformados em elementos *instrumentais, inflacionários e desestabilizadores* dos ordenamentos jurídicos.

Palavras-chave: Direitos Humanos, Pressupostos Filosóficos, Idade Média, Modernidade, Locke.

ABSTRACT

In this work, an attempt has been made to explicitate the philosophical presuppositions that served as the building blocks of the modern *rights of man*, from the late Middle-Ages to John Locke – whose doctrine is considered to have theoretically achieved such construction –, in order to better understand the present discourse of *human rights*. In first place, an attempt was made to explicitate its medieval presuppositions, with its start in Henry de Ghent's notion of *property over oneself*. Then those originated in the doctrine of Gioacchino da Fiore, which greatly influenced the most extreme wing of the Franciscan Order, the so-called 'Spirituals', were also considered: an *individualist* conception of human relations towards God and towards other humans, non-mediated by institutions, manifest in their antipolitical idea of the *status naturae integrae*; *nominalism* in Philosophy, and *voluntarism* in Theology, particularly expressed in the idea of a *potentia absoluta Dei*, which have resulted in an *individualist conception* of right (*ius*) as a faculty (*facultas*), and a distinction between a *ius poli* (right straight from heaven, granted by the spirituals onto themselves) and the *ius fori* (right of the court, power to claim to the civil powers). After that, the influence of the Great Navigations, the Discovery of the New World, and the Protestant Revolution as historical events have been considered in the rise of a new conception of right (*ius*) as domain (*dominium*) exerted over people (*iurisdictionis*), which includes the power over life, and over things (*naturale*), applied by Vitoria (who had been taught in Paris by Almain, a nominalist) to the Indians of America, in spite of their institutionalization of behaviors *contra naturam*, such as cannibalism. Suarez's contribution consisted in an inversion according to which ownership (*ius dominativum*) preceded law (*ius praeceptivum*) in significance, and one could sell his own liberty to others, both individually as a slave and collective as subjects. The ideas of a *status purae naturae de potentia absoluta Dei* and of an *original democracy* by default were also important contributions by him to the building of the *modern* notion of *rights*. Following that, Grotius characterized the Public Power in terms of *rights (facultas eminens)*, and imparted legal status to both *private wars* and the *right of prey* practiced by companies of pirates on the oceans. Hobbes joined those elements in the conception of a *state of mere nature*, in which men *fought* everyone else, and in which everybody had a *right to everything*, including *other people's bodies* to preserve their own lives, and which ended in a pact of submission to an *absolute lordship*, who remained in *stated of nature* towards their fellow subjects and other sovereigns. Locke is accountable of having transmuted the *rights of men in the state of nature* from the absolute lord to all citizens, by expressing them in terms of *property*; this included also *life* and *liberty*, but had as a benchmark the protection to accumulation of money. Such paradigm has started a new age of *unlimited expansion of rights*, turned into *disturbing* elements to legal orders.

Keywords: Human Rights, Philosophical Presuppositions, Middle-Ages, Modernity, Locke.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 OS DIREITOS FORA DO DIREITO: PRÉ-HISTÓRIA DOS DIREITOS DO HOMEM, DE S. BOAVENTURA A JACQUES ALMAIN	23
1.1 A idéia de direito subjetivo	24
1.2 Um passo decisivo rumo aos direitos do homem: Ockham e a sacralização dos direitos subjetivos	34
1.1.1 Contrastes entre S. Boaventura e Guilherme de Ockham	35
1.1.2 Ockham e a querela contra o Papa João XXII.....	43
1.3 A relevância das discussões sobre <i>ius</i> e <i>dominium</i> nos séculos XV e XVI para o surgimento da moderna teoria dos Direitos do Homem	49
2 GUERRAS DE RELIGIÃO, A TOMADA DO MAR E A DESCOBERTA DA AMÉRICA: OS DIREITOS FORA DA LEI.	60
2.1 Francisco de Vitória: um dominicano e a questão do <i>dominium</i> canibal.....	63
2.2 A doutrina jusfilosófica e metafísica de Francisco Suárez e a deriva imanentista possessiva, ou Suárez e o desvalorização da política	72
2.3 Grócio e a idéia de direitos naturais dos piratas	92
2.4 Hobbes e a <i>modificação da ordem</i>	102
2.4.1 Hobbes a ausência da mediação na justiça: o ocaso da <i>espécie</i> e a emergência do ponto de vista sociológico	104
2.4.2 Hobbes e o direito imediato: <i>estado de natureza</i> e o paradoxo do <i>homo sacer</i>	113
2.4.3 Hobbes e o sujeito dos direitos do homem	119
3. JOHN LOCKE E A AUTO-PROPRIEDADE COMO ALFA E ÔMEGA DA ATIVIDADE JURÍDICA: OS DIREITOS ACIMA DO DIREITO	128
3.1 Prolegômenos a uma exposição: Absolutismo e Direitos do Homem, produtos de exportação inglesa	129
3.2 Locke: Direitos do Homem, Revolução e Ciência.....	137
3.2.1 Locke e a modificação da espécie	143
3.2.2 <i>Modificação da espécie</i> e a questão da Moral.....	150
3.2.3 Locke e a questão da Lei	155
3.2.3.1 Locke e a Lei Natural ou Divina no Segundo Tratado	158
3.2.3.2 Uma triste busca pela felicidade: direitos naturais e lei natural segundo a metafísica lockeana.....	162
3.2.3.3 Lei Natural e a questão da família	170
3.2.3.4 Lei Natural e a questão da tolerância.....	174
3.2.4 Posteridade do discurso lockeano na questão dos direitos do homem	179
CONSIDERAÇÕES FINAIS	186
REFERÊNCIAS	197

INTRODUÇÃO

Não seria exagerado supor que os Direitos Humanos têm se constituído, ao menos desde o século passado, como objeto de uma exaltação idolátrica, de um culto internacional promovido pela ONU e por diversas ONGs internacionais, como a Human Rights Watch e a International Amnesty. O constante apelo aos Direitos Humanos – assim, no plural, e de maneira ampla –, tanto em debates no âmbito da jurisdição – especialmente em se tratando da jurisdição constitucional concentrada, nos lugares em que ela existe –, quanto nos debates políticos midiáticos, acabou por se constituir num *topos* de elevado prestígio, dificilmente rivalizado por alguma outra categoria, como, por exemplo, a caridade (quem ouve falar nela, hoje em dia?), a Bíblia, o bem-comum, ou mesmo a solidariedade.

Como escreveu Francisco Carpintero, o atual convite a um compromisso cego com essa categoria de pensamento:

parece baseado em uma atitude pouco amiga de questionamentos críticos, e a partir dela surge o perigo do irracionalismo, que nos proporciona hoje, no que se refere aos direitos humanos, um fideísmo secularizado. Com efeito, hoje se-nos fala dos direitos humanos como de uma religião civil, a única capaz de fundamentar uma convivência pluralista, progressista e tolerante, e os seguidores dessa nova religião encarnam esses dogmas, com frequência, com a mesma intensidade com que um inquisidor do século XVII defendia a ortodoxia protestante ou católica. Se não queremos enriquecer a convivência com mais mistérios, indica OLLERO, parece imperiosa a indagação sobre o fundamento de tais “direitos”, pela filosofia que está em sua base.¹

A força do apelo exercido pelos Direitos Humanos é devida, indubitavelmente, em grande parte, ao fato de, após os horrores da Segunda Guerra Mundial, o respeito a eles ter sido reiteradamente invocado na defesa de indivíduos, e até de grupos inteiros, que foram vítimas de morticínio, de manipulação e de outras privações abjetas, como era o caso dos judeus, na Alemanha nazista, ou dos milhares de dissidentes políticos dos regimes totalitários que, após a queda do nazismo, continuaram de pé, ou surgiram, ao redor do globo, sob os auspícios da URSS. Ela deriva, também, em parte, da grande coalizão em torno à Declaração Internacional dos Direitos Humanos da ONU, promulgada em 1948, três anos após o fim da mencionada guerra.

De fato, após a Segunda Guerra Mundial, como notado por Mary Ann Glendon, “o discurso dos direitos se difundiu pelo mundo”, tendo desenvolvido uma variante dialetal

¹ CARPINTERO, Francisco. *Uma introducción a la ciencia jurídica*. Madrid: Civitas, 1989, p. 187-188.

especificamente norte-americana². Ela surgiu especialmente no contexto do *civil rights movement*, iniciado nos anos 50, quando um time de juristas de primeira linha buscou dobrar o renitente racismo das instituições de muitos estados do sul daquele país, não por meio do discurso político democrático, mas pelo acesso direto ao judiciário, procurando obter, com seus processos, igual acesso a bens e serviços por meio de uma decisão proferida no âmbito da jurisdição constitucional.³

Igualmente, do lado do continente europeu, foi nos anos 70 e no início dos anos 80 que os direitos humanos atingiram um *status* absolutamente incontestado no Ocidente, segundo Pierre Manent; especificamente, no contexto da luta contra os abusos dos regimes comunistas, aos quais era oposto não um programa político alternativo, mas a exigência ao respeito aos direitos humanos.⁴ Talvez aí residam as origens do semi-constitucionalismo⁵ de que falou Barzotto, que se concentra somente na exigência gradativa de mais direitos subjetivos, cada vez mais amplos, e nunca numa reforma institucional de Direito Político.

De fato, um dos fatos mais marcantes acerca do sucesso não apenas da declaração de ONU de 1948, influenciada por nomes como Jacques Maritain⁶, como dos próprios Direitos Humanos enquanto *topos* discursivo, foi a sua aceitação – e, poder-se-ia mesmo dizer, endosso – por parte de uma instituição que até o início do século XX⁷ fora contrária a tal categoria, notabilizada sobretudo pela Revolução Francesa, no século XVIII: a Igreja católica, que passou a acolher tal expressão como lugar comum no seu discurso a partir dos pontificados de João XXIII e Paulo VI⁸.

Como efeito do relativo sucesso da empreitada norte-americana, escreve Glendon:

Em um breve espaço de tempo, pessoas e organizações dedicadas a causas sociais e outras conexas – como a prevenção do abuso e negligência a crianças, a melhoria no tratamento dos mental e fisicamente deficientes, a eliminação da discriminação baseada em estilos de vida, a proteção de consumidores contra práticas abusivas, o

² GLENDON, Mary Ann. *Rights Talk: the impoverishment of political discourse*. New York: The Free Press, c1991, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 5-6.

⁴ MANENT, Pierre. *Cours familier de philosophie politique*. Paris : Gallimard, 2016, p. 164.

⁵ BARZOTTO, Luis Fernando. *Teoria do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 24.

⁶ Maritain participou da Segunda Conferência Geral da UNESCO, no México, em 1947, como chefe da delegação francesa, como faz reparar René Mougel em um dos textos de apresentação à coletânea de textos de MARITAIN, Jacques. *Les droits de l'homme*. Textes présentés par René Mougel. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, p. 112-113.

⁷ ALVEAR TÉLLEZ, Julio. *La crítica al discurso de los Derechos Humanos*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2018, p. 23.

⁸ VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 5.

combate à crueldade contra animais e o cuidado do meio ambiente – começaram a articular suas demandas em termos de direitos.⁹

Para a professora de Harvard, essa característica da variante dialetal norte-americana deriva, em grande medida, do fato de, no caso dos Estados Unidos, as teorias de direitos naturais terem sido baseadas sobretudo em Hobbes e Locke.¹⁰ Tendo-se em vista a especial influência que o ativismo judiciário de feição estadunidense vem exercendo sobre a atividade da jurisdição constitucional brasileira, não será difícil divisar a relevância e a aplicabilidade do presente estudo, considerada a realidade do nosso país.

Parece provável, ainda, que a expressividade da variante dialetal norte-americana tenha se expandido para além das fronteiras que aparentemente a delimitavam no ano de 1991, quando Glendon escreveu seu livro; ou mesmo que sua peculiaridade jamais tenha sido tão excepcional quanto ela supôs. Afinal, o testemunho de Pierre Manent, desde um ponto de vista europeu, a respeito da multiplicação dos “direitos humanos” e de seu poder modificador das instituições, seja ele benéfico, como referido abaixo¹¹, ou destrutivo, não difere muito do da professora de Harvard:

Essa extensão não é nunca uma simples extensão – aumento do número de direitos – ; ela envolve necessariamente uma mudança qualitativa da instituição ou da associação, mudança que pode ser imensamente positiva, mas que pode também se revelar prejudicial, uma vez que a preocupação exclusiva com os direitos acaba por obscurecer a finalidade da instituição e deter sua vitalidade.¹²

Além disso, os direitos humanos vêm assumindo progressivamente um feição cada vez mais despojado do adjetivo que o compõe (como, aliás, já sinalizado por Glendon, na passagem transcrita acima). Ele tem se tornado o baluarte de pautas do ecologismo radical e do transumanismo, como foi possível verificar num recente concurso para a Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, em que o gabarito indicava como correta uma resposta segundo a qual o futuro defensor compreendia ser viável a pretensão de um indivíduo hipossuficiente que buscava obter de hospitais públicos o serviço de cirurgias de modificação do próprio corpo a fim de tornar sua aparência parecida à de um lagarto, com base no direito à felicidade.¹³ Como afirmou Luis Fernando Barzotto:

[A] tese dos direitos dos autores contemporâneos que informam o neoconstitucionalismo encontra-se no horizonte temporal do “pensamento pós-

⁹ GLENDON, Mary Ann. *Rights Talk: the impoverishment of political discourse*. New York: The Free Press, c1991, p. 7.

¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹¹ Manent se refere, aqui, justamente ao caso das instituições racistas dos estados sulinos dos Estados Unidos. Cf. MANENT, Pierre. *La loi naturelle et les droits de l'homme*. Paris : PUF, 2018, p. 54, n. 1.

¹² *Ibid.*, p. 54.

¹³ STRECK, Lenio Luiz. O pan-principiologismo e o sorriso do lagarto. In *Conjur*, 22 de março de 2012.

metafísico”, isto é, ela está marcada por uma recusa de qualquer consideração sobre a “essência” ou a “natureza” de qualquer realidade empírica, incluindo aí o ser humano. Assim, os direitos humanos, na visão “pós metafísica” que anima as doutrinas contemporâneas não se vinculam a uma antropologia filosófica que aceite o conceito de natureza humana.¹⁴

De fato, não seria necessário ser uma filósofa como Chantal Delsol, para reparar que a felicidade individual se tornou motivo para todo tipo de reivindicações nas cortes de justiça. Citando um filósofo judeu, ela se refere à situação deste indivíduo pós-metafísico, cada vez mais visível e corriqueiro.

[C]omo dito por Bernard Edelman:

Este sujeito se auto-institui, e a lei se torna instrumento de seu desejo. A mudança principal consiste no fato de que a lei é doravante constrangida a se dobrar aos desejos de um indivíduo soberano, cujos direitos consistem em ver reconhecido seu gozo legítimo. A própria Corte Européia de Direitos Humanos tomou sob sua responsabilidade tal indivíduo soberano. Em nome de sua autonomia pessoal, como dito por ela, ela o permite governar [...].¹⁵

À filósofa francesa tampouco escapou o caráter essencialmente anti-institucional desse tipo de reivindicações individuais, elevadas a direitos:

O que a época contemporânea detesta nos regimes totalitários não é a barbárie, é seu exercício pelo Estado – quer dizer, o terror institucional. A demiúrgia contemporânea – aquela consubstanciada, por exemplo, na compra de uma criança por catálogo – não é mais civilizada que a do século XX, tampouco menos bárbara: ela somente mudou de promotor, passando da instância pública à instância individual.¹⁶

Mas será que é possível caracterizar essa recente expansão destrutiva dos direitos humanos como resultado de um mero desvio, apenas recentemente ocasionado por seu sucesso retumbante na reforma de instituições injustas e na derrubada de regimes tirânicos, na segunda metade do século XX? Será essa multiplicação simples fruto de oportunismo e distorção, sem qualquer embasamento, de uma categoria de pensamento que seria, em si, imaculada? Ou haverá razões históricas e filosóficas de fundo que constituíram os direitos humanos como uma categoria discursiva fundamentalmente oposta à esfera do comum – seja ela constituída pela religião institucionalizada, por uma noção de natureza humana comum ou mesmo pela esfera de um bem-comum temporal – dotado de instituições próprias (se é que se pode assim chamá-las), ainda que, acidentalmente, possa ser favorável a ela?

Com efeito, não falta quem, favorável ou contrário ao discurso dos “Direitos Humanos”, saliente seu caráter fundamentalmente anti-religioso, anti-metafísico (se compreendido desde um ponto de vista aristotélico, e não da maneira como Burke a eles se

¹⁴ BARZOTTO, Luis Fernando. *Teoria do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 22.

¹⁵ DELSOL, Chantal. *La haine du monde: totalitarismes et postmodernité*. Paris : Du Cerf, 2016, p. 129.

¹⁶ DELSOL, Chantal. *La haine du monde: totalitarismes et postmodernité*. Paris : Du Cerf, 2016, p. 129.

referiu) e fundamentalmente individualista. Na primeira categoria podem ser incluídos nomes como Luiz Roberto Barroso¹⁷, José Reinaldo de Lima Lopes¹⁸ e Jonathan Israel¹⁹; na segunda, críticos, a exemplo de Chantal Delsol, Alasdair MacIntyre e Pierre Manent.²⁰ Para Luis Fernando Barzotto, “pode-se dizer que o individualismo liberal está na raiz da noção contemporânea de direitos, que não somente reforçam o caráter atomista da sociedade em que imperam, mas adquirem um verdadeiro caráter *antipolítico*.”²¹

Para Manent, por exemplo, o fato de o veículo de comunicação dos direitos humanos consistir, normalmente, numa declaração, não constitui um detalhe de importância meramente colateral, acidental, no que tange à sua relação com a religião – mais especificamente, com a religião institucionalizada. Muito pelo contrário. Segundo o ex-diretor de estudos da EHESS, eles fazem parte da essência mesma dos Direitos Humanos:

A significação espiritual dos direitos do homem se exprime nas modalidades de sua aparição, de sua publicação. Eles aparecem sob a forma de uma declaração – por exemplo, na França, de uma declaração da Assembléia Nacional representando o povo francês. Deste modo, o texto mais elevado a reger a vida dos homens é redigido e promulgado por eles. [...] Na ordem humana anterior à proclamação dos direitos, o homem se considerava como um ser livre, certamente – a idéia de que o homem é livre não é uma descoberta moderna! –, mas sua liberdade se exercia dentro de um quadro de que ele não era o autor, do qual ele não podia nem devia ser o autor, dentro de um quadro *recebido* de Deus ou daqueles homens misteriosamente próximos dos deuses, os ancestrais. Ele era um ser livre, mas *sub lege Dei*, sob a lei de Deus; ele era um sujeito livre, mas *sub rege*, sob o rei, ou sob o príncipe ou magistrado legítimo. A revolução dos direitos do homem consiste nisto: que tal liberdade, *sub lege Dei* e *sub rege*, essa liberdade *condicionada*, é agora experimentada e expressa como submissão (até mesmo como servidão); ela é rejeitada por uma liberdade *incondicionada*, que o homem se dá a si mesmo ao declará-la, uma liberdade da qual ele é o autor e ao mesmo tempo beneficiário.²²

Conforme se expressou o professor da Universidad Autónoma de Madrid, Francisco Carpintero:

Atualmente, a chave fundamental para entender o êxito desta doutrina [i.e., dos direitos humanos] está no prestígio que possui a palavra “liberdade”. A liberdade é considerada o Alfa e o Omega da vida moral do homem [...]
Parece-me que, antes do mais, é necessário pôr às claras essa “liberdade” que os direitos humanos desenraízam, ao aplicá-la a pretensões individuais concretas.

¹⁷ BARROSO, Luis Roberto. Contramajoritário, Representativo e Iluminista: Os papéis dos tribunais constitucionais nas democracias contemporâneas. In: *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, 2018, p. 2171-2228.

¹⁸ LIMA LOPES, José Reinaldo de; VIEIRA, Oscar Vilhena. *Religião e Direitos Humanos*. Opinião. In: O Estado de São Paulo, 22 de abril de 2013.

¹⁹ ISRAEL, Jonathan. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 33.

²⁰ Cf. DELSOL, Chantal. *La haine du monde: totalitarismes et postmodernité*. Paris : Du Cerf, 2016. MANENT, Pierre. *La cité de l'homme*. Paris: Flammarion, c1997, p. 153-221.. MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Tradução de Jussara Simões. São Carlos: EDUSC, 2001, p. 126-130.

²¹ BARZOTTO, Luis Fernando. *Teoria do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 22.

²² MANENT, Pierre. *Cours familier de philosophie politique*. Paris : Gallimard, 2016, p. 169-170.

A “liberdade moderna consiste, pois, na indeterminabilidade da vontade ou do arbítrio, de modo que o “direito” supremo do homem seria o de agir arbitrariamente, como queira, sem que possa ser forçado a conduta alguma que não deseje. Antes de mais nada, o direito a não ver violentada ou forçada a própria vontade é um valor positivo para qualquer pessoa em sã juízo, mas erigir a a indeterminabilidade da vontade ou arbítrio em princípio supremo da Moral ou do Direito supõe desvincular o homem dos fins diversos que ele tem de cumprir na vida, seja no plano moral, seja no jurídico [...].²³

Todos esses autores reconhecem, igualmente, os Direitos Humanos como produto derivado da filosofia das Luzes – como, aliás, pode-se depreender dos títulos do artigo de Barroso e do livro de Israel. Segundo, novamente, Manent, que faz alusão aos argumentos dirigidos contra as doutrinas dos direitos do homem em “estado de natureza”:

Tais objeções valem não somente para as doutrinas do direito natural moderno, que não poderiam ter sido elaboradas sem a “hipótese” de um “estado de natureza”. **Tendo tais doutrinas legado os axiomas de nossa filosofia pública**, esta também *resta* exposta às mesmas objeções, que não poupam a sentença sagrada contida no artigo primeiro da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão: “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”. Certamente, nela não há menção alguma a um direito de todos sobre todas as coisas, mas a familiaridade e a autoridade dessa proposição não podem esconder seu caráter vertiginosamente indeterminado, ou antes, *indeterminante*. Direitos indefinidos são aqui atribuídos a indivíduos indefinidos – a todos e a cada um.²⁴ (destaque nosso)

Além disso, é necessário recordar que os direitos do homem em “estado de natureza” foram pensados para um homem eminentemente desprovido de uma teleologia, de uma perfeição própria à espécie. Por isso, para Hobbes e Locke a Lei Natural assumirá uma mera função da conservação: seja do indivíduo, no caso do primeiro, seja da espécie, no do segundo, o que precluirá a apresentação de um ponto de convergência objetivo para as aspirações humanas.

Antes que se apresente a hipótese a ser aqui defendida, será necessário, contudo, tecer alguns comentários de ordem metodológica, a fim de repelir, de antemão, algumas possíveis objeções, principalmente da parte daqueles que aceitam acriticamente os pressupostos da Escola de Cambridge.

Vários autores contemporâneos têm se esforçado na tarefa de compreender o significado da teoria dos direitos. Acerca disso, existe um grande debate, que tem por ponto nodal especialmente a posição de Locke. Essa discussão foi travada principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra. Todavia, também nomes europeus de peso, como Michel Villey, Pierre Manent, e Leo Strauss contribuíram para ela. De fato, nem sempre esses debates

²³ CARPINTERO, Francisco. *Uma introducción a la ciencia jurídica*. Madrid: Civitas, 1989, p. 185-186.

²⁴ Idem. *La loi naturelle et les droits de l’homme*. Paris : PUF, 2018, p. 53.

seguem a mesma linha, e, por isso mesmo, torna-se necessário diferenciar bem aquilo a que cada autor se propõe ao prestar sua contribuição a respeito.

Muitas vezes críticas são dirigidas, com razão, a certas tentativas de interpretação extrapolantes ensaiadas por certos autores, cujo caso paradigma é Leo Strauss. Cabe lembrar que tais críticas, ou similares, são também freqüentemente dirigidas – uma espécie de *reductio ad Straussum*²⁵ – a qualquer autor que tenha sido direta ou indiretamente influenciado pelo alemão, como Michael Zuckert ou S. Adam Seagrave, tal como demonstra o debate travado entre este último e Brian Tierney, alguns anos atrás.²⁶

Lançando um olhar suspicaz sobre a obra de Locke, Strauss tende a considerar as passagens desse autor que exibem uma certa afinidade com o pensamento de Hooker e certa similaridade com alguns argumentos escolásticos como um adorno acrescentado ao texto a fim de ludibriar os incautos e apresentar, sob uma capa de conservação da tradição, uma teoria revolucionária, muito mais ao feitio de outro autor cujo sobrenome começa pela mesma letra que o do ‘judicioso’: Hobbes.²⁷

Os historiadores da Escola de Cambridge²⁸ tendem a criticar interpretações como a de Strauss. Não por colocar Locke no campo revolucionário, algo que ao menos um de seus aderentes faz²⁹, mas porque as consideram insuficientemente informadas acerca das intenções do autor, tendo em vista as informações acerca do estado dos debates na época em que ocorreram. De fato, a disponibilidade de manuscritos originais (em algumas ocasiões, recém-descobertos) de que pesquisadores ingleses em posição privilegiada puderam fazer uso acabou por muni-los, relativamente a determinados assuntos, de suficientes subsídios para desacreditar certas teorias interpretativas acerca daquilo que certos autores pretendiam com os seus escritos, o que tem sua validade, dentro do campo da historiografia.

Nem por isso, as contribuições dos autores de tal escola legitimam o reducionismo em que incorrem ao formular suas famigeradas asserções acerca da inexistência de determinados

²⁵ SEAGRAVE, S. ADAM. Identity and Diversity in the History of Ideas: A Reply to Brian Tierney. In *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press v. 73, n. 1, January 2012, p. 163-166, p. 163

²⁶ Cf. SEAGRAVE, S. ADAM. How Old Are Modern Rights?: On the Lockean Roots of Contemporary Human Rights Discourse. In *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press v. 72, n. 2, April 2011, p. 305-327; TIERNEY, Brian. How Old Are Modern Rights?: On the Lockean Roots of Contemporary Human Rights Discourse. In *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press v. 72, n. 3, July 2011, p. 461-468; e a tréplica de Seagrave, citada logo acima.

²⁷ STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Tradução de Bruno Costa Santos São Paulo: Martins Fontes, 2015.

²⁸ Os maiores expoentes dessa escola são, evidentemente, Quentin Skinner e J. G. A. Pocock, mas ela também inclui outros estudiosos de autores específicos, como Richard Ashcraft (Locke) e Helena Rosenblatt (Rousseau), e o próprio John Dunn (também estudioso de Locke), que, como veremos a seguir, já não adere mais, desde há algum tempo, aos seus postulados, tendo assumido, em relação a ela, uma postura mais distante e crítica.

²⁹ Cf. ASHCRAFT, Richard. *La Politique Révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de John Locke*. Traduction de l'anglaise par Jean-François Baillon. Paris : PUF, 1995, p. 177, e p. 607 *et passim*.

temas perenes na história da filosofia política, rebaixando obras de valor trans-histórico ao mesmo nível de escritos coetâneos que foram, na maior parte dos casos, considerados menos relevantes, já naquela circunstância histórica, mas cuja importância para a tradição da discussão política no Ocidente deixou de ser, ou nunca foi, relevante. Essa posição desfrutou, dentro de pouco tempo, de um amplo prestígio avassalador na comunidade acadêmica, especialmente no mundo Anglo-Saxão. John Dunn, outrora contabilizado entre os luminares da Escola de Cambridge, assim se refere à ascensão meteórica dessa corrente, fazendo alusão, em seguida, a suas limitações:

Escolher a pura história era fugir do charlatanismo como o Diabo foge da Cruz; mas uma vez que sua pureza era a única coisa que ela tinha de especial contra o risco de trivialidade, é fácil ver por que ela estava propensa a, cedo ou tarde, parecer gravemente insuficiente, e especialmente para aqueles cujo principal interesse era compreender a política.[...].³⁰

Neste sentido, um longo trecho do professor dinamarquês Knud Haakonssen reflete como, mesmo sem assumir uma postura metafísica (freqüentemente descartada de antemão pelos aderentes a essa doutrina), é possível não apenas objetar à postura da Escola de Cambridge no que concerne à própria história das idéias, mas também impugnar suas pretensões de aniquilação de um estudo propriamente filosófico de idéias políticas com base somente no fato de haverem sido apresentadas por autores pretéritos imbuídos de determinadas pretensões políticas dentro de um determinado contexto:

No cerne desse assunto, está a teoria dos atos de fala. Embora seus proponentes estejam cientes de que esta teoria abrange tanto a função locutória quanto a ilocutória da linguagem, ainda assim eles não preservam para a primeira nenhuma utilidade, ao aplicar tal teoria em seu programa historiográfico. O pano de fundo desta negligência é sem dúvida a insistência com que Austin afirma que ambas as funções estão entremeadas em cada emissão, de modo que a função referencial deve ser entendida num contexto performativo. Conquanto eles adiram a uma teoria da referência por correspondência, obstinam-se em afirmar que a verdade de uma descrição, considerada como manifestação, é uma questão que diz respeito à adequação à comunidade linguística em que está sendo manifestada. Verdadeiro significa “muito bem dito”, como tão bem tem se dito.
[...] Para o propósito de formularmos uma metodologia para, ou mesmo uma postura em relação à história das idéias, não precisamos, porém, nos engajar na elaboração de uma teoria metafísica e lingüística alternativa sobre os referentes ‘reais’ e a correta função referencial da linguagem. [...]. Se aceitamos que dadas manifestações têm objetos identificáveis de referência; se aceitamos que muitas manifestações intentam dizer algo sobre tais objetos – em acréscimo a qualquer coisa que aquele que a profere possa estar ‘fazendo’ ao manifestá-las –, então, pareceria parte da tarefa do investigador da história intelectual escrever a história dessas manifestações não apenas como uma performance, mas também como uma significação. Isto, contudo, não pode ser feito senão por uma disquisição acerca dos

³⁰ DUNN, John. *Measuring Locke's Shadow*. In SHAPIRO, Ian (editor). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 262.

objetos de referência significados, que, na história intelectual, serão primeiramente as *idéias* empregadas por um emissor ao fazer uma declaração.

Uma vez que enxergarmos isto como nossa tarefa, não nos será mais possível reduzir a história intelectual à história do discurso, no sentido de performance lingüística. Devemos sempre ter em mente que a escolha de palavras pelo emissor pode ser inadequada para a formulação que ele ou ela está tentando expressar. [...] Os historiadores contextualistas protestam [...] em nome da “genuína história histórica”, repisando que o texto deve ser relido nos termos das premissas sócio-lingüísticas específicas de uma dada situação.

Em seus momentos de sucesso, todas estas [...] abordagens [...] serviram para corrigir uma escrita histórica que era simplesmente anacrônica, na sua pretensão de um registro do “progresso” ou da “história *Whig*”. Ainda assim, ao menos que queríamos reduzir idéias a expressões de mentalidades coletivas ou de processos psicológicos; ou a epifenômenos das forças sociais e econômicas; ou a comportamento lingüístico; algo nitidamente continuará faltando – a saber, a história das *idéias*. [...]. Ao afirmá-lo, quero dizer que historiadores devem reconstruir as premissas e as implicações de uma teoria. Eles têm que considerar possíveis formulações e distinções alternativas, e eles devem fazê-lo a fim de aquilatar exatamente onde, nesta situação intelectual tomada como problema, formulações históricas específicas de idéias devem ser postas. Pela compreensão das possibilidades lógicas de uma teoria, ou de um complexo de distinções e problemas, o historiador pode considerar não apenas a via particular empreendida por um autor pretérito, mas também os caminhos não percorridos – as decorrências lógicas de uma teoria que não foram consideradas, as inconsistências que não foram reparadas, a imprecisão de distinções que se pensava serem exaustivas. Isto não quer dizer que a tarefa do historiador seja referir àquilo que poderia ter sido, a história contrafactual. É uma defesa de que nossa consideração das possibilidades lógicas de uma situação é estruturante das questões que devemos perguntar para tornarmos a reação do agente histórico inteligível para *nós*.

É aqui que o intercâmbio entre a história das idéias propriamente dita e outras abordagens à história intelectual revela-se particularmente fecundo. Com muita freqüência, poderemos nos dar conta de que alguma possibilidade ou distinção lógica acabou não sendo traçada porque o autor envolvido não teve acesso a ela no horizonte mental da sociedade em questão [...].

A abordagem sugerida não é, como as vezes se objeta, baseada na presunção de que nosso autor pretérito era perfeitamente racional, seja qual for o significado deste último termo. É exatamente porque não conhecemos a racionalidade dessa pessoa, sua extensão e natureza, que devemos atentar para a lógica das idéias com que ele ou ela estão tentando lidar. [...]. Seria tolice presumir que a formulação de uma série de idéias, tanto pelo autor quanto pela comunidade lingüística, era capaz de exaurir o potencial argumentativo delas. Ainda que devamos iniciar por tais formulações como objeto da nossa explicação, é nosso dever, como passo prévio a esta, utilizar os aportes teóricos de todos os períodos históricos, inclusive o nosso próprio.³¹

O cerne da objeção apresentada no trecho acima consiste em que o paradigma da Escola de Cambridge acaba por se constituir em torno a uma postura intelectual – que em muito deve, aliás, ao próprio Locke – denominada *psicologismo*. Ao fim e ao cabo, ela se assenta numa compreensão que remonta ao menos a Ockham, que identifica o *conceito formal* com o próprio *ato psicológico* do sujeito inteligente.³²

³¹ HAAKONSSSEN, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 10-12.

³² COPLESTON, Frederick. *A history of Philosophy, Volume III, Late Medieval and Renaissance Philosophy: Ockham Francis Bacon and the beginning of the modern world*. Image Books: New York, c1953, p. 58.

Continua John Dunn, agora referindo-se especialmente o caso de John Locke e a harmonia entre as idéias contidas no *Ensaio sobre o entendimento humano* e o *Segundo Tratado sobre o Governo*:

A idéia de apreender o conteúdo de uma vida intelectual vista desde dentro privilegia as coordenadas temporais daquela vida, e rapidamente perde coerência ao se afastar delas. Mas a idéia de apreender tais conteúdos desde fora não está permeada por tais embaraços temporais. Ela requer que olhemos para trás tanto quanto para frente, e que dêmos conta do que aconteceu em e através daquela vida por meio de um contraste de suas conseqüências intelectuais ao menos com aquilo que seu próprio sujeito chegou a rejeitar conscientemente e, talvez, também, com aquilo que ele ou ela deram um jeito de inadvertidamente perder de vista ou mesmo trair. A relação entre o maior trabalho de Locke, o *Ensaio sobre o entendimento humano*, e a dinâmica cultural do Iluminismo, e a relação intensamente inimistosa entre a matriz analítica estabelecida naquele trabalho e a estabilidade imaginativa e a coerência teórica de uma Filosofia do Direito Cristã, ambas garantiram que nenhuma abordagem adequada daquilo que aconteceu em sua vida poderia residir somente naquilo que o próprio Locke chegou a notar no seu curso (sem contar aquilo que ele abertamente reconheceu enquanto o fazia).³³

Para arrematar, Haakonssen termina sua observação acerca de pressupostos e distinções metodológicas em sua obra sobre o Direito Natural e o Iluminismo Escocês mencionando justamente o exemplo de Locke:

Uma clara distinção entre a validade de uma conclusão, dadas certas premissas e a verdade de uma argumentação como um todo deve ser mantida aqui. As possibilidades argumentativas abertas a Locke, dadas suas premissas teológicas, e, portanto, o elo entre tais premissas e, por exemplo, sua teoria dos direitos, é assunto para o historiador das idéias; a verdade de todo esse itinerário intelectual é matéria do filósofo. Contudo, é bem possível que o primeiro acabe aprendendo, do segundo, novas maneiras de sondar o material.³⁴

Ou seja, avaliar a coerência das idéias de um autor entre si e buscar identificar uma ordem entre elas fora daquilo que o autor cogitou não significa atribuir intenções ao autor e, menos ainda, afirmar que essa articulação das idéias por ele apresentadas foi por ele aventada. Como este se trata de um estudo filosófico, antes que histórico, embora não prescindia deste último aspecto, trata-se apenas de observar nessas idéias, mais do que conclusões que, à primeira vista, pareceriam óbvias, certas tendências que carecem do decurso do tempo e do concurso de muitas mentes humanas a adotá-las e discuti-las, até que acabem por resultar nos seus efeitos mais extremos. Afinal, idéias não se pensam sozinhas (e, menos ainda, conclusões se tiram por si próprias). Elas se disseminam por meio do discurso de agentes e reverberam segundo grau de adesão e de aprofundamento variados, de acordo com os quais passarão a orientar a conduta dos indivíduos – uns mais, outros menos conseqüentes com elas –, bem

³³ DUNN, John. *Measuring Locke's Shadow*. In SHAPIRO, Ian (editor). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 262

³⁴ HAAKONSSSEN, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 12-13.

como o funcionamento das instituições dentro de cuja moldura eles se inserem, nas quais agem, e as quais transformam, e nas quais são, pouco a pouco, para bem ou para mal, formados, transformados ou deformados. Tudo isso, evidentemente, não se dá sem contraposições e retrações, e alcança seu ápice quando as conseqüências previsíveis de uma série de doutrinas difundidas alcança um *status* hegemônico, isto é, uma certa ubiqüidade nos modos de pensar e de articular idéias por parte de uma camada da população suficientemente dotada de espaço nos meios de comunicação e nas instituições oficiais para fazerem suas posições se tornarem pré-suposições, e passarem a ser consideradas não apenas como algo razoável, mas como o paradigma da razoabilidade dentro de determinada sociedade.³⁵ Na última década, não resta dúvida de que o discurso dos direitos humanos como base de reivindicações de natureza subjetivista, totalmente descoladas da esfera do comum, é adotado não apenas por juristas e jornalistas, mas por um público mais amplo.

A hipótese aqui defendida é de que os direitos humanos, como categoria discursiva, já estavam, desde o final do século XVII, caracterizados pelos principais traços que viriam a levá-los a serem voltados indistintamente contra a esfera do comum a partir do final do século XX; isto abrange a religião institucionalizada, a natureza humana compreendida como uma perfeição natural a ser realizada de acordo com uma essência e modo de ser que não estão à disposição da vontade humana, e também a esfera do bem-comum político. Aliás, para o próprio Jacques Maritain, um dos principais colaboradores da Declaração de 1948, a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 encontrava suas fontes próximas na deformação univocista da noção de Lei Natural efetuada a partir de Grócio, em consequência de uma concepção de razão geometrizarante, ainda que alegasse, sem o menor esforço por demonstrá-lo, que suas origens remotas poderiam ser encontradas na antiga idéia de Lei Natural.³⁶

Tal ocorrência, conforme se sustentará, é fruto principalmente do desenvolvimento de uma noção de *autonomia*, iniciada nas esferas de um *poder* temporal que se pretendia ver livre das limitações impostas pela *autoridade* religiosa (de acordo com a antiga máxima

³⁵ Algo parecido foi afirmado por Maritain: “Devemos [...] nos resguardar de cometermos um erro. Quando tentamos descobrir na história a linha evolutiva de uma força espiritual, devemos obviamente considerar essa força como uma *ratio seminatis*, que dá origem a um desenvolvimento multiforme, condicionado a uma só vez por sua lógica interna (causalidade formal) e pelas contingências humanas das quais depende (causalidade material). O que devermos, então, fazer, é mapear o itinerário das forças espirituais passando através dos homens, com toda sorte de florescimentos inesperados, novos começos e grandes rupturas aparentes, antes que nas relações diretas entre um homem e outro.” Cf. MARITAIN, Jacques. *Three reformers: Luther, Descartes and Rousseau*. Port Washington (Nova Iorque)/Londres: Kennikat Press, 1970, p. 94. (tradução nossa, grifos do autor)

³⁶ MARITAIN, Jacques. *Les droits de l'homme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989 (Îles), p. 118.

romana *princeps legibus solutus e quod principi placuit, legis habet vigorem*). Essa concepção vai de par a uma noção de justificação do governo civil tendente à *dominação* (*dominatio*), antes que à *regência* (*regimen*), a partir da passagem do século XIII para o XIV. Ela era consonante com uma visão segundo a qual, no estado de natureza íntegra, a política não era um atributo da vida humana – uma perspectiva eminentemente negativa da política, propagada sobretudo pelos franciscanos. Ambas foram também acompanhadas por um “movimento geral que desloca o centro de gravidade dos atributos divinos da sabedoria para o poder”³⁷, movimento que foi representado também sobretudo pelos franciscanos, dentre os quais Guilherme de Ockham, que, no século XIV, desempenhou um papel muito importante na subjetivação dos direitos e no seu descolamento de um quadro comunitário político para uma perspectiva determinada pela idéia de um sujeito isolado, além de haver fortalecido os nacionalismos eclesiais e o poder temporal, ao pugnar por Luís da Baviera contra as objeções que a Igreja opunha a sua eleição como Imperador.³⁸

Esse movimento de isolamento dos indivíduos e de aumento da ênfase sobre o poder foi, de certa maneira, catalisada, no início do século XVI por dois eventos: a Revolução Protestante e as Grandes Navegações. A primeira serviu para consolidar a prevalência dos poderes seculares sobre a autoridade espiritual, sendo seu exemplo mais acabado o Cisma Anglicano, que colocou o rei como cabeça da Igreja, e sujeitou o estabelecimento religioso mais plenamente às exigências políticas mais imediatas. A segunda contribuiu para intensificar a percepção de anomia, por dois motivos principais. O primeiro foi a descoberta de povos que viviam de maneira frontalmente contrária àquilo que se entendia serem preceitos fundamentais da Lei Natural. Afinal, a defesa da potestade exercida por seus líderes e de seu domínio territorial por Vitoria foi apresentada não apenas em termos de *dominium*, mas de *ius*, confusão possivelmente influenciada pela doutrina de Jacques Almain, professor do dominicano burgalês em Paris. O segundo consistiu nos próprios conflitos em alto mar entre europeus, em que comandantes de navios, fragatas e caravelas de corsários, muitas vezes reunidos sob o epíteto de Companhias das Índias, as primeiras sociedades comerciais anônimas de que se tem notícia, assaltavam e apresavam embarcações carregadas de riquezas trazidas por habitantes da Europa de outras partes remotas do globo, nas quais, aliás, promoviam pilhagens e extermínios de populações inteiras. Foi Grócio, advogado da Companhia das Índias Holandesas, quem contribuiu para a legitimação desses apresamentos,

³⁷ BRAGUE, Rémi. *A lei de Deus: história filosófica de uma aliança*. Tradução de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, c2009, p. 306.

³⁸ Cf. BASTIT, Michel. *Nascimento da Lei Moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 289-290.

ao escrever libelos em favor dessas guerras privadas de sociedades anônimas em termos jurídicos, que depois serviram para moldar o próprio direito público em termos de direito público subjetivo. A *anomia*, portanto, vinha acompanhada da *anonímia*. A indeterminação do mar aberto também foi ocasião para o surgimento de uma concepção *utópica*, isto é, desprovida de um lugar, ou, ainda, oriunda de um não-lugar.

Esses acontecimentos, portanto, contribuíram para a intensificação de uma noção de direito subjetivista, pensado sobretudo como poder, a partir do isolamento, do deslocamento e do desligamento. Na teologia, a ênfase sobre a potência absoluta de Deus, a seu turno, foi ocasião do surgimento da hipótese do “estado de pura natureza” *in instante tempore*, aventada por Suárez. Semelhantemente a essa hipótese teológica, o granadino formulou também uma outra, de natureza política, a de uma democracia natural por mera ausência de instituição. Ambas as concepções contribuíram para uma posterior formulação da ciência política a partir de um não-lugar, de uma não situação: de uma mera hipótese. Ele também fortaleceu uma visão em que a eminência política era concedida não àquele mais sábio, ou àquele que tinha o cuidado da comunidade, mas àquele com força para fazer valer a lei. Sua contribuição à expansão do poder político, aliás, vai ainda além, por ter ele também argumentado a favor da possibilidade de um ser humano vender-se em escravidão – hipótese aventada de maneira analógica e consonante com aquela de um povo que se dava a um senhor por um contrato –, abrindo mão de sua liberdade.

Todas essas formulações convergiram na obra de Hobbes, que reuniu, de certo modo – se intencionalmente ou não, foi impossível descobrir – a hipótese de um “estado de pura natureza” à da “democracia natural” por ausência de instituição, transformando-o num “estado de mera natureza”. Ao apresentá-lo, faz menção aos índios das Américas; e a descrição que dele apresenta, como um estado de “guerra de todos contra todos”, não deixa também de se assemelhar à situação de sua época, em que europeus travavam guerras privadas entre si no mar aberto. Esse direito do homem no “estado de natureza”, contudo, não estava ainda plenamente legitimado, pois o contrato social erigia um Leviatã que era o único autorizado a permanecer em tal estado perante os demais, a fim de que os direitos dos homens em estado de natureza pudessem ser substituídos pelos direitos da sociedade política. Essa noção de uma humanidade composta por indivíduos atomizados era, também, tributária da forte influência exercida pelo epicurismo sobre os elaboradores da física moderna. A construção de Hobbes, porém, continuava a reconhecer um lugar, ainda que subordinado à política, para a religião institucionalizada.

Porém, com os ulteriores desenvolvimentos da filosofia de Locke – também ela influenciada pela física atomista de Galileu, Boyle e Gassendi e pelo Puritanismo –, os direitos do homem no “estado de natureza” parecem ter passado a desempenhar um papel não apenas de fundamentação, mas de meta da atividade política, de feitio a se multiplicarem indefinidamente, resultando numa marcha destruidora das instituições humanas e de seu significado e força. Ela se desprende de diversas facetas da filosofia política de Locke. Ele, por exemplo, mudou o alcance da afirmação de Hobbes, que afirmava que todos os soberanos do mundo continuavam em “estado de natureza” em relação a todos os outros seres humanos do planeta, ao asseverar que, de fato, todos os homens permanecem nessa condição até que consentam fazer parte de uma sociedade política³⁹, sem, contudo, elaborar de maneira suficientemente clara o modo de expressão tal consentimento. A isto se une a fundamental indefinição sobre qual é realmente a descrição do “estado de natureza”, que, inicialmente enunciado como um estado de paz, parece ser precipitado num estado de guerra de maneira banal e súbita.⁴⁰ Nessa obra, finaliza-se o movimento de extensão daquilo que havia sido a *autonomia de um soberano determinado* à categoria de *auto-propriedade* de uma multidão de pessoas *indeterminadas*. A *indeterminação* parece ter sido, aliás, um traço bastante característico do pensamento de Locke, segundo observado por um professor socialista do início do século passado.⁴¹ Ele parece estar no centro da concepção de *vontade humana* fundamentalmente como potência de *oposição* não apenas ao *desejo* humano, mas mesmo às *necessidades da natureza humana*. Esta, a seu turno, foi por Locke conceituada em termos de *essência nominal*, oposta a um conceito de *essência real*, que não seria senão a expressão das infraestruturas corpusculares que realmente determinariam o funcionamento do corpo humano. Neste esquema, voltado eminentemente para a ação, como característico do pragmatismo anglo-saxão, o ser humano é dado como *pressuposto* num discurso moral que se constrói arbitrariamente a partir de *acidentes*, isto é, de *poderes*, que são idéias simples. Neste sentido, se é verdade que Hobbes, diante da ignorância que a nova filosofia desprovida de causas finais e formais demonstra diante da natureza humana, decide adotar a máxima de Plauto – *lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* –, definindo-a como a de um lobo, Locke acaba por se perder em meio à apresentação de várias definições

³⁹ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos), § 15, p. 394. (Ao longo da exposição, buscou-se cotejar a edição consultada com o texto original inglês, que, por vezes, foi traduzido diretamente, por conveniência, de modo que as referências aqui servem apenas para que o texto seja encontrado nesta edição brasileira, que é uma tradução da edição com o aparato crítico de Peter Laslett)

⁴⁰ Idem, § 21, p. 400.

⁴¹ LASKI, Harold J. *El liberalismo europeo*. Traducción de Victoriano Miguélez. 6a. reimp. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 102.

incompatíveis de homem e, não sabendo se um papagaio encontrado por Nassau, ou quiçá um macaco, não poderiam ser caracterizados como homens, deixa para trás uma concepção de homem como ser racional, cuja principal característica é amalgamar arbitrariamente objetos de pensamento – os modos mistos –, central para a formulação das concepções morais, isto é, da Lei Natural, segundo seu entendimento.

Essa concepção da moral humana como uma composição arbitrária de idéias simples, por sua vez, não poderia ser apresentada por Locke, um conselheiro de um político exilado, como provindo de sua própria autoridade. Ela só poderia ser apresentada como proveniente de uma arbítrio supremo, isto é, como a Lei Divina. Sua matéria certamente é composta por passagens bíblicas. Porém, ao ser apresentada sobretudo com apelo ao raciocínio de um homem privado, fora do quadro das instituições eclesásticas, não lhe restava outro destino senão o de ser, em sua essência, como tentativa de implantação de uma Lei Filosófica, mera Lei da Opinião, que sorrateiramente destronava a Lei Divina ou Natural como base para a Lei Civil, ao remodelar os costumes. Ela reputava consistir na penalidade a essência geral de toda a Lei, caracterizando a vontade humana como fuga da aflição. A liberdade dessa vontade, porém, ao ser descrita como capacidade omissiva de produzir, isto é, de modificar o impulso natural, retardando-o em nome de um bem futuro indeterminado, revelava-se incapaz de produzir o que quer que fosse, além de confusão, uma vez que, atrelada à suposição de que as discussões sobre o bem-supremo são, em última instância, vãs – afinal, para Locke, escolher sobre o bem supremo é como escolher entre ameixas, maçãs e castanhas –, ela não poderia ter por fim senão alcançar um bem que foi *escolhido*, e não *dado*. Ou seja, configura-se eminentemente como uma recusa do *dom*. Ao caracterizar assim a liberdade humana, o autor do *Ensaio sobre o entendimento humano* inicia a era dos *direitos humanos modernos*, em que o homem – como, aliás, qualquer substância – é um ser desprovido de uma essência natural comum; dotado de *auto-propriedade*, fonte de todo o direito; e livre para escolher qualquer estilo de vida, uma vez que não há hierarquia entre os bens. Tendo sido a ordem entre os diferentes modos de vida possível – sem embargo de sua bondade ou maldade intrínseca – reduzida a mera questão de escolha subjetiva, como aquela entre *maçãs, ameixas e castanhas*, e reduzido o papel do direito à guarda dos “interesses civis”, eminentemente materiais, não surpreende que para certos comportamentos até então considerados desviantes, certa militância política – que, quando lhe parece oportuno, vale-se das cortes de justiça – tenha passado a exigir direitos individuais normalmente atrelados, como partes potestativas, a instituições e propósitos contraditórios numa sociedade constituída em torno ao Bem-Comum; isto quando tais comportamentos, em versões cada vez mais idiossincráticas, não pretendem

(e logram) ver-se elevados ao mesmo patamar de dignidade atribuído àquelas instituições moldadas segundo propósitos e formas naturais, com recurso à via dos direitos subjetivos. Tais reivindicações e tomadas de direitos (muitas vezes ao arpejo do devido processo para sua tramitação) vêm, amiúde, como é de conhecimento geral, acompanhadas da pretensão de coartar aqueles que se recusam a lhes conceder semelhantes dignidades e direitos.

A exposição do que resumiu acima prosseguirá dividida em três capítulos. **No primeiro** deles será apresentada a pré-história dos direitos humanos, que mais ou menos coincide com o período que se inicia na fase de declínio da Idade Média e termina no período do Renascimento e da Revolução Protestante. O capítulo começa pela apreciação da doutrina de S. Boaventura e, passando por Godofredo de Fontaines, e Henrique de Gande, chega até Guilherme de Ockham – que, com a concepção de *ius poli*, põe *os direitos fora do Direito* –, e a sua posteridade, alegada (Jean Gerson) ou real (Jacques Almain). **No segundo** capítulo, são abordados os efeitos da Revolução Protestante e das Grandes Navegações sobre a noção de direito, já principalmente encarado como *direito subjetivo*. Ela inicia pela apreciação do papel de Vitoria na defesa dos “direitos” dos índios, e passa pelas considerações teóricas do influxo da teologia, da metafísica e da filosofia política de Suárez sobre a noção de *direito*, deslocando-o cada vez mais de uma noção de participação para uma de mera causalidade eficiente. Adiante, no mesmo capítulo, é tratado o papel de Grócio na legitimação do *direito subjetivo* e na concepção da categoria de *direito subjetivo público*, isto é, na subjetivação da própria ordem pública, tornada um reflexo de uma ordem *privada e anônima*, reflexo das guerras entre companhias de piratas em alto mar e em terras longínquas. Por último, no mesmo capítulo, disserta-se sobre a doutrina de Hobbes, que parece, de certo modo, sintetizar as contribuições de todos os autores anteriormente mencionados numa só doutrina, pondo, definitivamente, *os direitos fora da Lei*. **No terceiro**, e último, capítulo, será apresentado o arremate que Locke dá à questão, ao expandir a noção de *autonomia* – conceito antes político, mas já então subjetivado na concepção do *direito* de um soberano absoluto *em estado de natureza* por Hobbes – indistintamente para qualquer um, ao transmutá-lo na noção de *auto-propriedade* como arquétipo e fonte de todos os direitos, pondo, assim, *os direitos acima do Direito*.

1 OS DIREITOS FORA DO DIREITO: PRÉ-HISTÓRIA DOS DIREITOS DO HOMEM, DE S. BOAVENTURA A JACQUES ALMAIN

Quando Burke, ao escrever suas *Reflexões sobre a Revolução na França*, se insurgiu contra os defensores dos chamados “Direitos do Homem”, estava a desafiar uma corrente de pensamento que já vinha ganhando força desde pelo menos o século anterior, com a circulação do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, de John Locke, na década de 1680.

Não é da noite para o dia, no entanto, que se forjam doutrinas como esta. Elas constituem, quase sempre, elos de uma corrente de pensamento encadeado desde há muitos séculos, e que se deita sobre um mar de pressupostos. Neste caso, é necessário recordar especialmente dois deles.

O primeiro a se considerar remete ao surgimento da idéia de direitos subjetivos. Esta idéia se desenvolveu, conforme demonstrou Brian Tierney⁴², ao longo de alguns séculos, processo que teve início antes mesmo de que o frade franciscano Guilherme de Ockham, em suas famosas discussões com o Papa João XXII sobre o estatuto jurídico da Ordem Franciscana, desenvolvesse o conceito de *ius poli* (direito do céu, por oposição ao *ius fori*, direito do foro) e o de *usum tantum* (mero uso) na primeira metade do século XIV. A discussão se desenvolverá a partir daí, passando pelas considerações de Francisco Suárez e, posteriormente, do jurista e teólogo holandês Hugo Grócio, em cuja doutrina a palavra *ius* tomará definitivamente o rumo dos direitos subjetivos modernos, passando daí para Hobbes, seu leitor assíduo.

O segundo dos elementos a serem considerados diz respeito à questão do estado de natureza, que se inicia como uma discussão acerca da narrativa veterotestamentária pertinente à condição do homem antes do pecado original (*status naturae integrae*) e após ele (*status naturae lapsae*), debate que não prescindia também da consideração do estado de natureza redimida (*status naturae redemptae*). Ele experimenta um desenvolvimento contínuo ao longo de quinze séculos de cristianismo, mas desloca-se do foco que, tinha até então, justamente quando começam a ocorrer as Grandes Navegações e, paralelamente, o Renascimento, com a evocação de mitos pagãos sobre uma Idade de Ouro, ambos aliados à noção de um *status purae naturae*, aventado como hipótese *de potentia absoluta Dei*. Esse movimento é perceptível, inicialmente, sobretudo nos autores espanhóis da Segunda Escolástica (séculos

⁴² Cf. TIERNEY, Brian. *The idea of natural rights: studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law*. Atlanta: Scholars Press, 1997.

XVI-XVII) que a discutem. Posteriormente, ela passará, já modificada, aos Países Baixos (à época, parte do Império dos Habsburgos, cujo centro se havia deslocado para a Espanha), com destaque para a participação de Grócio, e daí para o resto do mundo protestante: na França, com Barbeyrac e Jurieu, e na Inglaterra, com Hobbes e, finalmente, Locke. Ao fim dela, ter-se-á passado da formulação tríptica apresentada acima para uma em que só restarão dois termos: o *estado de natureza* e a *estado de sociedade*, se é que é mesmo este o termo mais correto. Ele está relacionado, também, com uma visão negativa da política, em que o a instituição de uma autoridade (*praelatio*), está vinculada antes à dominação (*dominatio*), do que à regência (*regimen*).

O problema do “estado de natureza”, contudo, está de certa maneira relacionado com o primeiro, relativo ao direito natural, desde pelo menos a polêmica de Ockham (129?-1349), com o Papa João XXII, no século XIV. Vemo-lo também desempenhar seu papel nas discussões dos séculos XVII e XVIII, embora ele não seja tão evidente assim nas discussões da Escolástica Tardia, nos séculos XVI e XVII, acerca dos índios na América. O objetivo deste capítulo é demonstrar o surgimento do conceito de direitos do homem, ou, ao menos, direitos básicos da natureza humana, desde S. Boaventura, e seu processo de subjetivação, pesquisando as principais fontes sobre o tema, a partir dos comentários de Richard Tuck, Michel Villey e Brian Tierney, até o fim do medievo, cuja última figura de destaque é Jacques Almain.

1.1 A idéia de direito subjetivo

Como se havia mencionado acima, é praticamente impossível compreender a gênese dos *direitos do homem* da Declaração de 1789 em seu pleno significado, sem que se compreenda a da noção de *direito subjetivo*, que tem início já no período da Escolástica.

Segundo Michel Villey, a gênese do direito subjetivo deve ser encontrada em Guilherme de Ockham.⁴³ Tal tese é, de fato, tentadora de um ponto de vista filosófico. Afinal, o conceito de direito subjetivo como atributo de um indivíduo propagado pelo pensador inglês se coaduna muito bem com sua filosofia nominalista e voluntarista. Contudo, é de se perguntar se, do ponto de vista histórico, ela encontra ressonância nos fatos. Aliás, mesmo a

⁴³ Esta tese está expressa em diversas obras do autor, dentre as quais *A formação do pensamento jurídico moderno* e nas coletâneas *Estudios em torno a la noción de derecho subjetivo*. Valparaíso: Ediciones Universitárias de Valparaíso, 1976 e *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*. Paris : Dalloz, c2002.

atribuição que Villey faz aos Franciscanos da gênese do direito subjetivo pode ser contestada.

Segundo Brian Tierney :

Villey estava correto ao perceber a Ordem Franciscana como um “berço” das doutrinas do direito subjetivo, ainda que ele tenha exagerado a importância de Ockham como um inovador. Se voltarmos aos primeiros dias da Ordem, todo o movimento franciscano pode ser visto como o ápice, na esfera religiosa, do personalismo ou individualismo que também influenciou o direito do século XII.⁴⁴

Segundo Tierney, portanto, ainda que o papel desempenhado pela Ordem Franciscana no surgimento da noção de direito subjetivo tenha sido importante, incluído aí Ockham, ela é mais bem percebida não como causa originária do fenômeno, mas como consequência de um movimento mais amplo e concorrente: a emergência de uma mentalidade personalista ou individualista.

Ainda que a observação de Tierney não pareça exata, pois personalismo e individualismo não são a mesma coisa, é certo que as duas coisas podem, eventualmente, acabar se confundindo, mormente quando falta precisão no emprego dos termos e, por um deslizamento semântico, a distinção entre ambas se torna obscura, e seu significado, opaco.

Contudo, é verdade que tal autor apresenta uma série de posições adotadas antes de Ockham que dão um vislumbre acerca das origens do direito subjetivo. Importa considerá-las, a fim de se verificar se o autor estava realmente correto acerca da posição que Villey sustentou a respeito de Ockham, ou se tudo o que faz não é senão contextualizá-la, apresentando sua consonância com certas posições prévias, sem que isso seja, contudo, suficiente retirar-lhe a primazia.

A primeira e mais antiga delas data, segundo Tierney, ainda do século XII, quando um canonista chamado Rufino usa a palavra *ius* para significar a “força para fazer o bem e evitar o mal”⁴⁵.

Neste caso, o que se apresenta, talvez, antes que o conceito de *direito subjetivo*, seria uma equiparação de *ius* a uma certa acepção de *lex*, justamente aquela que S. Paulo menciona na sua Epístola aos Romanos, ao afirmar “[s]into, porém, nos meus membros, outra lei”, e que é comentada por S. Tomás da seguinte maneira:

QUANTO AO 1º deve-se dizer, portanto, que, como a lei é certa regra e medida, diz-se que está em algo, de dois modos. De um, como no que mede e regra. E porque isso é próprio da razão, assim, por este modo, a lei está apenas na razão. – De outro modo, como no regulado e medido. E assim a lei está em tudo que se inclina a algo em razão de alguma lei; dessa forma, qualquer inclinação proveniente de alguma lei

⁴⁴ TIERNEY, Brian. *The idea of natural rights: studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law*. Atlanta: Scholars Press, 1997, p. 36.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 62.

pode ser dita lei, não essencial, mas por participação. E desse modo a inclinação dos membros à concupiscência se chama lei dos membros.⁴⁶

Obviamente, não se trata aí pura e simplesmente de mera concupiscência ou veleidade; trata-se, mais ainda, das inclinações naturais do homem aos seus fins próprios, já desenvolvidas segundo alguma prática da virtude para a ação, que busca o bem operar em diversas circunstâncias.

De todo modo, embora seja verdade que o canonista mencionado já toma *ius* numa acepção potestativa, isto é, de um poder que inere ao homem, não se pode dizer que essa interiorização signifique necessariamente um passo rumo ao subjetivismo. Pelo contrário, ela indica que se trata de um poder para realizar o bem e para evitar o mal, que talvez se pudesse identificar com um conceito genérico de virtude, não muito distante da justiça geral, por exemplo, segundo a qual a um homem bom se deve chamar ‘justo’.

Este sentido, segundo Tierney, se encontra também em Johannes Monachus, que define *ius* em cerca de uma vintena de acepções, dentre as quais se encontra também o vocábulo *virtus*, que, por sua vez, comporta certa ambiguidade, na medida em que abarca os sentidos tanto de ‘força’ como de ‘virtude’, os quais remetem, por sua vez, a duas categorias distintas no âmbito da antropologia filosófica: a potência e o hábito.

O comentário do autor norte-americano a respeito desta última definição, pretendendo aproximá-lo de Ockham, um franciscano do século XIV que entende *ius* por *licit power* (poder lícito) e Gewirth, autor do século XX, que o compreende como *rightful power* (poder justo, ou poder informado pelo direito), parece não atentar a uma distinção significativa entre as duas posições com que pretende comparar a de Ockham: o *lícito* ou *permitido* não se confunde com o *justo* ou *virtuoso*.

Não obstante isso, é necessário concordar com Tierney a respeito das tendências subjetivistas que começam a ser observadas desde o século XIII. A partir daí, o *ius*, que já havia sido concebido, dentre vários outros sentidos possíveis, como característica interior do homem, descolar-se-á de sua teleologia propriamente social, para se transformar cada vez mais num termo usado para designar pretensões cujo fundamento encontra-se precipuamente não na finalidade e adequação social da ação, mas em alguma disposição do agente. É possível verificá-lo, por exemplo, na obra de um franciscano contemporâneo de S. Tomás de Aquino, como S. Boaventura; mas é também possível fazê-lo mediante a leitura de mestres seculares da mesma época como Godofredo de Fontaines e Henrique de Gande.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 71-114)*. Textum Leoninum Romae 1892 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q.90, art., ad 1. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2090.html>. Acesso em 21 de fev. 2018.

Iniciando pelo primeiro, o franciscano, é curioso contrastar a disparidade entre sua abordagem acerca da questão dos direitos e aquela de S. Tomás. Ao passo que este afirma, no Tratado da Justiça da Suma Teológica que o direito não guarda, em casos particulares, nenhuma correspondência necessária com as disposições interiores do agente⁴⁷, aquele parece, segundo Tierney, entender algo que soa diametralmente oposto a isso, ao afirmar: “*Eles devem demandar seus direitos com humildade [...] de modo que se humilhem ao recebê-los.*”⁴⁸ Contudo, haja vista ser tal recomendação endereçada não aos leigos da Igreja, mas somente aos franciscanos e, ademais, como se trata de um conselho de moral, e não de direito, talvez constituísse um exagero pretender divisar aí algum prenúncio de direito subjetivo.

Aliás, chega a ser mesmo surpreendente que Tierney pretenda incluir S. Boaventura entre os precursores dos direitos subjetivos individuais. Afinal, no mesmo *Apologia Pauperum*, citado pelo professor, ele se ocupa de fazer uma distinção que, ao mesmo tempo em que engloba todos os modos de domínio das coisas temporais como comunitários (*temporalium rerum communitas*), distingue entre os diversos *iura* dos quais eles provêm.⁴⁹ Esses *iura*, contudo, de modo algum aí significam *direito subjetivo*. Antes poderiam ser concebidos como títulos dos direitos, ou, ainda, no direito como instituição, como fundamento jurídico.

A primeira destas comunidades de bens temporais dimana *ex iure necessitatis naturae*, a título jurídico de necessidade natural, pelo qual uma pessoa, mesmo que se tenha apropriado de um bem, deve-o a outra que se encontre em necessidade extrema, razão pela qual a ele não se pode renunciar, já que provém de um direito naturalmente inerente ao homem (*ex iure naturaliter inserto homini*), feito à imagem e semelhança de Deus, como criatura digníssima, em favor do qual todas as coisas deste mundo foram criadas.⁵⁰

O segundo diz respeito à comunidade *ex iure caritatis fraternae*, pelo qual todas as coisas pertencem aos justos, e ao qual a Igreja não pode renunciar. O terceiro, é o que emana do direito civil secular (*ex iure civilitatis mundanae*), o qual viabiliza a união do reino, do império ou da cidade numa coisa comum (*qua fit, ut unius imperii, regni vel civitatis una fiat respublica*), ou ainda relativamente às sociedades comerciais e às comunidades familiares.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, S. Summa Theologiae II-II, q. 57 a. 1 co. “Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliquo modo fit ab agente.”

⁴⁸ TIERNEY, Brian. *The Idea of Natural Rights: studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law*. Atlanta: Scholars Press, 1997, p. 36-37.

⁴⁹ BOAVENTURA, S. *Apologia Pauperum Contra Calumniatores*. In.: APERRIBAY, Bernardo (OFM); OLTRA, Miguel (OFM) et OLTRA, Miguel (OFM). *Obras de San Buenaventura*: tomo sexto y ultimo. Edición Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949, p. 630.

⁵⁰ Eod. loc.

Este modo de comunidade permite a propriedade pessoal, o que segundo S. Boaventura, pode criar obstáculos à prática do bem, e más-inclinações.⁵¹

O quarto modo consiste no domínio de bens em comunidade *ex iure dotationis ecclesiae*, que diz respeito ao sustento comum dos seus ministros e dos pobres, e cuja renúncia não seria necessária à perfeição. Contudo, para S. Boaventura, a renúncia a ela não apenas não é contrária à perfeição, como implicaria ainda maior grau desta, pois tal comunidade no domínio dos bens, ainda que por um lado provenha do direito divino, por outro lado provém do humano, implicando, portanto, lides judiciárias.⁵²

Conforme visto, a classificação do *Doctor Seraphicus* a respeito dos modos de domínio das coisas envolve sempre um aspecto institucional e comunicativo. Ela apresenta, porém, um outro aspecto que, ainda que sutil, não deveria passar despercebido. Trata-se da consideração de uma renúncia ao *iure dotationis ecclesiae* como um modo de vida mais elevado, considerando a união do *iure divino* com o *iure humano* um defeito. Ora, ainda que isso não implique necessariamente uma consideração depreciativa do dogma da união hipostática do Verbo divino à natureza humana, i. e., da encarnação, ela parece tender nessa direção.

Outro aspecto notável nessa classificação, para o conhecimento histórico dos direitos humanos, é a ideia de que os bens temporais seriam devidos a todos aqueles que estivessem em necessidade extrema, a despeito de uma apropriação anterior. Essa concepção da comunidade de bens *ex iure necessitatis naturae* exposta pelo Doutor Seráfico, contudo, não implica necessariamente um subjetivismo dos direitos, haja vista que a ênfase recai justamente sobre o caráter comunitário do débito, isto é, das razões por que um bem é devido a outrem.

Todas estas ideias, porém, já apontam para uma tendência desinstitucionalizadora, segundo a qual é promovida certa depreciação da mediação própria do *ius dotationis ecclesiae* e do *ius civilitatis mundanae*, aparentemente preterida em relação ao caráter mais imediato do *ius caritatis fraternae* e, principalmente, do *ius necessitatis naturae*. Ela talvez seja um reflexo do espírito do tempo de S. Boaventura, em que reverberavam, inclusive com participação do próprio Doutor Seráfico, ecos do pensamento escatológico de Gioachino da Fiore.

⁵¹ Eod. loc.

⁵² BOAVENTURA, S. *Apologia Pauperum Contra Calumniatores*. In.: APERRIBAY, Bernardo (OFM); OLTRA, Miguel (OFM) et OLTRA, Miguel (OFM). *Obras de San Buenaventura*: tomo sexto y ultimo. Edición Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949, p. 632.

Essa tendência desinstitucionalizadora, porém, embora latente, não se manifestava ainda de maneira radical, visto que, na verdade, o uso dos bens de que a Ordem Franciscana se valia estava institucionalmente enquadrado dentro do *ius dotationis ecclesiae*, na medida em que eram de “propriedade” da Igreja.

É possível aventar, porém, se toda a questão acerca do estatuto jurídico dos franciscanos não teria sido resolvida, caso a terminologia utilizada pelas pessoas responsáveis por determinar os rumos dessas questões tivesse sido mais apurada. Afinal, o papa Gregório IX, diante de uma consulta da Ordem Franciscana – que determinava que os irmãos de nada se apropriassem, “nem casa, nem terreno, nem qualquer outra coisa”⁵³ – respondeu que ela não deveria ter propriedade nem em comum, nem em particular (*nec in communi nec in speciali debent proprietatem habere*)⁵⁴. Essa terminologia punha a perder a essencial oposição entre o comum e o próprio, de maneira que, se anteriormente ambos eram entendidos como modalidades de domínio, estando a segunda incluída na primeira, agora a propriedade era confundida com o conceito de domínio, de modo que se poderia ter uma propriedade comum, e não mais apenas individual. Isto aparentemente implicava que o domínio, agora confundido com a propriedade, fosse descartado em nome do mero uso, então atribuído aos franciscanos.

É assim que S. Boaventura louva o papa Gregório IX por haver separado o domínio do uso. Algumas objeções dos que afirmavam não ser isso possível invocavam a fórmula do Direito Romano *usum non potest perpetuo a dominio separari*. S. Boaventura, contudo, desprezou o valor de tal fórmula, que, a seu ver, servia apenas para sustentar as ficções jurídicas (*quia lex illa civilis non habet hic locum, quia hoc ideo ius civile decrevit, ne dominium inutile videatur ac per hoc inanis sit nominis*). Quanto a isso, vale comentar, brevemente, que tal desvinculação é altamente consonante com a noção moderna de propriedade absoluta. Aliás, desde um ponto de vista do puro bom senso, é ela que se revela, ao fim e ao cabo, fictícia, pois separar o uso da propriedade suporia um modo de vida completamente nômade e precário, algo que – conquanto seja possível manter como uma meta ou ideal de vida ascético, e mesmo realizável por indivíduos, diante de frases como “o Filho do Homem não tem onde repousar a cabeça” – dificilmente poderia ser aplicado a toda uma ordem religiosa, provida de centros de formação, conventos e outros bens imóveis.

Mas importa retornar às ficções do Digesto, pois elas pareciam então servir ao geral dos franciscanos, quando ele se valia delas para apresentar analogias entre a relação da Ordem

⁵³ BOAVENTURA, S. *Apologia Pauperum Contra Calumniatores*. In.: APERRIBAY, Bernardo (OFM); OLTRA, Miguel (OFM) et OLTRA, Miguel (OFM). *Obras de San Buenaventura*: tomo sexto y ultimo. Edición Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949, p. 642.

⁵⁴ Eod. loc.

com a Igreja e a situação dos filhos no Direito Romano que, sendo sustentados por seus pais⁵⁵, têm suas causas defendidas por estes na justiça.⁵⁶ Deste modo, toma-se a ordem como um indivíduo (*sicut una persona*)⁵⁷ que, sendo filha da Igreja, mantém-se propositadamente em situação de dependência jurídica desta. Ora, se por um lado, essa renúncia à propriedade pode parecer desapego dos bens, por outro, entretanto, pode parecer apenas renúncia ao dever de cuidado e administração, que ficava a cargo da Santa Sé. Deste modo, a Ordem Franciscana poderia se manter afastada das lides e lidas relacionadas à administração dos bens que utilizavam, deixando a Santa Sé suportar este encargo.

Talvez a analogia com a situação da criança pudesse realmente refletir o ânimo e condição dos primeiros franciscanos, tão próximos ainda do frescor dos primeiros tempos desde o seu Fundador. Contudo, talvez fosse possível, e mesmo provável – aliás, inevitável – que tal criança logo viesse a crescer, assumindo, na época de Guilherme de Ockham, as feições de um adolescente rebelde, sempre a criar problemas para sua mãe, a Igreja, como de fato ocorreu.

Além dessa confusão conceitual, de que S. Boaventura não conseguiu se desvencilhar, há ainda outro elemento de sua defesa da ordem franciscana que chama atenção, a saber, seu voluntarismo. Afinal, ele subordina a aquisição de propriedade pelos franciscanos não às situações de fato – que, dentro de um esquema jurídico realista, nunca estão destituídas de sentido, e cuja reiteração gera estabilidade, conformando a norma do direito, como no caso do usucapião –, mas sim à vontade dos frades, entendida de maneira completamente independente das situações de fato. Para tanto, vale-se de algumas analogias que poderiam parecer inadequadas, como a que faz com as situações do herdeiro, que não está obrigado a receber a herança, ou a do pupilo e do louco furioso, os quais, ao reterem os objetos que se lhes dispõem, não adquirem, apesar disso, domínio sobre eles.⁵⁸ Dificil tarefa, a de tentar divisar nestas duas últimas comparações alguma adequação à situação da Ordem dos Frades Menores, cujos membros se arrogavam tamanha perfeição justamente por sua presumida conformidade à *recta ratio*, condição diametralmente oposta à dos pupilos e furiosos, que eram reputados incapazes de ter vontade justamente por carecerem de razão; e cuja mãe (a Igreja), no que se refere à situação do herdeiro, dificilmente poderia ser considerada como morta. Independentemente do caráter questionável dessas analogias, contudo, o aspecto de

⁵⁵ Eod. loc.

⁵⁶ Ibid., p. 644

⁵⁷ Ibid., p. 644.

⁵⁸ BOAVENTURA, S. *Apologia Pauperum Contra Calumniatores*. In.: APERRIBAY, Bernardo (OFM); OLTRA, Miguel (OFM) et OLTRA, Miguel (OFM). *Obras de San Buenaventura*: tomo sexto y ultimo. Edición Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949, p. 646.

maior relevância nessa abordagem de S. Boaventura é um voluntarismo que se pretende impor a todo o restante da comunidade jurídica, independentemente da real situação dos bens, já que abrigava a pretensão de fazer do estatuto jurídico da ordem uma questão totalmente determinada pela vontade de seus membros:

Torna-se evidente por essas palavras expressas da lei que ninguém pode adquirir propriedade, nem domínio, e nem mesmo a posse, sem que tenha, verdadeira ou putativamente, vontade de adquirir. Ora, como os Frades Menores não possuem ânimo de adquirir, mas antes uma vontade contrária, ainda que detenham as coisas corporalmente, não adquirem nem o domínio nem a posse, nem podem ser considerados por isso possesores ou donos delas.⁵⁹

A querela da pobreza, porém, ainda estava longe conhecer um desfecho, algo que ocorreria apenas alguns anos mais tarde. Nisto, também desempenhará um papel importante o voluntarismo – desta vez mais extremado, na versão de Guilherme de Ockham –, que resultará numa versão cabal do conceito de direito subjetivo, cujo surgimento será exposto mais adiante. Entrementes, porém, serão ainda comentadas as posições dos outros dois contemporâneos de S. Tomás e S. Boaventura: Godofredo de Fontaines e Henrique de Gande.

A posição de Godofredo de Fontaines não diferirá muito da de S. Boaventura. Segundo Godofredo, “pela lei da natureza, qualquer um tem domínio e um certo direito nos bens comuns exteriores deste mundo, aos quais, igualmente, não lhe é permitido renunciar.”⁶⁰ Essa aceção, a bem dizer, é, entre todas as que aqui se apresentam, a que menos parece possuir de subjetivista. De um ponto de vista do realismo jurídico clássico, poderia ser considerada até bastante ortodoxa, na medida em que faz derivar o *dominium* de uma conformidade com a *lei da natureza*, e que coloca o *direito em termos de participação* indispensável nas coisas exteriores comuns.

O mesmo não se pode dizer das concepções do outro autor. Pois dentre todas as posições que precederam a de Ockham, a que mais apresentará características subjetivistas não será a de seu irmão de ordem, S. Boaventura, mas sim a sua: a do mestre secular de Paris que auxiliará o arcebispo reitor Tempier a condenar teses atribuídas a S. Tomás de Aquino, no ano de 1277⁶¹. Será Henrique de Gande quem defenderá, três anos após haver auxiliado na

⁵⁹ BOAVENTURA, S. *Apologia Pauperum Contra Calumniatores*. In.: APERRIBAY, Bernardo (OFM); OLTRA, Miguel (OFM) et OLTRA, Miguel (OFM). *Obras de San Buenaventura*: tomo sexto y ultimo. Edición Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949, p. 646. (tradução livre do latim)

⁶⁰ TIERNEY, Brian. *The Idea of Natural Rights: studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law*. Atlanta: Scholars Press, 1997, p. 38.

⁶¹ A esse respeito, cf. SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Ramon Llull, 2006, p. 358. MACINTYRE, Alasdair. *God, philosophy, universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2009, p. 98.

condenação das teses do Aquinate, algo surpreendentemente parecido às doutrinas que surgirão no século XVII com Hobbes e Locke.

Na questão 26 do *Quodlibet IX*, intitulada ‘se um condenado à morte tem o direito de fugir de sua cela, caso haja oportunidade de tempo e lugar’, Henrique de Gande apresenta toda uma complexa argumentação em favor não apenas do direito, mas da necessidade, e mesmo do dever que o encarcerado tem de fugir, ainda que somente caso isto possa ocorrer sem dano a pessoa ou coisa.⁶²

Sua argumentação passa pelas seguintes considerações. Em primeiro lugar, ele separa os poderes que alguém pode ter sobre coisas alheias de 4 maneiras distintas: *fas*, *licitum*, *ius* e *necessitas*, incluindo-se sempre o anterior no posterior.⁶³

O primeiro envolve o uso de algo alheio sem dano e incômodo a seu dono.⁶⁴ O segundo implica algum dano a outrem, ainda que de pequena monta, que recebe indulto da lei. O terceiro é definido apenas pela ação judicial de vindicar a coisa (*actionem rei vindicandi*), ao passo que o quarto é definido como ocasião de valer-se do alheio (*opportunitas utendi re aliena*), ilustrada pelo exemplo do furto famélico.⁶⁵

Um primeiro reparo a respeito dessa distinção consiste em que ela não diferencia suficientemente o *licito* da *necessidade*, não tendo o autor definido suficientemente esta e, ainda, valendo-se de exemplos similares – ambos de pessoas que comem alimentos que extraem de uma plantação alheia – para ilustrá-los. É um mérito dela, porém, diferenciar o *fas* do *licitum*, pela nota de inocência (*absque damno et incomodo*), e ambos do *ius*.

O argumento decisivo, contudo, dá-se em relação à *necessitas*. Para o Gândavo, o encarcerado tem não apenas o direito, mas o dever de conservar sua vida. Se, portanto, pudera fazê-lo obtendo alimento clandestinamente para não morrer de fome, com tanta razão poderia evadir-se do cárcere, desde que sem prejuízo a coisa ou pessoa. Neste particular, evoca-se, contra o direito comum, a necessidade do indivíduo, que será mais tarde insistentemente repisada por Hobbes e que, sem dúvida, sempre foi encarada como fonte de um dever – Hobbes falará na conservação de si mesmo como a primeira lei da natureza. Com efeito, para Henrique de Gande, o encarcerado pode, caso não fuja, ser tido por *homicida* de si mesmo, por não ter cuidado como devia de si (“*sui ipsius homicida essete, non providendo sibi sicut deberet*”). Em segundo lugar, evoca-se, contra o juiz, que tem direito apenas de *uso* sobre seu

⁶² DE GANDAVO, Henricus. *Quodlibet IX*. In: MACKEN, R. (Ed.) Opera Omnia, v. XIII. Louvain: Leuven University Press, 1983, p. 307-310. (*Utrum condemnatus morti licite possit abire, si tempum et locus habeat.*)

⁶³ Ibid., p. 307.

⁶⁴ Eod. loc.

⁶⁵ Ibid, p. 308.

corpo (uma forma de poder externo para puni-lo), o direito de *propriedade* do condenado sobre seu corpo (Tierney ressalta o uso da palavra *proprietas*, no lugar de *dominium*)⁶⁶, que é poder interior, e pertence somente à alma.⁶⁷ O paralelo desta teoria com a de Locke é inescapável. Vê-se aí, também, de certo modo prefigurada a doutrina de Mill, com seu princípio do dano. É importante notar, contudo, que em momento algum se predica o vocábulo *ius* do poder que caberia ao condenado. Aí o que há é uma confusão entre a *necessitas* e o *fas* do condenado, a necessidade de sobreviver, a “autopropriedade” e a ausência de dano a coisa e pessoa, **contra** o *ius* do juiz.

Tal aceção do direito do criminoso do século XIII, ainda que pudesse recordar as defesas dos direitos dos criminosos dos séculos XVIII e mesmo do XX e do XXI, difere delas num aspecto central: ela não busca uma justificação do criminoso em termos de explicação causal de sua conduta criminosa pretérita, nem, o que já parece mais sofisticado em termos argumentativos, a partir de uma dignidade que ele portaria pelo fato mesmo de pertencer à espécie humana. A defesa de Henrique de Gande do direito do condenado à morte a fugir baseia-se, a uma só vez, de certo modo, nestes dois aspectos causais (*eficiente e formal*, respectivamente), embora de maneira totalmente diversa, na medida em que remete ambos a um horizonte teleológico (causal *final*) – ainda que meramente virtual. Para ele, o direito do condenado à morte baseia-se, a uma só vez, na inclinação natural que todo ser tem para conservar a própria vida (*aspecto causal eficiente*), no fato de o homem ser, de certa maneira, capaz de dirigir seus atos (*aspecto formal*) e, por último, mas não menos importante, na possibilidade que o condenado teria de passar a dirigi-los honestamente, e de assim tornar-se capaz de fazer o bem para a sociedade em que vive ou – no caso de fuga para outra cidade, ou país – viverá (*aspecto final*).

Tal argumentação – ainda que seja de se perguntar se o *trade-off* implicado na concessão de direito de fuga a um condenado à morte (admitido, obviamente, que a pena fosse justa, e que o criminoso fosse culpado e perigoso) não seria desvantajoso, tendo em vista uma probabilidade apenas remota de emenda – difere, portanto, das defesas contemporâneas irrestritas dos direitos dos criminosos em um ponto central: ela contraria a tendência destas em atribuir à pessoa do criminoso uma dignidade formalmente superior à dignidade de todos

⁶⁶ TIERNEY, Brian. *The Idea of Natural Rights: studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law*. Atlanta: Scholars Press, 1997, p. 86-87.

⁶⁷ DE GANDAVO, Henricus. *Quodlibet IX*. In: MACKEN, R. (Ed.) *Opera Omnia*, v. XIII. Louvain: Leuven University Press, 1983, p. 309.

os membros honestos da sociedade reunidos em comunidade.⁶⁸ Todavia, o uso mesmo da expressão *proprietas*, em vez de *dominium*, já é sintomático de uma admissão jurídica da possibilidade de um desvio em relação à *recta ratio* como fundamento suficiente do título jurídico. Afinal, o termo *proprietas* designa mais enfaticamente, por sua etimologia, a qualidade de pertença a um indivíduo, ou proximidade **afetiva** (designada pelo radical **pryos* do proto indo-europeu)⁶⁹, ao passo que o termo *dominium*, na medida em que faz referência a casa (*domus*, como pequena sociedade, no latim)⁷⁰, conota certa **racionalidade** na relação com um ambiente e com as pessoas que o habitam.

Mas ainda não será contra o *dominium* (ao menos concebido como enkratéia) nem contra a *recta ratio* que a noção de *ius* como direito subjetivo aparecerá na obra daquele que tem sido, até agora, apontado como um dos principais responsáveis pelo seu surgimento, e que, se não pode sê-lo por tanto, ao menos o pode por sua difusão: o franciscano Guilherme de Ockham.

1.2 Um passo decisivo rumo aos direitos do homem: Ockham e a sacralização dos direitos subjetivos

Diante de uma afirmação como a que se escreveu acima, um leitor qualquer há de naturalmente pôr a seguinte pergunta: em que residiria a tamanha importância conferida a Guilherme de Ockham no surgimento dos direitos subjetivos e, para além disso, dos direitos humanos? Certamente, S. Boaventura já havia afirmado existirem direitos pertencentes a todos os homens apenas por sua condição natural; ele havia insistido também na necessidade da virtude da humildade na postulação de direitos. Outros, ainda, já haviam predicado o vocábulo *ius* como virtude, ou força para fazer o bem. Henrique de Gandê fez derivar um único direito diretamente da inclinação natural segundo a qual cada ser humano deve buscar a própria conservação e da propriedade de si, algo bastante incomum, até então. No que consistirá, portanto, tamanha novidade, da parte desse espiritual franciscano?

⁶⁸ O mecanismo desses argumentos, aliás, é muito simplista: ele legitima a conduta do criminoso com base na sua própria irresponsabilidade, isto é, na sua incapacidade de se autodeterminar; ao fazê-lo, concede-lhe um salvo-conduto para a prática de mais crimes, e o põe, por conseguinte, acima dos demais cidadãos e da força policial, que não estaria legitimada a usar da força para contê-lo.

⁶⁹ BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européennes: économie, parenté, société*. Paris: de Minuit, 1976, p. 326.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 308.

Pode-se dizer que nessa fase da história iniciar-se-á um fenômeno inédito na história da humanidade, e que terá repercussões até o dia de hoje: é possível dizer que, com Ockham, principia aquilo que se poderia intitular itinerário de sacralização dos direitos⁷¹.

1.1.1 Contrastes entre S. Boaventura e Guilherme de Ockham

Indo além do estabelecido por seu confrade, S. Boaventura, que afirmava, em primeiro lugar, possuírem os franciscanos os direitos que são comuns a todos os homens por sua natureza e, em segundo, que tais direitos devem ser postulados com humildade, o frade inglês postula a causa de sua Ordem de uma maneira mais radical, afirmando algo que parece apenas um pouco distinto do afirmado por seu antecessor, mas que constitui uma diferença abissal.

Ao compararmos Boaventura com Ockham, é necessário situá-los dentro do contexto da querela da pobreza. Ao passo que o primeiro, tendo sido geral da Ordem Franciscana, adotava uma postura mais moderada e se opunha frontalmente à ala dos *fraticelli*, o segundo, que serviu de secretário a outro geral da ordem, Miguel de Cesena, defendia os interesses dessa mesma facção, que se autodenominava de “espirituais”.

É fato inegável que as ordens mendicantes, e em especial a Franciscana, primeira do seu gênero, representaram uma grande novidade no panorama religioso da cristandade ocidental no século XIII. Elas traduziam uma aspiração a uma vivência mais pura do Evangelho, em oposição ao gosto pelos bens materiais e pelo poder político que poderiam caracterizar alguns membros do clero de sua época.

Tal fenômeno não era estranho à história da cristandade. Durante vários séculos, crises e mais crises já se haviam precipitado, e reformadores haviam surgido, promovendo as mudanças necessárias para que se mantivesse uma continuidade. Porém, desta vez não eram poucos os que nas ordens religiosas encaravam o momento da Igreja como o fim dos tempos, ou ao menos como algo particularmente próximo a ele. Isso poderia estar relacionado, de acordo com Harold Berman, com aquilo que ele chamou de Revolução Papal, ocorrida entre os séculos XI e XII, iniciada com a promulgação do *Dictatus Papae* e cuja data final é considerada por ele como a da morte de Thomas Beckett, em 1170, quando se dá o acordo final acerca da questão, na Inglaterra.⁷² Esta chamada ‘Revolução’ teria, pela primeira vez,

⁷¹ O termo “sacralização dos direitos” foi haurido em DELSOL, Chantal. *Que sais-je? Le principe de subsidiarité*. Paris: PUF, 1992, p. 76. Neste livro a autora o considera com um dos maiores obstáculos à aplicação do princípio de subsidiariedade na prática social e jurídica.

⁷² BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Tradutor: Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 66.

segundo o professor de Harvard, dotado a cristandade de uma consciência de missão histórica e, ainda, de possibilidade de algum progresso nas coisas deste mundo.⁷³

A tese de Berman acerca do caráter da Reforma Gregoriana, isto é, sua afirmação de que ela consistiria numa ruptura não apenas com o arranjo institucional anterior (Carolíngio), mas com a teologia agostiniana da história⁷⁴ e, portanto, com a tradição cristã como um todo, motivo pelo qual poderia ser caracterizada como uma revolução, é bastante controversa.

O historiador galês Christopher Dawson, cujo *Making of Europe* é citado por Berman diversas vezes, parece apresentar em outro livro seu, *Progress and Religion* uma tese bastante mais respeitável, com argumentos convincentes, apoiados por citações que remontam ao século II e III, como as de S. Irineu de Lyon e Orígenes⁷⁵, S. Gregório de Nissa⁷⁶, entre outros.

Para Dawson, a idéia de progresso no Ocidente se desenvolveu graças à mensagem central do Cristianismo, que é a união de Deus com o homem na história, na pessoa de Jesus Cristo, “fonte de um novo movimento de regeneração e progresso que leva, em última instância, à deificação da natureza humana pela sua participação na Vida Divina.”⁷⁷

Segundo o historiador galês, essa expressão encontrou um terreno muito mais fértil no Ocidente, principalmente após a queda do Império Romano, que no Oriente. Neste último caso, os elementos de divinização ou quase-divinização do imperador, herdados do Império Persa-Sassânida, foram fundamentais para que a mensagem do Cristianismo encontrasse obstáculos quase intransponíveis em termos de promoção de reformas institucionais. Seus ecos doutrinários, segundo Dawson, faziam-se sentir na doutrina do pseudo-Dionísio Areopagita, escrita provavelmente nos estertores do século V, segundo a qual Deus é “uma Mônada, que unifica toda unidade, uma Essência Supra-essencial, uma Mente Ininteligível, Palavra Inefável, ou ainda a negação da Razão, Inteligência ou Palavra e de toda forma particular de existência.”⁷⁸

Essa forma radicalmente negativa de Cristianismo, na opinião de Dawson, não foi o suficiente para a conversão do Oriente, que, com a ascensão do Islã, “reverteu a uma forma mais simples de religião, que não sentia nenhuma necessidade da encarnação, nem de alguma transformação progressiva da natureza humana”, quebrando assim a ponte entre Deus e o

⁷³ Ibid., p. 148.

⁷⁴ Ibid., p. 138-139.

⁷⁵ DAWSON, Christopher. *Progress and Religion*. With a foreword by Christina Scott and an introduction by Mary Douglas. Washington, D.C.: The CUA Press, 2001, p. 125

⁷⁶ Ibid., p. 126-127.

⁷⁷ Ibid., p. 127.

⁷⁸ Apud DAWSON, Christopher. *Progress and Religion*. With a foreword by Christina Scott and an introduction by Mary Douglas. Washington, D.C.: The CUA Press, 2001, p. 128.

homem e favorecendo a difusão de uma concepção da Onipotência Divina isolada de outros caracteres positivos de Deus.⁷⁹

No Ocidente, por outro lado, a Igreja sempre expressou sua consciência relativamente à sua superioridade sobre o poder temporal, como o reconhece, aliás, o próprio Berman, ao citar S. Ambrósio, bispo de Milão, que está longe de ter sido uma figura obscura e secundária na história do Cristianismo.⁸⁰ Deste modo, ainda que uma certa reação especular à já insuportável dependência da Igreja em relação ao Império Bizantino tenha sido o principal motivo para que ela erigisse no Ocidente um Império como o Carolíngio, os elementos de divinização, ou quase-divinização dos poderes temporais, neste caso, não podem ser considerados como originalmente nem cristãos, nem ocidentais, nem agostinianos. O próprio Agostinho, aliás, foi um homem que, tendo se mantido firme no propósito de realizar um ideal de vida comunitária isolada do resto da sociedade por um tempo, acatou o ingente múnus de assumir o episcopado da cidade de Hipona. Esse espírito se manifestou, igualmente, na ação transformadora e civilizadora dos monges beneditinos, com seu lema *Ora et labora*. Além disso, a unidade do Império, no Ocidente, correspondia muito mais a uma intenção da Igreja, que dos imperadores: ela parecia ser tão importante para Carlos Magno, a ponto de este dividir seu território entre seus três filhos, mantendo o costume dos povos bárbaros.

Portanto, argumentar em favor de uma descontinuidade radical, como o faz Berman, entre o Catolicismo posterior à Reforma Gregoriana e o que havia existido antes, reflete muito mais a falta de uma visão nuançada acerca da não-linearidade, do caráter senoidal do desenvolvimento histórico de um princípio intelectual, do que propriamente uma consciência acerca da direção dos seus rumos. Se é possível afirmar que houve uma revolução, talvez ela deva ser datada de um período muito anterior, provavelmente remontando ao próprio século I d. C..

O fato de, no século XI, o poder corruptor do laicato ter sido diminuído, e de a consciência da transformação operada pela mensagem do Cristianismo ter sido reavivada, porém, não foi o suficiente para muitos. A verdade é que a Reforma Gregoriana, conquanto tenha tido por marco específico o ano de 1075, demorou bastante a gerar frutos. Essa demora provavelmente constituía-se num motivo de grande impaciência para alguns. Isso parece ter criado um solo fértil para a disseminação de algumas teologias da História permeadas por afirmações mais extremadas acerca do caráter degradado do século, como a do monge

⁷⁹ DAWSON, Christopher. *Op. cit.*, p. 129.

⁸⁰ BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Tradutor: Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 118.

cisterciense Joaquim de Flora (Gioachinno da Fiore)⁸¹, que haveria de ser influente até os nossos dias, ainda que este fato seja ignorado por muitos, principalmente, talvez, por aqueles que aderem às correntes de pensamento mais influenciadas por ele.

Foi graças a sua grande ascendência que se pôde observar a ressurgência de uma doutrina herética, desde há muito esquecida: o milenarismo, segundo o qual a realização do Reino de Deus, prometida no Evangelho, não se daria no além, mas dentro da história; em verdade, segundo seus fautores, dar-se-ia mesmo dentro de pouco tempo. No caso de Joaquim, ela vinha envolta numa formulação que era particularmente contrária ao dogma católico, em sua promoção de uma aplicação distorcida da doutrina da Trindade ao desenrolar dos acontecimentos históricos, segundo a qual a cada era correspondia uma Pessoa. A primeira era, do Pai, havia sido de Moisés, a segunda, do Filho, de Jesus Cristo, a terceira e derradeira, do Espírito (Santo?) seria antecedida por dois precursores⁸², e promovida por um *Dux de Babylone*⁸³, que guiaria a Igreja rumo à perfeição no fim dos tempos.⁸⁴

Esse ideal está permeado pela autocompreensão histórica gerada no seio das comunidades monásticas do século XII, especialmente a cisterciense, como representante do reino do espírito. Tomados os mosteiros por modelos, o postulado vigente passa a ser o da **comunidade** de pessoas **autônomas**, a ser expandido por toda a sociedade, pelas vias do progresso espiritual. A articulação simbólica dessa crença por Joaquim de Flora é formulada no sentido de uma nova descida do Espírito, seguida de uma nova ordem social, **sem mediação** nem da lei, nem da graça, já que o homem, alcançado diretamente pelos dons carismáticos, não terá mais necessidade nem da **administração sacerdotal dos sacramentos**, nem da **administração política da justiça**, libertando-se, portanto, das formas eclesiais e profanas de organização social.

Esse modelo de sociedade, segundo Voegelin, embasado no ideal de uma elite religiosa autorreferencial, encontra nesse próprio fato uma limitação intrínseca, que sinaliza a perda de um compromisso civilizacional que vinha constituindo, até então, a própria mola propulsora do Cristianismo. Segundo ele:

O novo reino não tem lugar para as fraquezas do homem nem para a variedade dos seus dotes naturais. A riqueza humana da ideia de *corpus mysticum* se perde no

⁸¹ BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Tradutor: Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 141.

⁸² VOEGELIN, Eric. *A Idade Média até Tomás de Aquino*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2012 (Coleção Filosofia Atual - *História das ideias políticas*, v.2), p. 148-149.

⁸³ Em algumas grafias *Dux e Babylone*, sendo em ambas o significado o mesmo: “libertador do cativo da Babilônia”.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 147.

igualitarismo aristocrático de pessoas espiritualmente maduras. A evocação de Joaquim, pode originar uma seita, mas não um povo.⁸⁵

Essa forma particularmente heterodoxa de imanentização do *eschaton* não tardou a se disseminar. Desde o século XII até o XIII, muitas figuras eram identificadas ora como um dos precursores da nova era, ora como o *Dux de Babylone* que haveria de libertar o povo cristão do seu cativeiro. Dentre estas últimas, figurou, por exemplo, Frederico II⁸⁶. A figura do precursor dentre os quais Joaquim incluía a si próprio⁸⁷, agora era vislumbrada nos dois “fundadores”⁸⁸ das ordens mendicantes, S. Domingos de Gusmão e, principalmente, em S. Francisco de Assis, sendo que este último era assim encarado por muitos, inclusive por membros mais moderados da ordem inspirada nele, como S. Boaventura⁸⁹.

Para o teólogo alemão e Papa Emérito Joseph Ratzinger, o “acontecimento ‘Francisco’” foi de fundamental importância para a continuidade do Joaquimismo, porque, de certa maneira, seu modo de vida apostólico “*desenvolvido em contato imediato com a Escritura que ele queria entender e viver ao pé da letra, «sine glossa», em um encontro imediato com o Senhor, que nos fala nela*”⁹⁰, era visto como cumprimento das profecias joaquimitas, formuladas a partir do Apocalipse. Esse modo de vida apostólico, contudo, não pretende destruir a tradição, mas é integrado por ela⁹¹.

Aliás, o próprio caráter de mediação que supõe essa integração na Tradição da Igreja, embora possa parecer ter sido rechaçado em um primeiro momento pelo modo de vida de S. Francisco, é um dos pontos centrais da doutrina de S. Boaventura, e, provavelmente, um dos principais elementos que o fará afastar-se da concepção joaquimita.

Afinal, S. Boaventura é ainda um homem do século XIII, “*um período de pensadores construtivos*”, que conquanto “*pensadores originais*”, “*trabalhavam dentro de um quadro comum de síntese ideal e harmônica entre teologia e filosofia*”⁹². Segundo Copleston, “é

⁸⁵ Ibid., p. 154-155.

⁸⁶ Ibid., p. 184-185.

⁸⁷ Ibid., p. 148-149.

⁸⁸ A rigor, São Francisco de Assis “não queria, além disso, fundar ordem alguma, mas simplesmente reunir novamente o povo de Deus para que ele escutasse a palavra, em vez de se esquivar, por meio de comentários eruditos, da seriedade da chamada de Deus. Mas, ao criar a Ordem Terceira, ele acabou por aceitar a distinção entre o engajamento radical e a necessidade de viver no mundo. Ordem Terceira quer dizer aceitar com toda humildade a missão da vocação secular e suas exigências aí onde cada um a está chamado a viver, ao mesmo tempo em que se continua a se deixar guiar pela comunhão íntima e profunda com Cristo, tal como Francisco de Assis viveu antes de nós.” RATZINGER, Joseph (BENTO XVI). *Jésus de Nazareth: du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*. Traduit de l’allemand par Dieter Hornig. Paris : Flammarion, c2007 (Champs Essais, 773), p. 100.

⁸⁹ Idem. *La teología de la historia de san Buenaventura*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004, p. 76.

⁹⁰ Ibid., p. 138.

⁹¹ Ibid., p. 140.

⁹² COPLESTON, Frederick. *A history of Philosophy, Volume III, Late Medieval and Renaissance Philosophy: Ockham Francis Bacon and the beginning of the modern world*. Image Books: New York, c1953, p. 1-2.

possível dizer que o ideal de harmonia entre o império e o papado era acompanhado, no plano intelectual, pelo ideal de harmonia entre filosofia e teologia”, a qual viria a ser quebrada mais tarde pelos aderentes ao aristotelismo radical.

O *Doctor Seraphicus*, apesar de haver sido influenciado pela Teologia da História de Joaquim de Fiore, não a subscreve inteiramente, separando-se dela em alguns aspectos fundamentais, dentre os quais um é especialmente destacado por Joseph Ratzinger em sua tese de doutoramento, a saber: seu rechaço da idéia de uma idade do Espírito que elimina a posição central de Cristo na história, sendo esta última afirmação partilhada também por S. Tomás.⁹³ Em um trecho do *Breviloquim*, citado por Ratzinger, encontra-se uma síntese desta posição:

«daí afirmar-se que a vinda do Filho de Deus ocorreu na plenitude dos tempos, não porque com sua vinda termine o tempo, mas sim porque têm seu cumprimento os mistérios temporais. Pois assim como não convinha que Cristo viesse no começo do tempo, porque sua vinda teria sido demasiado adiantada, tampouco convinha diferi-la até o último fim, porque então seria demasiado tardia, pois convinha que o Salvador colocasse, entre o tempo de prostração e o tempo do juízo, o tempo do remédio. Convinha que o mediador precedesse a alguns de seus membros e seguisse a muitos outros...»⁹⁴

Esta característica não está somente presente em sua teologia da História, como permeia também a sua metafísica. Segundo afirma Copleston, citando o *Collationes in Hexameron*, para Boaventura o *medium* de toda a criação, a imagem expressa do pai e o exemplar de todas as criaturas é o Verbo divino. Para o *Doutor Seráfico*, a doutrina filosófica do exemplarismo prepara o caminho para a teologia do Verbo, e esta ilumina aquela na medida em que Cristo é o mediador não apenas da teologia como da filosofia.⁹⁵

Vê-se, portanto, que a predileção de S. Boaventura pelo conceito de mediação e de um mediador o tornava especialmente infenso a idéias extremistas como as que viriam a animar os *espirituais*, já que, graças a ela, ele eliminava a idéia de uma idade autônoma do Espírito.⁹⁶ Afinal, se o próprio Cristo é um mediador em relação ao fim dos tempos, isto é, o Juízo Final, em que ele mesmo retornará como juiz, faz pouco sentido pretender que os cristãos, nesta Terra, passem de algo como mediadores em menor grau, i. e., de inter-mediadores, e que não se possam, portanto, erigir a si próprios em perfeitos juizes de seu tempo.

⁹³ RATZINGER, Joseph. *La teología de la historia de san Buenaventura*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004, p. 184.

⁹⁴ Ibid., p. 173

⁹⁵ COPLESTON, Frederick. *A history of Philosophy, Volume II, Medieval Philosophy: From Augustine to Duns Scotus*. Image Books: New York, c1950, p. 259.

⁹⁶ RATZINGER, Joseph. *Op. cit.*, p. 175.

Para o *Doctor Seraphicus*, portanto, a Ordem Franciscana de sua época “*não é ainda a verdadeira Ordem de São Francisco. Em sua pessoa, Francisco antes antecipa uma forma de existência escatológica que, como forma de vida universal, ainda pertence ao futuro.*”⁹⁷ É a distinção realista entre Francisco e franciscanismo, uma que reconhece humildemente os limites impostos pela realidade, escreve Ratzinger.⁹⁸

A importância da teologia da história de Joaquim de Flora reside, portanto, dentro desse contexto, na sua ulterior (e maior ainda) radicalização pelos espirituais franciscanos, partido a que pertencia Ockham. Ela surge após 1260 (marco estabelecido por Fiore para o início da “Era do Espírito), quando Gerardo de Borgo San Donnino escreve o livro intitulado *Introdução ao Evangelho eterno*, em que anuncia São Francisco como o “anjo do sétimo selo” referido no Apocalipse, e que o governo dos franciscanos espirituais logo se instalaria na Terra inteira e, com ele, o Reino de Deus.⁹⁹ “*A tese fundamental dos espirituais era a plena identificação da Ordem Franciscana real, ou melhor, de seu ramo espiritual, com a ordem do tempo final*”, afirma Ratzinger.¹⁰⁰

Além disso, se é verdade que S. Boaventura pode ser considerado um homem de seu tempo, o mesmo é passível de ser predicado de Ockham. A passagem do século XIII para o XIV, foi marcada por eventos que introduziram, no campo político, uma ruptura entre a autoridade espiritual e o poder secular, simbolizada, na sua primeira década, pelo cativo do Papa Bonifácio VIII por Felipe IV, o Belo, rei da França; e, na terceira década, pela querela entre Luís da Baviera e o Papa João XXII.¹⁰¹ Essa transição foi também marcada por mudanças na metafísica, em que se observa um paulatino desdém pela mediação das *espécies inteligíveis* no conhecimento, em detrimento de formas mais imediatas de conhecimento dos entes individuais, os únicos realmente existentes, levadas a cabo por Durand de Saint-Pourçain, O. P.¹⁰², Pierre d’Auriol, OFM¹⁰³ e Henry de Harclay.¹⁰⁴ Ockham se encontrará,

⁹⁷ Ibid., p. 98.

⁹⁸ Ibid., p. 98-99.

⁹⁹ ROPS, Daniel. *História da Igreja de Cristo: A Igreja das Catedrais e das Cruzadas* (III). 2. ed. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 2012, p. 620-621.

¹⁰⁰ RATZINGER, Joseph. *La teología de la historia de san Buenaventura*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004, p. 94.

¹⁰¹ Cf. BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Biblioteca jurídica WMF), p. 289-291

¹⁰² COPLESTON, Frederick. *A history of Philosophy, Volume III, Late Medieval and Renaissance Philosophy: Ockham Francis Bacon and the beginning of the modern world*. Image Books: New York, c1953, p. 27-28.

Segundo o autor, Durand, conquanto dominicano, “rejeitou um número considerável de teorias que eram sustentadas por S. Tomás. [...] ele negava as doutrinas da *species*, a dos hábitos ou disposições e a da distinção real entre intelecto e vontade.”

¹⁰³ Ibid., p. 31: “*Petrus Aureoli dispenses with the species intelligibilis as medium quo of knowledge and insists that the intellect knows the thing itself directly.*”

de certo modo, no termo de ambos os processos. Se, quanto à Igreja e à política eclesiástica, pode-se afirmar que este termo é apenas um termo médio – somente mais um ponto de inflexão até a chegada do Protestantismo e, ademais, da superioridade do poder secular consubstanciado no Estado nacional¹⁰⁵ –, no caso da metafísica, o nominalismo de Ockham pode ser propriamente designado como o termo final do desenvolvimento de certas tendências imediatistas na metafísica.¹⁰⁶

Para Ockham, a eliminação das espécies, em metafísica, servia como salvaguarda da onipotência e da total liberdade divinas.¹⁰⁷ Até então, a doutrina da mediação da criação pelo Verbo divino era comumente aceita como parte de uma compreensão da Criação como obra de um Deus livre e inteligente.¹⁰⁸

Ockham, porém, com seu nominalismo, negou a existência de *conceitos* isto é, de signos naturais¹⁰⁹ (distintos dos convencionais), como mediadores para o conhecimento humano, uma vez que ele negava a existência das *espécies inteligíveis* na Criação. Deste modo, também o conhecimento humano é tido como imediato, e o conceito, que antes era mediador, se confunde com o próprio ato de entender.¹¹⁰ Obviamente, esse conhecimento imediato não pode ser comunicado, motivo pelo qual cria a oportunidade para que tal incomunicabilidade seja utilizada como pretexto para a dominação de uns sobre outros.

Um primeiro aspecto a ser ressaltado, na argumentação de Ockham, consiste, em oposição a S. Boaventura, na sua afirmação de que os franciscanos não têm quaisquer tipos de direitos (*iura*) no sentido comum, mas somente o uso (*usum tantum*). Diferentemente dele, ainda, afirma que os frades franciscanos, devido ao uso de sua *recta ratio*, e de seu estado de perfeição, derivam seus direitos – que não são direitos em sentido comum, como já visto, mas algo totalmente distinto daqueles direitos da comunidade política (os *iura fori*) – diretamente do céu (*iura poli*).

Quanto à sacralização dos direitos, foi também Ockham quem, ademais de haver prestado uma contribuição decisiva, talvez tenha sido o primeiro a desenvolver completamente a idéia de um direito tornado ‘santo’, ou melhor ‘sacrossanto’. A compreensão

¹⁰⁴ Cf. Ibid, p. 39: “Henry of Harclay refused to allow that there is any common nature existing, as common, in members of the same species”.

¹⁰⁵ Adoto aqui a tese exposta por Pierre Manent em sua obra MANENT, Pierre. *Metamorphoses of the City: on the Western Dynamic*. Translated by Marc LePain. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2013, p. 319 *et passim*.

¹⁰⁶ COPLESTON, Frederick. *Op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁷ Ibid., p. 47-48.

¹⁰⁸ COPLESTON, Frederick. *A history of Philosophy, Volume III, Late Medieval and Renaissance Philosophy: Ockham Francis Bacon and the beginning of the modern world*. Image Books: New York, c1953, p. 49.

¹⁰⁹ Ibid., p. 55.

¹¹⁰ Ibid., p. 58-59.

de tal questão, contudo, passa pela apreensão destes conceitos milenares, o que aqui será feito com apelo à doutrina do filólogo francês Émile Benveniste acerca do significado de ‘sacro’ (*sacer*) e ‘santo’ (*sanctus*).

O vocábulo *sanctus*, raiz da palavra ‘sanção’ (*sanctio*), tinha como significado focal o ser “assegurado por uma *sanctio* [...] defendido por uma pena contra todo atentado, como as *leges sanctae*”¹¹¹. Próximo do conceito de *sanctus* e derivado de uma mesma raiz – da qual esta palavra se destacou, segundo Benveniste, pelo acréscimo de um infixos nasal – encontra-se o termo *sacer*, que designava aquilo que já estava fora da esfera social humana. Ele podia designar, tanto por sua excelência quanto por sua monstruosidade, aquilo que era passível de causar aterramento, o augusto e, como no caso de *homo sacer* – aquele que cometera *maleficium* e que, não sendo castigado pela autoridade, poderia, contudo, ser morto por qualquer um sem pena –, o maldito.¹¹²

Relata o filólogo que, em muitas ocasiões, o santo (*sanctus*) servia justamente para designar o limite entre o sagrado (*sacer*) e o profano (*profanum*) – como no caso da expressão *murum sanctum*. O santo é aquilo que, sendo periférico ao sacro, interdita-o com uma sanção.¹¹³ Contudo, por uma derivação metonímica de sentido, *sacer* acabou posteriormente por praticamente coincidir, em significado, com *sanctus*. Assim, o que poderia passar a ser defendido não é mais o limite imposto ao que deveria estar fora da convivência humana, mas sim esta coisa mesma, agora vista como favorecida pelos deuses.¹¹⁴

1.1.2 Ockham e a querela contra o Papa João XXII

A formulação da doutrina do direito subjetivo de Ockham remonta à sua obra escrita na polêmica contra o Papa João XXII na querela da pobreza dos franciscanos espirituais, ramo ao qual pertencia o *venerabilis inceptor*, a pedido do superior da ordem, Miguel de Cesena, que, juntamente com o frade, passava uma temporada na corte de Luís da Baviera, postulante ao trono imperial, após ambos, superior e subordinado, terem fugido do cárcere pontifício em Avignon, para Ockham havia sido conduzido sob acusação de heresia contra a doutrina da Santíssima Trindade.¹¹⁵

¹¹¹BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969. v. 2 : pouvoir, droit, religion, p. 189.

¹¹²BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969. v. 2 : pouvoir, droit, religion, p. 188.

¹¹³Ibid., p. 190.

¹¹⁴Ibid., p. 191.

¹¹⁵BASTIT, Michel.

A querela da pobreza franciscana ocorreu, segundo Georges de Lagarde, porque a insistência de alguns elementos da Ordem, chamados Espirituais (ou *fraticelli* – irmãozinhos), em alcançar aquilo que eles supunham ser a pobreza evangélica os levou a aspirar um retorno ao estado de natureza incorrupta, “*em que não existia nenhuma propriedade, fruto e fonte do pecado*”¹¹⁶. “*A raiz da heresia dominante consistia numa exaltação de uma pobreza formal erigida em perfeição mística*”, comenta o autor, de maneira que a pobreza evangélica se vira transformada num “*ideal algo demasiado exclusivo*”¹¹⁷, isto é, numa afetação meramente formal de pobreza, consubstanciada nas proibições que a regra da Ordem impunha à propriedade dos bens desta terra pelos seus membros, fossem eles individual ou coletivamente considerados.

Neste sentido, à renúncia formal à propriedade dos bens materiais, segundo a mentalidade dos “espirituais”, parecia corresponder, *ipso facto*, a apropriação do bem moral por parte deles mesmos, isto é, a presunção de uma superioridade incontestada em matéria de excelência e racionalidade. Contudo, muito pouco foi feito para contrariar essa presunção. A solução inicial para essa questão havia consistido num acordo articulado entre a Ordem e a Santa Sé (decretal *Exiit qui seminatur*, de 14 de agosto de 1279, do papa Nicolau III), quando S. Boaventura ainda era o geral dela, pelo qual a esta se doavam os bens móveis outrora pertencentes àquela, os quais não eram de pouca monta e, ademais, continuariam a ser usados pelos franciscanos.

Contudo, a reposição jurídica do domínio dos bens móveis à Ordem, pelo Papa João XXII, já no século XIII, suscitou uma reação acerba por parte do geral da ordem, Miguel de Cesena¹¹⁸. Tal reação culminou no mais ou menos sistematizado escrito de Ockham intitulado *Opus nonaginta dierum*. De fato, segundo relata a bula *Ad conditorem canonum*, aos frades, embora se-lhes mantivesse nominalmente apenas o uso, era lícito trocar e doar bens móveis (desde que com anuência dos provinciais, em conjunto ou tomados individualmente), e comprar e vender e litigar sobre certos bens móveis mediante um procurador designado, já que segundo a regra lhes era proibido tocar em dinheiro ou reclamar em juízo.¹¹⁹ Assim, e com razão, como veio a ser reconhecido quase universalmente pela Igreja à época, o Papa João XXII, um tomista, argumentava, resumidamente, que aquilo de que se podia dispor – isto

¹¹⁶ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Gavão. Revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 294.

¹¹⁷ DE LAGARDE, Georges. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* – t. IV, Guillaume d'Occam: Défense de l'Empire. Louvain: Éd. Nauwelaerts, 1962, p. 8. (Grifos nossos)

¹¹⁸ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Gavão. Revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 294, n. 16.

¹¹⁹ IGREJA CATÓLICA. *Corpus iuris canonici*. Graz : Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. Reprodução Eletrônica. New York, N.Y. : Columbia University Libraries, 2007, v. 2, p. 1225.

é, comutar, doar ou, principalmente, **consumir** –, implicava necessariamente o domínio. Além disso, segundo tal Pontífice, o simples uso de fato não é algo que emane do direito do proprietário ou dono da coisa. Este lega a outrem o direito, isto é a parte potestativa passiva na coisa; o ato de usar depende tanto da capacidade para tanto por parte daquele que tomou a coisa a si emprestada, como de um ato de vontade seu; o que o dono concede é que isso lhe seja juridicamente válido¹²⁰. João XXII utiliza o exemplo de um cavalo, e da montaria, direito que obviamente não aproveitaria àqueles que não tivessem dominado minimamente a arte da equitação.

A implicação jurídica meramente formal da passagem dos bens móveis para o domínio ou propriedade da ordem causara escândalo aos espirituais, que chegaram a atribuir o epíteto de herege a João XXII, por obrigá-los a custodiarem os bens de que estavam ‘apenas se utilizando’. Às ponderações do papa, Ockham opôs uma teoria segundo a qual, em síntese, se poderia usar coisa de outrem sem se ter direito, nem se cometer injustiça. Para tanto, colocava o significado focal do direito não na condição objetiva de adequação de atos e hábitos humanos (inclusive de coisas) a pessoas dentro de uma comunidade, mediada por uma lei, mas no poder de exercer uma ação em juízo (ao qual os franciscanos “renunciavam”). Ele se aferra, assim, ao caráter lícito do uso feito pelos franciscanos, do ponto de vista moral, aparentemente esquecendo, ou ignorando, que um segundo nível da moral, que diz respeito ao arranjo do uso e da posse das coisas relativamente a outras pessoas situadas no tempo, lugar e circunstâncias de uma comunidade, não existe. Ao mesmo tempo, contudo, ele reclama que esse uso moralmente meritório e lícito reservado aos franciscanos (*jus poli*) goza de um título melhor que o dos direitos meramente positivos (*jus fori*), pois estes são instituídos em conformidade ou em contrariedade com a reta razão, ao passo que os primeiros estão sempre de acordo com a reta razão.¹²¹ Eles são recebidos diretamente **do céu** (*poli*), não sendo necessária a mediação da comunidade, nem da lei, nem dos poderes constituídos para tanto; a moralidade do ato praticado por um franciscano convicto do bom uso de sua *recta ratio* e do seu estado de perfeição na pobreza bastaria para dirimir quaisquer eventuais questões jurídicas. Despreza-se aqui, portanto, o papel ordenador das relações sociais desempenhado pelo direito positivo, atentando-se apenas, alternadamente, ora a seu aspecto subjetivo (moralidade daquele que pratica o ato), ora a seu aspecto potestativo (poder de agir). Tem-se,

¹²⁰ Ibid., p. 1227.

¹²¹ OCKHAM, Guillelmi de. *Opus nonaginta dierum*. Cap. 65. In: _____. *Opera politica*. BENNETT, R. F.; OFFLER, H. S.; SIKES, J. G. (Org.). Manchester: Manchester University Press, 1963, v.2, p. 579: “Ius autem poli non est aliud quam potestas conformis rationi rectae absque pactione; ius fori est potestas ex pactione aliquando conformi rationi rectae, et aliquando discordanti.”

de um lado, um direito axiologicamente fundado que não se comunica e, de outro, um direito cujo título moral é algo totalmente accidental, sustentado apenas pela força.

A ‘licença’ de Ockham é, portanto, um direito sagrado: a ele não se impõe qualquer limite *ab extra*, bastando para a sua legitimidade jurídica a moralidade individual da ação do sujeito imbuído da *recta ratio*. Este, por sua própria condição individual de pureza, recebe um direito diretamente do céu, sem a mediação de limites impostos pela sanção legal humana ¹²². Se, para S. Boaventura, portanto, da renúncia ao *dominium ex iure dotationis ecclesiae* resultaria um maior grau de perfeição, uma vez que sua manutenção implicaria lides judiciais, Ockham dá um passo além, passando a encará-la não apenas como conveniente, mas necessária para isto, reduzindo o direito dos franciscanos a um mero *usum tantum*, que lhes pouparia o trabalho de ter de litigar. Evidentemente, para isto, Ockham não poupa a si mesmo de entrar numa querela encarniçada contra o Papa João XXII para livrar os *espirituais* da mácula que a *propriedade* implicaria, chegando mesmo a acusá-lo de herege. Aparentemente, a seus olhos, provavelmente se tratava de um tipo de contenda que acarretava menos desarmonia à Cristandade do que as lides judiciárias.

Esse direito, o *usum tantum*, não precisa da mediação das coisas nem da referência a outras pessoas (*absque pactione*), bastando-lhe uma moralidade que se dá puramente *medium rationis* e não *medium rei*. Trata-se de um direito *puramente moral*, como afirmado em outro texto do próprio Ockham.¹²³ Tal concepção expressa, acima de tudo, se assim se pudesse dizer, uma *noluntas communicandi*, uma vontade de não se comunicar, de não se sujar, de se manter apartado.

Ilustrativa a este respeito é a famosa história do Frei Junípero, recolhida nos chamados *Fioretti* de São Francisco de Assis. Ela ilustra também a diferença assinalada por Ratzinger entre Francisco e o franciscanismo. Neles, relata-se que o frei:

Uma vez em Santa Maria dos Anjos, como abrasado pela caridade de Deus, visitando um frade enfermo, com muita compaixão perguntou-lhe: Posso eu prestar-te algum serviço? Responde: Ser-me-ia grande consolação, se me pudesses obter um pezinho de porco. Disse subitamente Frei Junípero: Deixa estar que eu o terei sem demora: e vai e toma uma faca, creio de cozinha; e em fervor de espírito vai pela selva onde estavam pastando certos porcos e lança-se atrás de um e corta-lhe o pé e foge, deixando o porco com o pé cortado: e volta e lava e prepara e cozinha aquele pé e, com diligência, bem temperado, leva ao enfermo o dito pé com muita caridade. E o enfermo o come com grande avidez, não sem muita consolação e letícia de Frei Junípero [...]. Por esse tempo quem guardava os porcos e viu o frade cortar o pé, com grande amargura referiu por ordem ao seu senhor toda a história. E informado

¹²² Entenda-se sanção aqui não como uso da força, mas como imposição de limite, determinação.

¹²³ COPLESTON, Frederick. *A history of Philosophy, Volume III, Late Medieval and Renaissance Philosophy*: Ockham Francis Bacon and the beginning of the modern world. Image Books: New York, c1953, p. 113. Trata-se do *Breviloquium*.

este do fato, foi ao convento dos frades, chamando-lhes hipócritas, ladravazes e falsários e malandrins e más gentes, porque haviam cortado o pé do seu porco. [...] E S. Francisco, todo prudência, estando todos os outros frades estupefatos, cogitou e disse no seu coração: Isto teria feito frei Junípero por zelo indiscreto? E mandou imediatamente chamar à sua presença frei Junípero e perguntou-lhe: Cortaste o pé de um porco na selva? Ao que frei Junípero, não como pessoa que houvesse cometido uma falta e como pessoa a quem parecia haver feito uma grande caridade, todo contente respondeu e disse assim: Meu doce pai, é verdade que cortei um pé ao dito porco; e a razão, pai meu, ouve compadecido. Fui por caridade visitar tal irmão enfermo; e ordenadamente lhe narra todo o fato depois ajunta: E digo-te que, considerando a consolação que esse nosso irmão teve e o conforto obtido com o dito pé, se eu tivesse cortado os pés a cem porcos como fiz a um, creio certamente Deus o teria havido por bem. Ao que S. Francisco com zelo de justiça e grande amaritude disse: Ó frei Junípero, para que fizeste tão grande escândalo? não [sic] é sem razão que aquele homem se lastima e está tão furioso contra nós; e talvez esteja agora ele pela cidade nos difamando por causa de tal falta, e tem grande razão. Ordeno-te pela santa obediência que corras atrás dele de tal modo que o apanhes; lança-te em terra diante dele e dize-lhe a tua culpa, prometendo-lhe de dar-lhe [sic] tal satisfação e tanta, que ele não tenha motivo de se zangar conosco; porque por certo isso foi um grande excesso.¹²⁴

A história relatada nos *Fioretti* acaba por terminar bem. Junípero consegue contagiar o dono da vara de porcos com seu entusiasmo e, finalmente, persuadi-lo não apenas de que uma grande caridade houvera sido feita com o pé do porco, mas também que o próprio dono o abatesse e o levasse cozido para o resto dos frades.

A despeito deste desfecho, deve-se destacar a mentalidade de que estava imbuído frei Junípero, a quem “*parecia que as coisas temporais nada valem além das relações caritativas que têm com o próximo*”¹²⁵, que parece ecoar ainda nos tempos presentes, sob roupagens menos religiosas, em algumas atitudes de nossos contemporâneos: “*por que me devo assim atormentar, quando este porco ao qual cortei o pé era antes de Deus do que dele e com ele foi feita uma grande caridade?*”¹²⁶ Parafraseando o *Genesis*, seria possível formulá-la em outros termos: *Sou eu por acaso guardador das coisas do meu irmão?*, ou, ainda, *por que guardar as coisas do meu irmão, quando tudo o que importa é meu irmão?* O problema é que há mais de um irmão, e o bem-estar de um deles pode bem se tornar um pretexto para infligir determinadas perdas ou sofrimentos a outros, desde que suas coisas pareçam “menos relevantes”, às vezes muito mais por distância, que por qualquer outro fator.

Ora, se é verdade que uma sociedade pode suportar um frei Junípero sob a direção de um S. Francisco de Assis – que parecia dotado do senso não apenas da prudência, mas da justiça –, talvez não suportasse muitos iguais a ele, sem controle nenhum. É essa mesma

¹²⁴ *I Fioretti* de São Francisco de Assis. Traduzidos por Durval de Moraes. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 179-180

¹²⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹²⁶ *Eod. loc.*

exacerbação do indivíduo (“*tivesse cortado o pé a cem porcos como o fiz a um*”¹²⁷) que parece permear não apenas a atitude dos espirituais, mas também os motivos que apresentam para justificá-la. Ela se reveste, por assim dizer, de uma espécie de caridade presunçosa, que ousa prescindir dos bens da prudência para ser efetivada, rechaçando a *circumspecção*; lembre-se que para Ockham, o *ius poli* é apreendido pela pura *recta ratio*, sem qualquer espécie de arranjo com os demais (*absque pactione*).

O elemento mais perturbador da doutrina ockhamiana, contudo, parece ser justamente introduzido pelo próprio fato de ela consistir numa doutrina jurídica. Devido a este fato, ela representará não apenas uma caridade presunçosa, mas, unida à doutrina de Gioacchino da Fiore (ou a uma distorção dela) a respeito da Ordem do Tempo Final, passará a abarcar o próprio estado daqueles que praticam tais atos, os quais considerar-se-ão, tão somente por isso, superiores aos demais, já que são homens consagrados, *homines sacros*. A presunção, que então justificava apenas ações em nome da caridade passará da ética à própria ontologia, dizendo agora respeito não mais às ações, mas à natureza dos próprios agentes.

Teoria jurídica que será – conquanto sob roupagens teológicas –, não tratará mais, portanto, da superioridade dos atos por caridade, mas da justiça do ato pela pessoa (presumidamente) caritativa. Afinal, se é verdade que, por um lado, o direito natural (*ius poli*) é o direito superior e que, por outro, também corresponde ao direito do estado de natureza perfeita antes do pecado original, em que todas as coisas são tidas em comum, Ockham ajunta a isso, ligeiramente modificado, o amplamente difundido preceito de direito natural segundo o qual “na necessidade extrema, todas as coisas são comuns”, para formulá-lo da seguinte maneira: “pelo *ius poli* uma pessoa qualquer pode, em tempo de extrema necessidade, usar uma coisa temporal qualquer sem a qual sua vida não pode ser conservada”¹²⁸. Esse preceito, por si mesmo, não teria, obviamente, maior importância, não fosse o seguinte fato: ao se arrogarem como representantes da Ordem do Tempo Final, os espirituais acabam por assumir propositadamente a postura de quem vive na extrema necessidade, trazendo a exceção para dentro da regra, e pretendo transformar esta a partir daquela. Se a frei Junípero a caridade premia a matar porcos alheios, descurando da questão sobre *quem criará porcos, se eles estiverem indiscriminadamente disponíveis a todo momento a todos*, e, mais ainda, *como as*

¹²⁷ Cf. citação supra. Talvez fosse melhor cortar apenas os quatro pés de 25 porcos, com o que se alcançaria cem pés, no total. Mas o raciocínio lógico-matemático não costuma combinar bem com essa mentalidade movida por arruobos de compaixão.

¹²⁸ OKCHAM, Guilielmi de. *Opus nonaginta dierum*. Cap. 65. In: _____. *Opera politica*. BENNETT, R. F.; OFFLER, H. S.; SIKES, J. G. (Org.). Manchester: Manchester University Press, 1963, v.2, p. 578: “Et ideo tempore necessitatis extremae potest quilibet iure poli uti qualibet re temporalis, sine qua vitam suam conservare non potest.”

peessoas poderão comer se não houver quem crie porcos, com o aporte teórico de Ockham essa questão (ou sua ausência), ganha uma importância sistemática.

Desta maneira, o *Venerabilis Inceptor* introduz uma nova espécie de direito, um direito que vem diretamente do céu (*ius poli*), cujos intérpretes autorizados e principais beneficiários são os homens consagrados da Ordem do Tempo Final, que vivem em estado de perfeição e, portanto, agem sempre de acordo com a *recta ratio*, sendo capazes de determinar o que é o direito sem entrar em acordo com o restante da sociedade (*absque pactione*), cujo direito (*ius fori*), ademais – quem garantirá? não são membros da Ordem do tempo final –, pode estar ou não de acordo com a *recta ratio*. Esse direito de homens consagrados (*homines sacros*), que se arroga em superioridade relativamente ao direito comum, terá uma longa história no Ocidente.

Como se viu anteriormente, o conceito de *sacer* comporta uma ambigüidade, derivada talvez mesmo do caráter extremo do fenômeno que pretende designar, ponto em que a conceptualização torna-se difícil e em que o máximo de apreensão verbal dá-se pelo reconhecimento daquela *coincidentia oppositorum* própria desse tipo de fenômeno. Vemos que a doutrina jurídica de Ockham designa o direito de homens consagrados (*sacros*), mas que ao mesmo tempo presumem-se santos (*sancti*).

Mas o que ocorrerá quando essa presunção acabar, e restar – ao menos na teoria jurídica – apenas o direito àquilo sem o qual não podem conservar suas vidas de homens que não podem ser designados de nenhum modo como santos, ainda que o possam como sacros, ao menos no segundo sentido que nos apresenta Benveniste, o dos culpados de *maleficium*? A resposta será dada três séculos mais tarde, na obra de um outro autor inglês que, assim como Ockham, adere à doutrina nominalista: Thomas Hobbes de Malmesbury, cuja doutrina será apreciada mais adiante, neste capítulo. Entrementes, porém, importa apreciar o desenvolvimento da noção de *direitos subjetivos* e de *direitos naturais do homem*, nesse interregno, em autores como Jean Gerson, Francisco de Vitoria e Francisco Suárez.

1.3 A relevância das discussões sobre *ius* e *dominium* nos séculos XV e XVI para o surgimento da moderna teoria dos Direitos do Homem

Dentre os nomes a que, contemporaneamente, importância cabal foi conferida nos estudos sobre a origem do conceito de direito subjetivo, encontra-se o de Jean Gerson (1363-1429), arcebispo de Cambrai, chanceler da Universidade de Paris no século XV, que desempenhou um papel significativo no Concílio de Constança (1415).

O principal responsável por essa valorização do papel de Gerson é o professor Richard Tuck, que recentemente aposentou-se na Universidade de Harvard. Em seu livro *Natural Rights Theories: their origins and development*, ele atribui bastante importância ao modo como esse filósofo tardo-medieval conceituou o termo *ius*.

Caracterizando-o como um herdeiro intelectual do nominalismo ockhamiano, ele apresenta o chanceler da Universidade de Paris como um dos principais precursores da doutrina dos direitos subjetivos naturais. Tal afiliação ao nominalismo seria decorrente, em parte, da relação de amizade existente entre Gerson e seu precursor na reitoria da Universidade de Paris, Pierre D'Ailly expresso na introdução do livro *De Vita Spirituali Animae*.

Para ilustrá-lo, Tuck menciona um excerto desta obra.¹²⁹ Ela consiste, segundo o estudo introdutório de autoria de Louis Ellies du Pin, que acompanha a edição holandesa de sua *Opera Omnia*, datada do século XVIII, não em um documento homogêneo, mas numa coletânea de lições proferidas em diversas ocasiões na Universidade de Paris¹³⁰. Esta obra, como seu próprio título informa, trata da vida espiritual da alma, a qual, segundo a doutrina Católica, é perdida quando a pessoa incorre em um pecado mortal, e teria sido escrita, segundo informa Richard Tuck, em 1402¹³¹, em colaboração do próprio Pierre d'Ailly. Dentre as questões do tratado se incluem, portanto, as referentes à teologia moral, o que inclui a lei e também outra matéria correlata: o direito, tema da Lição III.

Assim traduz Tuck, não sem descontinuidades, o trecho desta obra em que o autor apresenta uma definição para o termo *jus*:

Ius é uma *facultas* dispositiva ou poder, apropriado a alguém, e de acordo com os ditames da reta razão...Esta definição inclui '*facultas* ou poder', uma vez que há muitas coisas de acordo com a reta razão que não contam como *iura* daqueles que as têm, como as penas para os condenados ou a punição para os homens mortais. Tampouco dizemos que alguém tem o *direito* a se machucar, embora isto não esteja distante daquilo que as sagradas escrituras registram acerca das ordenações da providência divina, como na passagem de I Reis sobre o *ius regis*, etc. Mas dizemos que os demônios têm o *ius* de punir os condenados. A definição inclui 'dispositiva', uma vez que muitas coisas permitem a alguém fazer algo de acordo com a reta razão...como um homem em estado de pecado mortal tem a *facultas* ou poder de merecer a vida eterna: mas não é uma *facultas* dispositiva, ou, como dizemos normalmente, não está de acordo com a presente justiça [i.e., o pecador tem a capacidade, mas não a habilidade disposicional atual para merecer a salvação]...Quero dizer que uma entidade tem *iura*, assim definido, equivalente

¹²⁹ TUCK, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 25-26.

¹³⁰ GERSONII, Joannis. *Opera Omnia. Tomus primus: opera dogmatica de religione et fide. Opera et studio Magistri Ludovici Ellies du Pin, S. Facultatis Parisiensis Doctoris Theologi et Philosophiae Professoris Regii*. Editio Secunda. Hagae Comitum: Petrus de Hondt, 1728, p. LIV.

¹³¹ TUCK, Richard. *Op. cit.*, p. 25.

àquelas qualidades positivas que constituem sua identidade e, portanto, sua bondade. Deste modo, o céu tem *ius* a chover, o sol a brilhar, o fogo a queimar, uma andorinha a fazer seu ninho, e toda criatura a fazer o que quer que seja bom para ela. A razão disto é óbvia: todas essas coisas são apropriadas a tais entes segundo o ditame da reta razão divina, de outra maneira nenhuma delas iria sobreviver. Assim o homem, mesmo um pecador, tem um *ius* a muitas coisas, como outras criaturas deixadas a suas próprias naturezas...Esta análise do *ius* é modificada por politólogos, que usam o termo somente quando ele se adequa a criaturas racionais usando sua razão. (colchetes de Tuck)¹³²

Essa passagem, em que o direito (*ius*) é caracterizado como “faculdade ou poder próximo, adequado a alguém, segundo o ditame da reta razão”, foi destacada também pelo norte-americano Brian Tierney, que ofereceu uma tradução diferente da de Tuck para o termo que aqui se preferiu traduzir como ‘próximo’ (do latim, *propinqua*, já que em latim, *potestas* também é substantivo feminino): este utiliza ‘dispositional’; aquele, ‘immediate’. Esse ponto será discutido adiante. Por ora, importa considerar o emprego do primeiro termo (*facultas*) e o significado que o autor do texto a ele atribui. Seu uso tem a finalidade de excluir do campo semântico de *ius* qualquer objeto que pudesse designar uma adversidade. Segue, deste modo, a própria etimologia da palavra *facultas*, que remete ao verbo *facere*; mais especificamente, a tal verbo em modo de possibilidade substanciada (*fac+il+itas*). Trata-se de uma *facilidade* ou de um *poder*, nunca de uma *adversidade* ou *paixão*, já que ao termo *potestas* parecem, igualmente, repugnar as idéias de *passividade*, ou *sujeição*. Para ilustrar esses pontos, o autor do texto exclui expressamente do campo semântico de *ius* algo desvantajoso a alguém, ainda que devido como pena, e nela inclui qualquer poder, ainda que se trate de um poder de fazer mal, como o que “os demônios possuem sobre os condenados”.

A tradução feita por Tuck do termo *propinqua* como *dispositiva* parece mais razoável que a de Tierney, que a traduz por *imediata*. Isto é um ponto a seu favor. Contudo, a tradução de *propinqua* por próximo (que, ademais, é o sentido mais comum de *propinquus*, já que, no caso, *potestas*, substantivo feminino foi substituído por *poder*) parece mais apropriada no

¹³² *Ius* is a dispoitional *facultas* or power, appropriate to someone, and in accordance with the dictates of right reason... This definition includes ‘*facultas* or power’, since many things are in accordance with right reason which do not count as *iura* of those that have them, such as penalties for the damned or punishment for mortal men. Nor do we say that anyone has a *ius* to harm themselves, although that is not far removed from what sacred scripture records about the ordinances of divine providence, as in the passage of I Kings about the *ius regis*, etc. And we do say that demons have the *ius* to punish the damned. The definition includes ‘dispositional’, since many things allow someone to do something in accordance with right reason...as a mortal sinner has the *facultas* or power of meriting eternal life; but it is not a dispositional *facultas*, or as we normally say, it is not in accordance with present justice [i. e., the sinner has the capacity but not the actual dispositional ability to merit salvation]... I want to say that an entity has *iura*, defined in this way, equivalent to those positive qualities which constitute its identity and therefore its goodness. In this way the sky has the *ius* to rain, the sun to shine, fire to burn, a swallow to build its nest, and every creature to do what is naturally good for it. The reason for this is obvious: all these things are appropriate to these beings following the dictate of the divine right reason, otherwise none of them would survive. So man, even though a sinner, has a *ius* to many things, like other creatures left to their own nature...This analysis of *ius* is modified by political theorists, who use the term only of what suits rational creatures using their reason.

contexto do exemplo apresentado por Gerson, em que *non propinqua* parece expressar antes o sentido de *remota* do que de *não-dispositiva* ou *mecânica*, que parece ser a categoria contrária de *dispositivo*. *Mediada*, em oposição a *imediata*, tampouco parece expressar o que o autor quis dar a entender com o emprego da expressão *non propinqua* no exemplo aludido, pelo fato de que o exemplo utilizado por Gerson não trata de um poder que está sendo mediado por alguma coisa, mas sim obstaculizado pela falta dela (a graça), o que é bem diferente.

Como se isso ainda não fosse o bastante, afortunadamente o autor ainda corrobora esta interpretação em seu *Discurso sobre o Domínio Evangélico*, em que, ao tratar sobre a adoção filial proporcionada pela redenção, afirma ser esta

título fecundíssimo sobre o qual se funda o domínio gratuito e Evangélico, pelo qual a criatura racional possui Direito próximo sobre quaisquer coisas inferiores, a usá-las devidamente e livremente para a consecução do seu fim. Dissemos 'Direito próximo' para os predestinados, possuindo os pecadores um Direito remoto e um impedimento pelo pecado.¹³³

A tradução apresentada por Tuck, contudo, ademais de omissões relevantes, parece não apresentar o sentido correto dado ao texto pelo autor, considerado o contexto. Este indicaria, ao contrário, que Gerson, ao se referir a esta concepção generalíssima de *direito*, fazia-o, na verdade, para excepcioná-la, conforme se depreende de uma tradução mais abrangente:

Direito é uma faculdade ou poder próximo, adequado a alguém segundo o ditame da reta razão. [...] Emprego faculdade ou poder, pois muitas coisas convêm a algumas criaturas segundo o ditame da reta razão, as quais nem por isso dizemos ser direitos delas, como a penas dos condenados e as punições aos viciosos: pois não dizemos que alguém tem direito a ser prejudicado; ainda que não seja matéria alheia às Sagradas Escrituras, pois nela eram ditos ser os direitos a eles ordenados pela divina providência [...]. Assim dizemos ter os demônios direito a punir os condenados. Emprego 'próximo', pois muitas coisas podem caber a alguém segundo o ditame da reta razão, as quais, segundo tal ditame, não lhes cabem factualmente de maneira alguma; como aquele que está em pecado mortal tem o poder ou a faculdade de merecer a vida eterna, porém remota ou, como se costuma dizer, não segundo a justiça atual. [...] Digamos, pois, que tanto quanto todo ente possui de entidade positiva e, por conseguinte, de bondade, ele possui de direito, segundo esta ampla acepção. Segundo ela, o céu tem o direito a chover, o sol a iluminar, o fogo a aquecer, e a andorinha a fazer seu ninho, e assim por diante qualquer criatura em tudo aquilo que, por sua faculdade natural, pode operar bem. E a razão para isto é que todas essas coisas lhes convêm segundo o ditame da reta razão divina, sem o qual de outro modo jamais se manteriam no ser. Assim, até mesmo o pecador tem direito a muitas coisas, semelhantemente a outras criaturas abandonadas à sua própria natureza. A bem da verdade, embora o termo 'direito' seja nessa acepção mais freqüentemente compreendido pelos metafísicos e, para evitar a confusão com

¹³³ GERSONII, Joannis. *Opera Omnia. Tomus tertius: opera moralia*. Editio Secunda. Hae Comitum: Petrum de Hondt, 1728, *Sermo de Dominio Evangelico*, p. 201: Ifte est titulus foecundiffimus, supra quem fundatur dominium gratuitum & Evangelicum, per quod creatura rationalis habet Jus propinquum super res quaelibet inferiores, ad utendum eis debite & liberè pro fine suo confequendo. Diximus Jus propinquum, propter praedefinatos, peccatores habentes Jus remotum & impedimentum per peccatum.

ele, seja conveniente explicá-la, há, ainda, uma acepção mais estrita em uso entre os que tratam de política, segundo a qual 'direito' somente se aplica àquilo que compete às criaturas racionais no uso de sua razão.¹³⁴

A isto acrescenta, ainda, Tuck uma passagem de um opúsculo intitulado *Definitiones terminorum ad Theologiam moralem pertinentium* – escrito, segundo Tuck, entre 1400 e 1415¹³⁵) que segue abaixo transcrito. Para ele, tal passagem indica uma tendência fortemente naturalizante na teoria do direito de Gerson.

O Direito é faculdade ou poder que compete a alguém segundo o ditame da reta razão. Liberdade é a faculdade da razão e da vontade a quaisquer uma de duas coisas opostas. [...] Lei é a reta razão prática segundo a qual os movimentos e as operações das coisas são ordenadamente regulados, ou ainda esta mesma regulação em qualquer uma delas.¹³⁶

De fato, toda a caracterização elaborada por Gerson, sobretudo se lida em conjunto ao comentário de Tuck, pareceria assemelhar-se em mais de um aspecto às concepções mais modernas de direitos subjetivos; sobretudo com a de Locke: afinal, ela comporta uma comparação com certos poderes da natureza, o que também está, embora de outro modo, presente no autor inglês seiscentista, que deriva a noção de poderes (*powers*) na natureza, da idéia reflexiva que os seres humanos têm da sua própria vontade, embora, a bem dizer, o teólogo medieval o faça desde um ponto de vista metafísico. Outro aspecto que parece similar às doutrinas de Hobbes e de Locke, e que deriva da comparação feita entre o homem em estado de pecado mortal e as criaturas não-dotadas de razão, consiste em que, abandonados

¹³⁴ GERSONII, Joannis. *Opera Omnia. Tomus tertius: opera moralia*. Editio Secunda. Hagae Comitum: Petrum de Hondt, 1728, p. 26.: “Ius est facultas seu potestas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis. [...] Ponitur in descriptione facultas seu potestas, quoniam multam conveniunt secundum dictamen rectae rationis aliquibus quae non dicuntur jura eorum, ut poenas damnatorum, ut punitiones vitiosorum : non enim dicimus aliquem jus habere ad eius nocumentum; tamen non este poenitus alienum à Scriptura Sacra, quod ea dicantur unicuique jura quae divina providentia sapienter ordinat [...] Et daemones dicimur habere jus ad punitionem damnatorum. Ponitur “propinqua” quoniam multa possunt alicui competere secundum dictamen rectae rationis, quae secundum idem dictamen de facto ei nequaquam conveniunt; ut existens actualiter in peccato mortalis habet potestatem seu facultatem merendi vitam aeternam, non tamen propinquam vel, ut dici solet, non secundum praesentem justitiam. Dicamus igitur, quod omne ens positivum quantum habet de entitate et ex consequenti de bonitate, tantumdem habet de jure sic generaliter definito. In hunc modum, coelum jus habet ad influendum, sol ad illuminandum, ignis ad calefaciendum, hirundo ad nidificandum, immo et quaelibet criatura in omni eo quod bene agere naturali potest facultate. Cujus ratio perspicua est: quoniam omnia talia conveniunt eis secundum dictamen rectae rationis divinae, alioquin nunquam persisterent. Sic homo etiam peccator jus habet ad multa sicut et aliae creaturae naturis suis derelictae. At vero jus tale quamvis ita saepius a metaphysicis capiatur et ad evitandum aequivocationem illud sic aperire conveniat; contractior tamen est eius acceptio apud politizantes, ut jus dicatur solum de illis quae competunt creaturis rationalibus ut utuntur ratione”

¹³⁵ TUCK, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 26.

¹³⁶ GERSONII, Joannis. *Opera Omnia. Tomus tertius: opera moralia*. Editio Secunda. Hagae Comitum: Petrum de Hondt, 1728, p. 108: “Jus est facultas seu potestas competens alicui secundum dictamen rectae rationis. Libertas est facultas rationis et voluntatis ad utrumlibet oppositorum. [...] Lex est recta ratio practica secundum quam motus et operationes rerum in suos fines ordinate regulantur : vel est ipsa talis regulatio in quocumque.”

ambos à própria natureza, têm faculdades operativas concedidas pela reta razão divina, sem a qual não se manteriam no ser.

Diante, contudo, da caracterização desse teólogo tardo-medieval apresentada por Frederick Copleston em seu *A History of Philosophy*, do estudo introdutório de Louis Ellies du Pin às Obras Completas de Gerson editadas nos Países-Baixos no início do século XVIII¹³⁷, de passagens do texto citado por Tuck que por ele foram omitidas, bem como de excertos de outros textos do autor, parece questionável o papel que o professor de Harvard atribui a Gerson no movimento de geração da idéia de direito moderna.

Afinal, a descrição que dele faz Copleston, em sua obra, parece amoldar-se muito mais à de um homem ciente dos problemas de seu tempo e da correta hierarquia das ciências segundo a concepção Católica, em que à metafísica deve submeter-se a lógica, e em que ambas devem servir à teologia revelada¹³⁸. Segundo o jesuíta, a aparente adoção de certas posições voluntaristas comumente associadas às nominalistas (recolhidas, aliás, do próprio *De vita spirituali animae*), como a de que “nada é mau, senão enquanto é proibido, e de que nada é bom, senão enquanto admitido por Deus”¹³⁹, e a de que “Deus não quis dar leis às suas criaturas racionais porque sua reta razão o viu primeiro, mas é antes o contrário”¹⁴⁰, não deriva de nenhuma particular simpatia pela *via moderna*.¹⁴¹

Mas mesmo a já moderada afinidade desta doutrina com o voluntarismo ockhamiano atribuída por Copleston, aliás, parece minguar diante da consideração da explicação acrescentada por Gerson a sua última assertiva acima aludida, que expõe um modo de pensar muito mais condizente com o de um místico especulativo, não habituado a propagar doutrinas tão logicamente precisas quanto teologicamente incorretas: “Posição ainda mais católica e

¹³⁷ A primeira edição desta obra data de 1706, e foi feita na Antuérpia (na atual Bélgica); a segunda, data de 1728, e foi publicada em Haia (na atual Holanda), 130 km ao norte da Antuérpia.

¹³⁸ COPLESTON, Frederick. *A history of Philosophy, Volume III, Late Medieval and Renaissance Philosophy: Ockham Francis Bacon and the beginning of the modern world*. Image Books: New York, c1953, p. 202.

¹³⁹ GERSONII, Joannis. *Opera Omnia. Tomus tertius: opera moralia*. Editio Secunda. Hagae Comitum: Petrum de Hondt, 1728, p. 13. “nihil est malum nisi quia prohibitum, et nihil bonum nisi quia Deo acceptum.”

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 26. “non ideo Deus vult dare Leges suae creaturae rationali, quia prius recta ratio sua iudicet hoc esse faciendum, sed e contra potius”

¹⁴¹ COPLESTON, Frederick. *Op. cit.*, p. 204. Essa posição é corroborada por SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Ramon Llull, 2006, p. 471. Esse ponto de vista é corroborado por OAKLEY, Francis. Gerson and D’Ailly: an admonition. *Speculum*, Vol. 40, No. 1 (Jan., 1965), University of Chicago Press, pp. 74-83, p. p. 75-76, que atribui, com base nos estudos de Combes, maior importância ao realismo e ao neoplatonismo como influências sobre a filosofia de Gerson, o que se coaduna com a visão aqui apresentada.

segura é afirmarmos que nenhuma precede a outra, mas como que se assimilam; não é pelo que está na coisa que Deus julga, nem o contrário, as duas coisas são correlativas”¹⁴².

Ainda na seqüência desse texto, que corresponde parcialmente à parte omitida na passagem transcrita por Tuck em seu livro¹⁴³, o autor afirma que a reta razão somente convém de maneira conseqüente e participativa às criaturas racionais face à razão divina, que o é original e essencialmente; ou seja, não é a uma razão meramente subjetiva que Gerson está se referindo, tampouco uma cuja essência é meramente assimilar-se aos poderes causais da natureza.¹⁴⁴ Esse caráter participado do direito parece ter sido negligenciado pelo professor de Harvard, e se apresenta em versão ainda mais adensada noutra obra de Gerson, intitulada *De Potestate Ecclesiastica et Origine Juris et Legum* (Sobre o Poder Eclesial e a Origem dos Direitos e das Leis), escrito para o Concílio de Constança (1415); especialmente na passagem que segue transcrita:

Direito é poder ou faculdade próxima conveniente a alguém segundo o ditame da Justiça primeira. A este ditame chama-se, ademais, Lei; pois a Lei é a Regra que mantém a conformidade ao ditame da reta razão: o ditame da reta razão e a Justiça primeira convergem em Deus por sinonímia. Por isso é dito, na descrição do Direito, ser faculdade próxima, já que a potência obediencial pode convir a quaisquer criaturas, à qual podemos chamar poder, seja obediencial, seja lógico, segundo o qual não podemos afirmar que as coisas possuam propriamente Direito ou Lei, assim como não dizemos que os condenados tenham direito à beatitude eterna, nem que a estrela tenha direito ou faculdade de refulgir a luz do sol; ainda que na potência obediencial das criaturas, também dita potência absoluta de Deus, possam fazê-lo. Consequentemente a esta amplíssima acepção sobre o Direito e a Lei, de que a escritura faz uso ao enunciar: *Estas são as Leis do céu e da terra*, dentre muitas outras passagens, e Boécio, ao escrever: *também os astros se reúnem sob a Lei*, passa-se àquela que se aplica mais restritamente àquilo que se refere à criatura racional, enquanto racional.

Daí se toma uma distinção sobre a Justiça, pois uma é essencial e primária, como se discorreu acima, e outra é participada ou derivada e dita de modo atributivo, que assim se define: Justiça é o hábito, ou algo como um hábito, conforme a divina Justiça, e dela imitativo por participação, por cujo hábito aquele que a tem se inclina a fazer ou restabelecer o direito. Eis que o direito é o **ato**, ou o **uso**, ou o **efeito** ou o **título** de tal Justiça. [...] Podemos dizer, além disso, que para cada variedade de Leis existente, há uma modalidade de Direitos correspondente, segundo o ditame da Justiça participada. Por isso, algumas Leis são propriamente divinas, outras propriamente naturais, outras propriamente humanas ou positivas, dentre as quais algumas são Canônicas ou Eclesiásticas, e outras são Civis ou Políticas. E como poucas são as Leis que não sejam mistas por participação em diversas [Justiças]; não obstante são denominadas segundo aquilo que nelas é principal ou predominante.¹⁴⁵ (Negrito nosso)

¹⁴² GERSONII, Joannis. *Loc. cit.*: “Videtur igitur positio esse magis Catholica et expedita, si dicamus neutrum prius esse altero in Deo sicut in simili; non ideo sicut est in re Deus sic iudicat, nec proprie e contra, sed correlativa sunt”

¹⁴³ Cf. TUCK, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 26, n. 51.

¹⁴⁴ GERSONII, Joannis. *Op. cit.*. Editio Secunda. Hagae Comitum: Petrum de Hondt, 1728, p. 26

¹⁴⁵ GERSONII, Joannis. *Opera Omnia. Tomus Secundus: Ecclesiasticam Politeian et Disciplinam*. Antwerpiae: Sumptibus Societatis, 1706, p. 250-251: “Jus est potestas, seu facultas propinqua conveniens alicui secundum dictamen primae Justitiae. Porro dictamen hoc, Lex dicitur, quia Lex est Regula conformitatem habens ad

Daí resulta um panorama um pouco distinto daquele compreendido na leitura isolada do texto transcrito por Tuck, pois, conquanto o autor continue a apresentar uma analogia entre as coisas e os seres dotados de razão, fá-lo com a ressalva de que as primeiras não possuem propriamente direito ou lei (*non dicitur proprie res habere Jus vel Legem*), ainda que estejam sujeitas a Deus por sua potência obediencial.

Segundo este conceito, repugna a possibilidade de *facultas* ser um predicado das coisas, atribuindo a elas apenas um genérico poder ou potência obediencial, correspondente à *potentia absoluta Dei*. Uma faculdade ou potestade são aí apresentadas como algo distinto de um poder, já que implica uma espécie de participação imitativa na Justiça divina, e não apenas obediencial, daí ser apenas uma faculdade, i. e., etimologicamente, uma facilidade, uma inclinação, que deverá ser acabada ou levada à perfeição por imitação racional do modelo de justiça consubstanciado nas Leis.

Aliás, também ali o direito não é limitado a uma faculdade. Talvez o mais apropriado fosse dizer, ainda que Gerson não pareça ter atentado a isto, que faculdade é apenas o modo de participação do ente racional na Justiça divina, e que o direito é, antes, essa própria participação. Afinal, esse modo de participação não termina em si mesmo. Pelo contrário, termina alhures: nas próprias operações da virtude da justiça. Não por acaso, talvez, afirme o autor ser o direito um **ato**, ou **uso**, ou **efeito** ou **título** da Justiça.

Isso não significa que tal posição corresponda estritamente à teoria do direito tal qual entendida pela doutrina tomasiana do direito, e que não corresponda a uma fase de transição rumo à subjetivação dos direitos. De fato, segundo Tuck, Gerson foi o primeiro a predicar *facultas* da definição de *jus*. Contudo, mesmo que isto seja verdade, fato é que Ockham já houvera empregado o termo *potestas*, frente ao qual *facultas* aparece não exatamente como

dictamen rectae rationis: dictamen vero rectae rationis et primae Justitiae conveniunt in Deo synonyme. Proinde dictum est in descriptione Juris, quod est facultas propinqua etc., propter illa quae in potentia obedienciali convenire possunt cuilibet creaturae, quod posse dicere possumus, vel obedienciali, vel logice, secundum quale non dicitur proprie res habere Jus vel Legem, sicut non dicimus quod damnati jus habeant ad beatitudinem aeternam, nec quod stella jus seu facultatem habeat, in tanta lucem quam refulget, in sole: licet in potentia obedienciali creaturae vel absoluta Dei, possint haec omnia fieri. Consequenter ab hac amplissima Juris et Legis acceptione, sicut utitur Scriptura dum ait : *Hae sunt Leges coeli et terra etc.*, et alibi pluries, et apud Boetium: *Legemque pati sidera cogis*, fit descensus restrictior ad ea quae creaturam rationalem respiciunt, ut rationalis est. Fit subinde distinctio de Justitia, quia quaedam est essentialis et primaria, qualis praedescripta est : altera est participata seu derivata et attributive dicta quae sic describitur. Justitia est habitus vel tamquam habitus conformis divinae Justitiae eiusque imitativus per participationem, quo habitu inclinatur habens eam facere jus vel reddere : ita quod ius est velut actus, vel usus, vel effectus, vel titulus talis Justitiae. [...] Dicamus praeterea tot esse Legum varietatis, quot modis Jura variantur, secundum dictamen participatae Justitiae. Propterea sunt quaedam Leges proprie divinae, quaedam proprie naturales, quaedam positivae vel humanae : quarum aliquae sunt Canonicae vel Ecclesiasticae, aliae sunt Civiles vel Politicae. Et quamvis paucae reperiantur Leges quin mixtae sint ex participatione diversarum ; nihilominus denominatur Lex a praedominanti seu a principaliori quod in ea reperentur.

uma alteração, mas como um acréscimo de sentido. Igualmente, a observação do professor inglês de que o bispo “Fitzralph havia insistido que *dominium* deve ser uma *auctoritas* e não uma *facultas* [...] já que criaturas amorais e irracionais possuíam faculdades ou capacidades”¹⁴⁶ parece olvidar um aspecto importante, haja vista o argumento do livro, que consiste em reunir sob um mesmo gênero *dominium* e *ius* – em oposição, de certo modo, a *facultas* e *postestas* –, não se restringir em simplesmente excetuar do significado de *ius* as operações das criaturas irracionais, mas em, além disso, ressaltar o uso da palavra *potestas* nas Escrituras para significar a capacidade de agir mal, o que segundo ele não ocorre com *auctoritas*.¹⁴⁷ A isto responde Gerson que as próprias escrituras afirmam não haver poder que não venha de Deus (*Non est potestas nisi a Deo*)¹⁴⁸, porém tal passagem refere-se ao porquê de o jugo do Império Romano dever ser suportado, e tal uso dificilmente poderia ser admitido como reconhecimento de um caráter inequivocamente positivo da expressão *postestas*, pois, ademais, o argumento de Fitzralph ia no sentido não de que *potestas* era utilizado sempre negativamente, mas que às vezes o era, ao passo que *auctoritas* não o era jamais.

De fato, o que parece ter sido desatendido por Gerson foi o caráter imperfeito do mundo segundo a doutrina cristã¹⁴⁹, o que aparentemente está, em alguns trechos de sua obra, relacionado ao papel exagerado conferido à natureza na participação da razão divina e, de certo modo, à diminuição da necessidade de domínio e participação co-criativa e comunicativa do homem sobre a natureza, algo que se coaduna à opinião de Oakley, mencionada mais acima, que aponta para uma influência importante do neoplatonismo sobre o teólogo.

Em que pesem estas observações, segundo as quais o parentesco da teoria de Gerson com o naturalismo das teorias seiscentistas e setecentistas acaba por resultar mais remoto do que o afirmado por Tuck, não deixa de ser verdade que a doutrina gersoniana corrobora, num aspecto importante, a tese da subjetividade dos direitos: ao acrescentar o termo *facultas*

¹⁴⁶ TUCK, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 26.

¹⁴⁷ WYCLIFFE, Ioannis. *De dominio divino libri tres: to which are added the first four books of the treatise De pauperie salvatoris* by Richard Fitzralph Archbishop of Armagh. Edited by Reginald Lane Poole, M. A., Doctor in Philosophy of the University of Leipzig. London: Trübner & Co., 1890, p. 338: “preter hoc quod ius sive auctoritas solum esse videtur respectu illis quod non obviat rationi ; non ita de potestate videtur, cum sit scriptum *Qui potuit transgredi et non transgressus est, et facere mala et non fecit* Eccli. xxxi. 10 ; et Luc. xxii. 53, *Hec est hora vestra et potestas tenebrarum* [...]. De auctoritate vero sive auctore seu iure, non recolo Scripturam affirmantem quod simpliciter nominentur sive dicantur ad malum sive in malo peccati.”

¹⁴⁸ GERSONII, Joannis. *Opera Omnia. Tomus tertius: opera moralia*. Editio Secunda. Hagae Comitum: Petrum de Hondt, 1728, p. 28.

¹⁴⁹ No mesmo *Definitiones terminorum ad Theologiam moralem pertinentium* – Ibid., p. 107, afirma Gerson: “Mundus est ens universum et perfectum, vel universitas perfecta.”

(*Facultas autem dicitur quasi facilis potestas*¹⁵⁰) à já incorporada *potestas* da definição de Ockham, ele acaba por restringir, especialmente na sua explicação acerca do significado de tal termo, a noção de *ius* unicamente à de uma vantagem individual, exatamente o significado contra o qual se insurgirá Burke nas suas *Reflexões*, quase quatrocentos anos depois.

Mas maior importância para a construção da teoria dos *direitos do homem* propriamente ditos parecem ter as colocações de Jacques Almain (1480-1515). Afinal, se é verdade que Gerson considerava o *dominium* como sendo um *ius*, e o *ius* como sendo uma *facultas*, sua concepção não descaracterizava completamente o domínio como integração das coisas materiais à natureza racional do ser humano, o que parece resultar bastante claro da seguinte passagem do seu *Discurso sobre o Domínio Evangélico*:

Repetindo, pois, de maneira mais aprofundada, digamos, a título de esclarecimento das coisas já tratadas e das que se seguem, que o Senhor, que é Senhor de pleníssimo Direito da criação, conservação e governo do Universo (Deuteronomio, 32) **comunicou seu domínio a suas criaturas capazes de domínio**, que são propriamente apenas as criaturas racionais, às quais compete usar e fruir das coisas, apropriando-as em sua faculdade. À natureza assim fundada na razão e na vontade e por tal faculdade, **é logrado o domínio que chamamos natural ou original**.¹⁵¹
(grifos nossos)

Contudo, dos textos de Almain é possível depreender uma outra concepção de domínio natural:

Domínio, em todo gênero, nada é senão o direito de usar de alguma coisa segundo a reta razão. E direito (como disse Gerson) nada é senão o poder, ou faculdade próxima que compete a alguém segundo o ditame da reta razão... Domínio natural nada é senão o poder ou faculdade próxima de usar das coisas que compete a alguém, a respeito do uso de algumas coisas, segundo as regras da lei natural, isto suposto: **que pela lei natural, qualquer um deve cuidar do seu corpo e conservar-se no ser o tanto quanto possível**.¹⁵²

Nota-se, portanto, que ao passo que a concepção gersoniana de domínio natural pelo homem supunha sua participação imitativa, mediada por razão e vontade, no domínio divino, que atua pela criação, conservação e governo do mundo, a concepção de Almain reduzia o domínio natural a uma mera faculdade de uso com vistas à conservação. Este, sim, parece ser

¹⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 24, art. 4, arg. 1 Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/qdv24.html>

¹⁵¹ GERSONII, Joannis. *Opera Omnia. Tomus tertius: opera moralia*. Editio Secunda. Hagae Comitum: Petrum de Hondt, 1728, *Sermo de Dominio Evangelico*, p. 201: *Altius igitur repetentes, dicamus pro elucidatione praecedentium & sequentium, quòd Dominus qui Universitatis Dominus est Jure plenissimo creationis, conservationis & gubernationis. Deuterom.xxxii. communicavit dominium suum creaturis capacibus domini, quæ propriè sunt creaturæ rationales solæ, quibus uti & frui competit rebus aliis, assumendo eas in sui facultatem. Ad naturam sic conditam in ratione & arbitrio & tali facultate, consequitur dominium, quod appellamus naturale vel originale.*

¹⁵² TUCK, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 28-29.

um texto decisivo rumo à fundamentação dos direitos numa natureza humana destituída de qualquer traço que a distinguisse da natureza meramente animal. Diante dele, tem-se a impressão de se estar a um passo, num caminho iniciado pela concepção ockhamiana de um direito natural do homem santo em estado de natureza íntegra, do direito natural do homem hobbesiano em estado de mera natureza.

Tais noções, porém, não constituem ainda um elo entre a teoria hobbesiana dos direitos e sua dimensão propriamente política, ou, ao menos, cratológica. Para alcançar tal compreensão, é necessário atentar às mudanças históricas que ocorreram no desenrolar do século XVI, bem como à obra de outros autores do período, principalmente Suárez e Grócio.

Outro importante passo dado nessa direção, conforme ressaltado por Tuck¹⁵³, será a concepção de *dominium* sustentada pelo jurista espanhol Fernando Vázquez de Menchaca, que assim apresenta aquilo que acredita ser a verdadeira definição do termo:

é pois faculdade de fazer o que bem entender, a não ser que seja proibido pela força ou pelo direito, definição que retirei das [...] Institutas. [...] onde se diz que a liberdade é a faculdade natural a cada um de fazer o que quiser, exceto por proibição da força ou do direito. Não será o domínio sobre as coisas, que invoco, nada senão aquela libérrima faculdade de disposição sobre aquelas coisas? Daí os pais poderem matar e abandonar os filhos que em seu poder tenham.¹⁵⁴

Será justamente esta noção domínio, a saber, a de uma faculdade irrestrita de disposição – e não apenas de uso, como no caso de Almain –, estendendo-se não apenas às coisas, mas a outros seres humanos, que convergirá, juntamente com aquela apresentada por Almain – a de uma faculdade sobre as coisas que destina-se à própria conservação e cuidado do corpo –, na idéia hobbesiana do *jus in omnia*.

¹⁵³ Ibid., p. 51.

¹⁵⁴ MENCHACENSIS, D. Fernandii Vasquii. *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium*.

Francoforti ad Maenum, 1572, p. 48 v.: vera domini definitio, est enim naturalis facultas eius, quod facere libet, nisi vi aut iure prohibeatur, quam definitionem colligo ex... Inst. ...ubi dicitur libertas est naturalis facultas eius, quod cuique facere libet, nisi quid vi aut iure prohibeatur, dominium enim in rebus habere quid obsecro aliud est, quam eam liberrimam ad libitumque facultatem habere circa illam rem? Hinc parentes liberos, quos in potestate haberant, occidere et perdere poterant.

2 GUERRAS DE RELIGIÃO, A TOMADA DO MAR E A DESCOBERTA DA AMÉRICA: OS DIREITOS FORA DA LEI.

Para que a estranha mistura de individualismo do ramo espiritual dos franciscanos e de fragmentos de Direito Romano engendrada durante a Baixa Idade-Média pudesse ganhar finalmente forma na teoria dos Direitos do Homem da Revolução Francesa, seria necessário, ainda, que alguns outros elementos mais propriamente modernos fossem acrescentados a ela. Certamente, muitos autores influenciaram na construção teórica desses estandartes de uma nova era. Contudo, para que suas teorias possam ser mais bem compreendidas, convém esboçar um retrato do contexto da época.

Isso significa expor, brevemente, as transformações históricas ocorridas na Europa (continente em que os autores viviam e escreviam) – e, mais especificamente, nas searas da política e do direito público europeu – que condicionaram o ambiente das discussões sobre tais assuntos favoravelmente a um desfecho triunfal para as teorias de base individualista, originadas na passagem do século XIII para o XIV.

Três (que podem ser expandidos a quatro, ou reduzidos a dois) eventos parecem se revestir da maior importância para o surgimento dos elementos teóricos dos Direitos do Homem. As Grandes Navegações e a Descoberta da América (que, por um lado, poderiam ser sintetizadas em um só evento) constituem um lado dessa questão. A Revolução Protestante, ou, com maior propriedade, as Guerras de Religião a que ela deu causa na Europa, constituem o outro.

A importância do primeiro desses eventos, a circum-navegação do orbe terrestre e a conseqüente exploração das novas e abundantes riquezas de territórios antes desconhecidos, pelos povos marítimos europeus, reside justamente no novo tipo de confronto que geraram: aquele entre europeus fora de casa, fosse em novos territórios ainda não sujeitos a um soberano europeu, mas suscetíveis de domínio, fosse em mar aberto, não sujeito a jurisdição alguma e tampouco passível de domínio, embora apto, como ambiente, a uma certa prevalência da nação mais forte. Estes eventos precipitaram uma “transição para o lado marítimo da terra” que “determinou o *nomos* da Terra a partir do mar”, como reparou Schmitt.¹⁵⁵ Tal acontecimento e as categorias a que deu origem carecem de um ulterior esclarecimento, que será levado a cabo oportunamente, mais adiante.

¹⁵⁵ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p. 184.

O evento que a este se seguiu consistiu exatamente no assentamento em e tomada de novos territórios recém-descobertos, pelos europeus, os quais já eram ocupados por alguns povos. Estes não apenas detinham uma técnica muito menos avançada que a do Velho Continente, mas também os costumes de muitos deles eram considerados abomináveis não apenas para os cristãos do Ocidente, ou mesmo apenas para os cristãos em geral, mas, com efeito, para qualquer membro de uma das três grandes religiões do tronco abraâmico praticadas pelos povos que circundavam o Mediterrâneo. A confrontação com tais povos e práticas gerou, portanto, um segundo tipo de conflito, diferente daquele que os europeus travavam entre si.

O terceiro, e nem por isso menos importante, evento a se verificar no período foi a Revolução Protestante. Esta, ao contrário do Cisma do Oriente, que opôs entre si duas instituições e territórios definidos – algo que poderia ter sido realmente chamado A Divisão da Cristandade, pois o número dois está intrinsecamente contido na expressão di-visão –, na verdade opôs entre si não apenas uma instituição e determinados indivíduos imbuídos de compreensões e interpretações subjetivas acerca da doutrina religiosa, mas também estes entre si próprios. Deste modo, pode-se afirmar, parafraseando Dawson, que o Protestantismo provocou não apenas uma Divisão, mas uma verdadeira Pulverização ou mesmo Dissolução da Cristandade, com soluto (indivíduos) e solvente (instituições) separados por um abismo de discórdias.

Os quatro autores aqui considerados fundamentais para a compreensão do surgimento dos Direitos do Homem buscaram fornecer respostas para os conflitos suscitados por essa nova situação. O dominicano Francisco de Vitória (1483-1546) concentrou-se sobretudo nos conflitos dos europeus com os habitantes das Américas. O jesuíta Francisco Suárez (1548-1617) desempenhou um papel importante no conflito religioso imposto por Jaime I aos seus súditos católicos, com seu juramento de fidelidade, mas foi, primordialmente, um metafísico. Hugo Grócio (1583-1645) esteve preocupado, sobretudo, com os conflitos envolvendo europeus nos mares – mais especificamente, a Companhia das Índias Holandesas, de quem era advogado, de um lado, e a União Ibérica e a Inglaterra, em diferentes momentos, do outro –, embora também tenha opinado sobre questões relativas aos conflitos com os nativos de terras longínquas e à justificação do poder na Europa. Thomas Hobbes (1588-1679), por último, embora informado por estas discussões, concentrou-se prioritariamente na questão dos conflitos suscitados entre europeus por conta de discordâncias religiosas e da legitimação do poder civil.

Além da diversidade de questões tratadas, também as formações de tais autores eram distintas. Embora teólogos católicos, ambos os espanhóis, Vitória e Suárez, numa espécie de inversão de papéis em relação àquilo que se esperaria de cada um no tocante às respectivas ordens de que eram membros, concentravam-se em questões diferentes: o primeiro, dominicano, parece ter se dedicado, sobretudo, à casuística moral, ao passo que o segundo, jesuíta, ficou conhecido sobretudo pelas suas *Disputatione Metaphysicae*, cujo alcance superou em muito os limites geográficos de seu país, de sua religião, e de seu tempo. Cabe aqui notar, evidentemente, que Suárez, sendo o maior expoente da chamada Escola de Salamanca, foi um teólogo muito mais prolífico e abrangente que Vitória, que pode ser considerado o primeiro nome de tal escola, sendo, além disso, os trabalhos publicados deste meras transcrições das lições por ele ministradas (daí o título *re-lectiones*) na Universidade de Salamanca, conquanto acrescidas de um ou outro fragmento de notas prévias a tais exposições.¹⁵⁶

O holandês Grócio, conquanto tenha se aventurado, em seu Arminianismo, a escrever uma obra de apologética cristã¹⁵⁷, certamente tornou-se mais conhecido por sua atividade como advogado da Companhia das Índias Holandesas e diplomata. O inglês Hobbes, filho de um ministro calvinista, nascido às vésperas da malograda invasão da Invencível Armada à Inglaterra, por outro lado, é visto, desde sua época, por muitos daqueles que se deparam com suas construções intelectuais tortuosas, permeadas de epicurismo, como um ateu que procurava disfarçar essa sua posição com citações da Bíblia¹⁵⁸, ao passo que alguns outros o enxergam como uma espécie de cristão, ainda que heterodoxo, que tenta sinceramente conciliar posições religiosas com a filosofia pagã helenista.¹⁵⁹ De todo modo, embora tal autor tenha ficado conhecido sobretudo por sua obra política, sua dedicação às questões fundamentais da filosofia não pode ser ignorada.

¹⁵⁶ Com efeito, as *Disputationes Metaphysicae*, escritas na segunda metade do século XVI, provavelmente em Coimbra, exerceram um influxo considerável mesmo na Alemanha protestante, o qual durou até meados do século XVIII. O alcance e difusão de Suárez por toda a Europa, com efeito, foram enormes, mesmo para além da metafísica. Burke, que era acusado de ser um “jesuíta disfarçado”, cita trechos do *De legibus ac Deo legislatore* no seu *Tract on the Laws of Popery*. A esse respeito Cf. DE MURALT, André. *La estrutura de la filosofia política moderna*. Madrid: Istmo, 2002, p. 121 e SCHMITT, Carl. *O nomos*, p. 122.

¹⁵⁷ Trata-se do *De Veritate Religionis Christianae*, escrito pela primeira vez em vernáculo, entre 1619 e 1621. Cf. BURIGNY Jean de. *Vie de Grotius: avec l’histoire de ses ouvrages et des négociations auxquelles il fut employé*. T. 1. Amsterdam: Marc Michel Rey, 1754, p. 119 e 149

¹⁵⁸ Essa é a posição que entrou para a história, de modo que, na Inglaterra do século XVIII “hobbist” era uma expressão utilizada para designar um ateu (Burke, inclusive, a emprega). É também a posição de Strauss.

¹⁵⁹ Esse é o caso de COPLESTON, Frederick. *A history of philosophy: V - from Hobbes to Hume*. New York: Image Books, 1985, p. 6-8, e GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 247.

A idéia deste capítulo é apresentar a contribuição de cada um desses autores seqüencialmente, tendo em vista esses conflitos, dentro do contexto histórico que se-lhes apresentava e em que atuavam. Naqueles mais dedicados à casuística, moral ou jurídica, como Vitória e Grócio, é natural que o enfoque teórico sobressaia menos, e que, no caso de Suárez, que era sobretudo um metafísico, ao contributo teórico seja dispensada maior atenção. No caso de Hobbes, cuja doutrina é uma espécie de síntese e ruptura dos questionamentos teóricos anteriores, e cuja dedicação à (destruição da) metafísica mereceu-lhe um lugar na História da Filosofia, ambas as dimensões serão consideradas, ainda que com uma prevalência do elemento especulativo.

2.1 Francisco de Vitória: um dominicano e a questão do *dominium* canibal

O dominicano Francisco de Vitória parece ter sido o primeiro nome de grande vulto a haver tratado a questão do Direito – ou, em todo caso, dos direitos –, no novo contexto imposto pelo acontecimento das Grandes Navegações: mais especialmente, neste caso, a descoberta das Américas.

O foco sobre este último aspecto da questão deve-se justamente ao fato de que, à época em que viveu o dominicano (que morreu a meados do século XVI), o predomínio espanhol como nação marítima ainda tinha por principal concorrente Portugal. Considerando-se que ambas as nações eram não apenas vizinhas, mas, de certa maneira, aparentadas (chegaram a estar unidas entre 1580-1640) e, sobretudo, católicas, as empreitadas de ambas e as disputas ocasionadas por estas ainda se encontravam, de certo modo, subordinadas à autoridade do Papa e por ela mediadas. Um exemplo disto é a bula papal *Inter coetera*, datada do final do século XV, que tinha por objetivo “repartir o mundo” entre espanhóis e portugueses.

Tal situação, é verdade, não durou para sempre. Além das descobertas de novos territórios possibilitada pelas Grandes Navegações, outro processo ocorrido no advento do período que se convencionou chamar Era Moderna consistiu na mudança do centro gravitacional da civilização europeia, desde os países do Mediterrâneo para aqueles do Norte.¹⁶⁰ Dentre estes, aqueles que mais haveriam de se destacar ainda no final daquele século, as pátrias de Grócio e Hobbes, haviam sido pioneiras no processo de ruptura com as instituições que instanciavam o esforço pela unidade no contexto Ocidental.

¹⁶⁰ HAZARD, Paul. *La Crise de la conscience européenne*. Ed. 5. Paris : Le Livre de Poche, 2015 (c1961), Pt. I, c. III, p. 57 et passim.

A Inglaterra havia sido o primeiro Estado nacional da Europa a romper oficialmente com a Igreja Católica, em 1534. A Holanda, por sua vez, tornou-se notória por haver sido o centro difusor do calvinismo como força política para o resto da Europa. Coincidentemente, ambas são também as primeiras nações do mundo em que surgirá um novo modelo de organização humana, a Sociedade Anônima, surgida nos fins do século XVI para a exploração comercial dos territórios recém-descobertos, na figura de suas respectivas Companhias das Índias Orientais.¹⁶¹

Esse deslocamento do eixo de poder para dois países que haviam sido protagonistas no processo de dissolução da unidade europeia afetou também as discussões e concepções que se tinha acerca do Direito, como um todo, na Europa. Dentre os setores do Direito afetados por essa mudança incluía-se, obviamente, também o Direito das Gentes. Neste sentido, observa Carl Schmitt que as *rayas* latinas dos arranjos entre espanhóis e portugueses eram medidas que ainda manifestavam uma intenção *distributiva*, dentro de um contexto em que se verifica, conquanto enfraquecido, um elemento de comunidade; já as *amity lines* inglesas, refletiam, segundo o jurista alemão do século XX, um caráter *agonístico*.¹⁶²

Esta transição de um contexto comunitário, de uma *Respublica Christiana*, para um contexto *utópico*¹⁶³ já se encontra, porém, de certa maneira, representada nas doutrinas que Vitoria expõe em matéria de Direito e Política, recolhidas em algumas das suas *Relectiones Theologicae*. Sua preocupação se volta, sobretudo, não aos conflitos travados pelos europeus entre si, nos mares, mas àqueles ocorridos entre os estes e os povos nativos dos territórios recém-descobertos, no século XVI. A tal assunto dedica o dominicano duas de suas *Relectiones*: a *De Indis Insularis Relectio Prior* e a *De Indis, sive de Iure Bellum Hispanorum in Barbaros, Relectio Posterior*.

A consulta a tais obras afigura-se, portanto, essencial para a compreensão da importância da participação do teólogo dominicano no debate histórico que viria a engendrar mais tarde os Direitos do Homem. Porém, uma compreensão minimamente satisfatória do significado da sua doutrina não pode prescindir também das suas afirmações recolhidas na *Relectio de Potestate Civili*.

¹⁶¹ Cf. ACEMOGLU, Daron; ROBINSON, James. *Por que as nações fracassam: as origens do poder, da prosperidade e da riqueza*. Tradução de Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 192.

¹⁶² SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014, p. 102.

¹⁶³ Valho-me aqui das observações do próprio Carl Schmitt, que observa o caráter incomum, niilístico, até, da expressão cunhada por S. Thomas More, *u-topia*. Segundo as observações filológicas do jurista alemão, trata-se de uma expressão que designa não propriamente lugar nenhum, mas antes um *não-lugar*, ou a ausência de um lugar-comum. SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014, p. 189 e p. 48, n. 5.

As discussões travadas por Vitoria nas duas primeiras obras versam, respectivamente, sobre os títulos legítimos (e ilegítimos) pelos quais as terras da América poderiam passar ao domínio dos espanhóis, e aos títulos legítimos (e ilegítimos) pelos quais os espanhóis poderiam guerrear contra os povos que habitavam o novo continente.

Desde o ponto de vista de um observador interessado nos precedentes da doutrina dos Direitos do Homem, reveste-se de maior importância a indagação de Vitoria acerca da existência de um verdadeiro domínio, público e privado, da parte dos índios da América, isto é, se estes “eram verdadeiros donos das coisas e posses privadas, e se havia entre eles verdadeiros príncipes e senhores dos demais”¹⁶⁴, pois ela põe a descoberto um rasgo fundamental da doutrina jurídico-política moderna: a analogia de proporcionalidade que envolve as relações entre pessoas e coisas, de um lado, e governantes e governados de outro.

Em vão se tentará encontrar nos escritos de S. Tomás a expressão “*dominium politicum*”¹⁶⁵ ou “*dominium iurisdictionis*”. Para ele, a espécie de relação de um governante para com determinado povo recebia propriamente outro nome: *praelatio*. E, ainda que seja possível duvidar que a obra do Boi-mudo de Aquino significou o apogeu da filosofia e da teologia medieval – sendo intitulado, pelo seu ensinamento, Doutor Comum da Igreja –, com ampla maioria de razão pode-se dizer que, ao menos no que tange à questão da natureza da relação política, esse juízo parece verdadeiro. Afinal, é com S. Tomás que à política é conferida uma dignidade que a ela jamais fora dada até então, pois ele considera que a ordenação da vida humana em comum teria lugar, como será visto adiante, mesmo que o ser humano não tivesse cometido o pecado original, que era considerado, desde um ponto de vista agostiniano – ou, ao menos, agostinista – a ocasião para a introdução daquela.

Isso significava afirmar que a relação de superioridade de uns homens em relação aos outros – assim como nas hierarquias angélicas, onde não há pecado – existiria mesmo que os homens se tivessem mantido em estado de inocência, uma vez que este era considerado também um *status viae*¹⁶⁶. Este raciocínio era, também a fonte da distinção tomista entre ordem e dominação. Nas palavras do próprio Aquinate:

¹⁶⁴ VITORIA, Francisco de. *Sobre o poder civil, os índios e a guerra*. Tradução de Luiz Astorga. Porto Alegre: Concreta, 2017, p. 108.

¹⁶⁵ Em uma pesquisa utilizando a ferramenta de busca no site que hospeda as obras completas de S. Tomás (www.corpusthomisticum.org) pela expressão ‘dominium politicum’ e suas variações declináveis, estas não foram encontradas em nenhum escrito de S. Tomás.

¹⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Scriptum super Sententiis*: lib. 2, d. 44. Textum Parmae 1856 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 1, a.3, ad 5. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/snp2044.html>, acesso em 2 de ago. de 2018

[...]há dois modos de prelação: pois um é ordenado à regência, outro à dominação. Aquele do senhor em relação ao servo, como dito pelo Filósofo no livro VIII da Ética, é correlato ao do tirano em relação aos súditos. O tirano difere do rei, como diz o próprio filósofo, porque o rei ordena a sua prelação ao bem do povo sobre o qual preside, fazendo leis e estatutos em favor deste; porém o tirano ordena sua prelação à utilidade própria. Assim, também de dois modos de prelação supramencionados nisto diferem: que no primeiro, o bem dos súditos é visado, e no segundo o bem daquele que o preside; deste modo, o segundo modo de prelação não poderia existir no estado de natureza íntegra, senão a respeito daqueles entes que ao ser humano se ordenam como ao seu fim.¹⁶⁷

Deste modo, percebe-se que, para S. Tomás, o termo *dominium* designava um modo de prelação ocasionado pelo pecado entre os seres humanos: aquele existente entre o senhor e o servo e entre o tirano e o súdito. Deste ponto de vista, pouco ou nenhum sentido teria feito a expressão *dominium politicum*.

Mas logo após o apogeu, o ápice de uma parábola, vem o seu declínio. E, no caso da filosofia política tomista, este não se fez tardar. Nem um pouco: foi o seu próprio discípulo e confessor, Ptolomeu de Lucca, quem tornou equívoca a doutrina do mestre, na sua continuação do *De regno*.¹⁶⁸ No confuso capítulo 8 do segundo livro da referida obra, ele emprega a expressão *dominium* como sinônimo de *principatus*.

A partir daí, ele traça uma dicotomia entre o *dominium politicum* e o *regale*, sendo o primeiro caracterizado pela temporariedade, e o segundo, pela permanência. Desse traço do primeiro arranjo ele deriva uma impossibilidade de se imporem correções severas aos súditos (*non rigide possint corrigere*), contrariamente ao que ocorreria no segundo. Para tanto, apresenta um exemplo das escrituras, em que Samuel, que julgou o povo durante um tempo, retrucava ao povo, que lhe pedia para instituir um rei: “dizei de mim, diante do Senhor e de seu Ungido, se levei boi ou burro de alguém, se caluniei alguém, se oprimi alguém ou se aceitei da mão de alguém suborno”.

Prosseguindo em sua caracterização de ambos os *dominia*, atribui ao *dominium politicum* um *modus regendi* mercenário, pois o governante (*domini*), em um arranjo como

¹⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, *S. Scriptum super Sententiis*: lib. 2, d. 44. Textum Parmae 1856 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. q. 1, a.3, co. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/snp2044.html>, acesso em 2 de ago. de 2018: duplex est praelationis modus: unus quidem, ad regimen ordinatus; alius autem ad dominandum. Domini autem ad servum, ut in 8 Ethic. philosophus dicit, est praelatio sicut tyranni ad subditum. Differt autem tyrannus a rege, ut ibidem philosophus dicit, quia rex ordinat praelationem suam ad bonum gentis cui praeest, propter ejus utilitatem statuta et legem faciens: tyrannus autem praelationem suam ordinat ad utilitatem propriam; et ideo duplex modus praelationis supradictus in hoc differt, quia in primo intenditur bonum subditorum, in secundo proprium bonum praesidentis; et ideo secundus modus praelationis in natura integra esse non potuisset, nisi respectu eorum quae ad hominem tamquam ad finem ordinantur.

¹⁶⁸ A mesma busca mencionada pela ferramenta de busca do site [corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org), em todos os casos declinados da expressão acima, apontou resultados positivos para a obra *De regno*, apenas com um detalhe: todas elas são empregadas no trecho escrito por Ptolomeu de Lucca, e não naquele que foi escrito pelo próprio Aquinate.

este, trabalharia mediante uma recompensa (*merces*). Para o continuador do *De Regno*, ser a recompensa como que o próprio fim do regime era a principal razão que inclinaria o regente a moderar as correções sobre o povo.

Deste modo, ao passo que o Aquinate dissociava os conceitos *regimen* e *dominium* – associando a primeira categoria à utilidade dos súditos e a segunda ao bem daquele que exerce o poder sobre a multidão –, seu discípulo os coloca em estreita associação, contrariando completamente a lógica do mestre e misturando um pouco, como os romanos faziam com os conceitos de *tiranum* e *rex*, o *despoticum* e o *regale*.¹⁶⁹

Neste sentido, sua exposição consiste num verdadeiro *tour de force* para eufemizar os abusos praticados em um governo real e despótico, camuflados sob uma referência a um mero rigor nas correções, advindo da preocupação com o regime – isto é, com o modo de vida boa – dos súditos. Tal estranha e incoerente atitude apenas poderia ser explicada por meio de um estudo que pusesse tais idéias em contexto, como o fazem os estudiosos da escola de Cambridge, mas isso obviamente desborda o escopo deste modesto estudo, pelo que importa prosseguir no itinerário que se vinha desenhando.

Ainda que não seja possível saber se a expressão *dominium politicum* realmente nasceu com Ptolomeu de Lucca ou não, e, neste último caso, por quais vias teria ela surgido na discussão política ocidental, fato é que o escrito deste discípulo de S. Tomás haveria de exercer um importante influxo na teoria política ao longo do século seguinte. Evidência disto é o emprego das categorias presentes na continuação do *De Regno* por John Fortescue, ao fazer alusão ao regime misto supostamente praticado na Inglaterra, para a ela referir-se como *dominium politicum et regale*¹⁷⁰. Esse movimento, que se estende até a escolástica tardia, na *Relectio de Dominio*¹⁷¹ de Domingo de Soto, contemporâneo de Vitoria, assinala uma progressiva e dissimulada assimilação de um regime despótico, quiçá tirânico, à monarquia, de modo que, sob um nome que era usado pela tradição aristotélica para designar um regime bom, passaram-se a camuflar doutrinas que expandiam o poder para além de sua medida razoável. Tal concepção da monarquia haveria de redundar nas mais diversas formas de absolutismo, justificadas ou não por um discurso religioso.

Essa assimilação pressupõe, evidentemente, uma dissociação entre a Lei Natural e a Política. Tal suposição, conquanto presente na filosofia nominalista de um Ockham, jamais

¹⁶⁹ A esse respeito, cf. WESP, Mateus José de Lima. *A República e as fontes clássicas*: livro I. Santo André (SP): Armada, 2018, p. 374-375.

¹⁷⁰ *Apud* KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei*: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 143.

¹⁷¹ Cf. VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 133.

realmente esteve ausente de uma certa corrente agostinista. Jean Gerson, chanceler da Universidade de Paris no início do século XV também utiliza a expressão *dominium politicum* (ou, ainda, *civile dominium*). Ele o distingue em meio a outros cinco modos de *dominium* – cujo significado aqui é um poder imediato sobre as coisas (pessoas não são mencionadas) – como tendo sido introduzido por ocasião do pecado.¹⁷²

Jacques Almain, professor de Vitória na mesma universidade, um século mais tarde¹⁷³, e que foi influenciado por Gerson a ponto de ter alguns de seus escritos incluídos nas obras completas do arcebispo de Cambrai, também emprega o termo *dominium civile* na sua *Quaestio Resumptiva de Dominio Naturali, Civili et Ecclesiastico*. Nesta obra – diferentemente de seu antecessor, que distinguia seis modalidades de *dominium* –, ele opõe o *dominium civile proprietatis* ao *ecclesiastico*, e ao *naturale*. Este último deriva da necessidade e não pode ser renunciado: Almain argumenta, a esta altura, contra Fitzralph, que uma pessoa que possui apenas o alimento necessário para sobreviver pode licitamente privar outra de uma porção deste alimento (caso em que as duas, se mantida a orientação defendida pelo arcebispo de Armagh, acabariam morrendo).¹⁷⁴ A este tipo de *dominium*, após o pecado, vieram a se juntar simultaneamente o *dominium civile proprietatis* e o *dominium Jurisdictionis*.¹⁷⁵ Este último comporta, segundo Almain, o poder de condenar à morte, o qual seria tão necessário para uma comunidade perfeita (*communitas perfecta*) quanto o é para o homem individual o poder de conservar-se a si próprio no ser (*singularis homo potestatem quam habet ad conservandum se in esse*) e, portanto, não-positivo. Deste modo, o poder de matar dado à comunidade política é considerado uma necessidade. Nada obstante, Almain adverte que tal poder de matar, que ele em seguida chama *dominium Jurisdictionis Principum* é meramente ministerial, isto é, instituído em função da comunidade.¹⁷⁶

Esse poder de matar é o mesmo que Vitória reconhece na sua *Relectio de Potestate Civili* como exclusivo da comunidade política, concluindo, no vácuo deixado por Almain, que tal poder, uma vez que não é de direito positivo, é de direito divino¹⁷⁷. Contudo, vale lembrar

¹⁷² GERSONII, Joannis. In.: Idem. *Opera Omnia. Tomus Secundus: Ecclesiasticam Politeian et Disciplinam*. Antwerpiae: Sumptibus Societatis, 1706, p. 253.

¹⁷³ BARRETTO, Rafael Zelesco. *O conceito de ius gentium em Tomás de Aquino e Francisco de Vitoria*. 2016. 361 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, f. 215 e 223.

¹⁷⁴ ALMAINI, Jacobo. *Quaestio Resumptiva de Dominio Naturali, Ecclesiastico & Civili*. In.: GERSONII, Joannis. *Opera Omnia. Tomus Secundus: Ecclesiasticam Politeian et Disciplinam*. Antwerpiae: Sumptibus Societatis, 1706, p. 962.

¹⁷⁵ Ibid., p. 961 e 963.

¹⁷⁶ Ibid., p. 964. Essa argumentação é repetida, mais adiante, por Vitória VITORIA, Francisco de. *Sobre o poder civil, os índios e a guerra*. Tradução de Luiz Astorga. Porto Alegre: Concreta, 2017, p. 75, §9

¹⁷⁷ VITORIA, Francisco de. *Sobre o poder civil, os índios e a guerra*. Tradução de Luiz Astorga. Porto Alegre: Concreta, 2017, p. 70, § 7.

que, para Vitoria, essa expressão por vezes é intercambiável com direito natural. Logo daí, passa diretamente a discutir a legitimidade do poder régio, questionada por alguns. Para justificá-lo, vale-se de diversas passagens das Escrituras. Em termos de justificação racional, argumenta, apenas, que “é certamente absurdo julgar contrário ao direito natural ou divino algo que é expediente à administração das coisas humanas”¹⁷⁸. Um pouco mais adiante, apresenta uma formulação quase hobbesiana – que apresenta a distinção entre *author* e *actor* –, ao afirmar “que o poder régio não provém da república [...]. Pois embora ele seja constituído pela república [...] não é o poder o que ela transfere ao rei, mas sua própria autoridade.”¹⁷⁹

De fato, é dessa mesma transferência de autoridade que Vitória deriva a punibilidade – mais ainda, a licitude do morticínio – dos súditos de um rei culpado por travar uma guerra injusta, mesmo que sejam todos inocentes, pelo vencedor.¹⁸⁰ Essa possibilidade parece derivar do fato de que, para Vitória, uma guerra injusta é definida pelos princípios do direito das gentes. “Pois o mundo inteiro, que de certo modo é uma só república, tem o poder de produzir leis justas e convenientes a todos, como as que constam do direito das gentes.”¹⁸¹

Deste modo, fica patente a contribuição de Vitoria em um processo rumo à instituição de uma ordem internacional baseada na unidade secular do Estado nacional soberano. Nas palavras do professor espanhol Alvaro d’Ors:

Todo el pensamiento del Derecho de gentes de la Edad Media se funda en la idea de que existe una comunidad cristiana, y que esta comunidad debe obediencia al Papa. El Derecho Internacional moderno, del que se puede considerar fundador a Vitoria, se funda en la idea de que todos los hombres pertenecen a una comunidad humana universal. Así, pues, Vitoria liquida el orden de ideas que prevalecía en la Edad Media, y abre la puerta a las ideas que han de prevalecer en la Edad Moderna: liquida, en el campo del Derecho de gentes, la concepción teológica, para dar paso a una concepción racionalista.¹⁸²

Estas passagens de Vitória denotam, portanto, um estágio avançado na transição desde uma formulação baseada em uma comunidade, ou *Respublica*, e no *ius* como um modo de participação nessa comunidade, a uma ordem de Estados nacionais soberanos baseada em direitos subjetivos. De fato, é por substituir o regime da *Respublica Christiana* pelo do Direito

¹⁷⁸ VITORIA, Francisco de. *Sobre o poder civil, os índios e a guerra*. Tradução de Luiz Astorga. Porto Alegre: Concreta, 2017, p. 73, § 8

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 74, § 8.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 77, § 12.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 86-87, § 21

¹⁸² D’ORS, Alvaro. Francisco de Vitoria, Intelectual. *Revista de la Universidad de Oviedo*, Oviedo, ano VII, ns. 41 e 42, p. 115-134, jul-dez. 1946, p. 125. Em vez de racionalização, Schmitt emprega o termo “neutralização”, Cf. SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p. 118, n. 30.

das Gentes, baseado em direitos subjetivos (que eram essencialmente poderes), um regime sem uma autoridade reconhecida, é que o dominicano espanhol pode reconhecer a legitimidade dos domínios dos senhores do novo continente descoberto com base em certo progresso material, afirmando que os índios “não erram naquilo que para os outros povos é evidente”¹⁸³, apenas para depois impugnar a pretensão de justo título para uma tomada de terra ou guerra dos espanhóis mesmo diante das mais grotescas, patentes e institucionalizadas violações à Lei Natural, como o bestialismo, o incesto, a pedofilia, a prática de sacrifícios humanos e o canibalismo por parte dos índios, aí escusados pelo dominicano.¹⁸⁴ Por outro lado, é ele quem permite justificar a guerra aos povos ameríndios pela violação, por estes, da liberdade de comércio e circulação dos espanhóis pelas suas terras, para extração de riquezas delas¹⁸⁵ – que será considerada como matéria evidente no quadro do Direito das Gentes por Vitoria –, ações cuja exclusividade, face a outros povos cristãos, o dominicano reconhecerá de bom grado a seus conterrâneos, não com base no direito, mas num mandato papal.

Conforme argumentou Carl Schmitt,

a primeira questão do direito das gentes era exatamente a de se as terras dos povos e príncipes não cristãos e não europeus eram “livres” e sem senhor, e se os povos não europeus se encontravam em nível tão baixo de organização que deveriam se converter em objeto de organização por parte dos povos de nível mais elevado.¹⁸⁶

Vitória, porém, respondeu por diversas vezes de maneira negativa a essa pergunta, o que de certa maneira confirma o movimento de deslocamento de uma ordem mundial presidida pela Igreja, a outra, baseada no equilíbrio de poder entre estados reconhecidos como “livres e iguais”.

Para Francisco de Vitoria, nem o papa nem o imperador podiam conceder títulos jurídicos para a grande tomada de terra. São precisamente autores espanhóis, como Soto e Vasquez, que acentuam isso no curso das controvérsias posteriores do século XVI. [...] Do ponto de vista científico e sociológico, o destronamento do imperador e do papa representa a desteologização da argumentação. Na prática, não significa apenas revogar os conceitos que sustentavam a ordem espacial da *Respublica Christiana*, mas também eliminar a circunscrição da guerra, que aqueles conceitos continham. Isso representou, ao mesmo tempo, o fim da doutrina medieval do tirano, isto é, das possibilidades de intervenção por parte do imperador e do papa, e, além disso, o fim do direito de faida e de resistência, mas também o fim da antiga Paz de Deus, substituída por uma pacificação estatal.¹⁸⁷

¹⁸³ VITORIA, Francisco de. *Sobre o poder civil, os índios e a guerra*. Tradução de Luiz Astorga. Porto Alegre: Concreta, 2017, *De indis prior*, Primeira Preleção, § 23, p. 119.

¹⁸⁴ *Ibid.*, Sobre os Títulos Ilegítimos, §15 e 16, p. 142-143.

¹⁸⁵ *Ibid.*, Sobre os Títulos Legítimos, §3, p. 158.

¹⁸⁶ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p. 145.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 134.

Esta negação comporta, no caso de Vitoria, mais do que uma mera desteologização, sua substituição por uma concepção de neutralidade, exemplificada sobretudo no argumento de que o descobrimento poderia ter se dado do outro lado.¹⁸⁸ Neste sentido, Schmitt argumenta que:

é absolutamente falso dizer que, assim como os espanhóis descobriram os astecas e os incas, estes também poderiam ter descoberto a Europa. Aos índios faltava a força, fundada no saber, da racionalidade cristã europeia. Seria uma ridícula ucronia imaginar que eles talvez pudessem confeccionar registros cartográficos da Europa tão bons quanto aqueles que os europeus fizeram da América. A superioridade espiritual encontrava-se plenamente do lado europeu, de modo tão vigoroso que o Novo Mundo pôde simplesmente ser “tomado”, enquanto no Velho mundo não cristão da Ásia e da África islâmica somente se desenvolveu o regime das capitulações e da extraterritorialidade dos europeus.¹⁸⁹

O expediente de acender uma vela para o Papa e a missão civilizadora cristã, por um lado, e outra para a legitimidade do senhorio de uns homens sobre os outros baseada na mera capacidade de prover bens materiais, por outro, era, evidentemente, como construção teórica, extremamente frágil. Já no século seguinte se verá que os motivos alegados por Vitoria como evidentes violações ao Direito das Gentes serão primeiro brandidos pelos protestantes holandeses contra as pretensões de católicos espanhóis e portugueses, nos textos de Hugo Grócio, para, posteriormente, serem considerados como discutíveis, com a formulação da hipótese do ‘amigo indesejável’ que, segundo Molina, poderia ser repellido.¹⁹⁰

O saldo da operação, com efeito, em favor do direito à vida do inocente, conquanto apresentado por alguns como grande mérito da doutrina de Vitoria para o direito e precursora dos direitos humanos¹⁹¹ – mediante a alegação de que os espanhóis podiam mover guerra para defender “inocentes de uma morte injusta”¹⁹² – é, como vimos, neutralizado pelo reconhecimento do direito ao genocídio de súditos inocentes de um rei vencido numa guerra injusta que ele próprio gerou – ainda que, posteriormente, o dominicano espanhol pareça ter opinado em contrário¹⁹³. Nada se poderia esperar de diferente de uma doutrina que, primando pela neutralidade, como enfatizou Schmitt, encerrava apenas duplicidade. O mesmo não pode se dizer do saldo relativo ao poder do Estado: este, sim, positivo, às expensas da diminuição

¹⁸⁸ VITORIA, Francisco de. *Sobre o poder civil, os índios e a guerra*. Tradução de Luiz Astorga. Porto Alegre: Concreta, 2017, (*Sobre os motivos ilegítimos*, § 7) p. 134.

¹⁸⁹ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p. 139.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹⁹¹ Cf., por exemplo RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena castelhana no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, (Coleção Filosofia - 147), p. 119.

¹⁹² VITORIA, Francisco de. *Sobre o poder civil, os índios e a guerra*. Tradução de Luiz Astorga. Porto Alegre: Concreta, 2017, *De indis prior*, Sobre os Títulos Legítimos, §15, p. 158.

¹⁹³ *Ibid.*, *De indis posterior, sive de iure belli hispanorum in barbaros*, §34-38, p. 186-188.

da importância da Lei Natural e da autoridade Eclesiástica. O saldo favorável à liberdade de comércio, porém, haveria de esperar ainda por um breve período de instituição do mercantilismo. Como reparou Schmitt, foi apenas após a Primeira Grande Guerra que se testemunhou uma revivescência do pensamento de Vitoria como precursor da defesa do livre comércio e do direito de propaganda por entidades sediadas em potências comerciais e militares.¹⁹⁴

Deste modo, antes que doutrinas como o *princípio do dano* de John Stuart Mill¹⁹⁵ contribuíssem para que se considerasse ilegítimo que indivíduos dentro de Estados fossem reprimidos por determinadas condutas contrárias à Lei Natural, a argumentação de Vitoria deslegitimou que povos inteiros fossem reprimidos por incorrerem de maneira coletiva e institucionalizada em determinadas condutas extremas contrárias à essa mesma Lei, em nome de um sistema de *dominia naturales* (que na prática já se pareciam bastante aos direitos subjetivos) que encerrava cada república, tribo ou povo em si próprios, sem que uma autoridade comum lhes pudesse impor a Lei Natural.

2.2 A doutrina jusfilosófica e metafísica de Francisco Suárez e a deriva imanentista possessiva, ou Suárez e o desvalorização da política

A doutrina do segundo destes autores já manifesta uma cisão profunda com o pensamento anterior, rumo à subjetivação do direito, ilustrada sobretudo nas discussões acerca da mutabilidade do direito natural contidas no capítulo XIV do Livro II do *De Legibus*; mais particularmente no que diz respeito a duas questões referentes à mutação do estatuto de direito natural: primeiramente, no que tange ao domínio das coisas, que, de inicialmente comum, passou a ser exercido de maneira particular; em segundo lugar, no que se refere à passagem de um estado de liberdade natural a um estado de servidão.¹⁹⁶

Após apresentadas estas questões, prossegue Suárez no capítulo, finalmente oferecendo, após um considerável excursão dedicado à discussão acerca da possibilidade de mutação de leis pelo poder papal, uma resposta a elas. Para tanto, invoca – embora cite outros autores – a autoridade de S. Tomás de Aquino (*divus Thomas*), reportando-se a passagens da

¹⁹⁴ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p. 124.

¹⁹⁵ A respeito da importância do princípio do dano, cunhado por Mill (embora já presente desde o século XVII, de maneira incoativa, em John Owen), para os debates jurídicos do séc. XX cf. BARRETO, Gustavo Augusto Ferreira. *Dano e coação: princípio do dano e os limites do direito*. Curitiba: Juruá, 2016.

¹⁹⁶ SUÁREZ, Francisco. *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore: in decem libros distributos. Pars Prima*. Neapoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872, II, XIV, 1, p. 126.

Suma Teológica em que o Doutor Comum da Igreja enfrenta tais questões.¹⁹⁷ De fato, as passagens citadas pelo jesuíta levam a crer que, segundo a doutrina do dominicano, ambas as situações – a saber, a comunidade dominial e a liberdade natural – se encontram em pé de igualdade perante o direito natural.

Contudo, se é verdade que para o *Doctor Communis* a mutação do direito natural no que tange à comunidade dominial dos homens sobre as coisas criadas não representa uma contradição à lei natural, mas apenas a um acréscimo a ela feito por criação da razão humana¹⁹⁸, o mesmo não se pode dizer, senão com algumas importantes ressalvas, de sua postura quanto à questão da instituição da servidão. Pois ainda que na Suma Teológica ele não pareça distingui-la, no que tange à sua relação ao direito natural, do domínio privado, é possível encontrar, nos *Comentários às Sentenças*, conhecidos por Suárez, que o cita em várias de suas obras, algumas precisões a respeito da sua adequação à Lei Natural. Ali, assevera o Aquinate ser ela contrária à natureza¹⁹⁹ e fruto do pecado²⁰⁰, sendo admissível, porém, de maneira subordinada, apenas em determinados casos, sem que, por isso, deixe de ser uma degradação da condição natural do homem.²⁰¹

Porém, Suárez, ainda que pareça estar ciente da perplexidade causada pelo fato de ser possível já não serem dados privativamente a cada homem partes do domínio que foi instituído em comum, mas que o domínio dado particularmente a cada homem sobre si seja

¹⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ia-IIae* (q. 71-114). Textum Leoninum Romae 1892 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 94, art. 5 Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth2094.html>. Acesso em 22 de fev. de 2018; e *Summa Theologiae: IIa-IIae* (q. 57-122). Textum Leoninum Romae 1897 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 66, art. 2. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth3061.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018.

¹⁹⁸ Idem. *Summa Theologiae: IIa-IIae* (q. 57-122). Textum Leoninum Romae 1897 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 66, art. 2, ad 1. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth3061.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018. : “communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietates possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.”

¹⁹⁹ Idem. *Scriptum super Sententiis*: lib. 4 d. 36, q. 1. Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit a. 1 arg. 2. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/snp4034.html>. Acesso em 28 de abr. de 2018.

²⁰⁰ Idem. S.. *Scriptum super Sententiis*: lib. 2 d. 44. Textum Parmae 1856 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 1 a. 3 arg. 3; *Ibid.*, q. 2 a. 2 arg. 2. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/snp2044.html>, acesso em 2 de ago. de 2018.

²⁰¹ Idem, S.. *Scriptum super Sententiis*, lib. 4 d. 36. Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit q. 1 a. 1 ad 2. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/snp4034.html>. Acesso em 28 de abr. de 2018.

“comunicável” – isto é, alienável, a modo de mercancia, a outrem –, ainda assim escolhe avançar na questão rumo a uma justificativa desta conduta com base no direito (*ius*).²⁰²

Para tanto, ele se vale de uma classificação recém apresentada, que em vão se tentaria encontrar em qualquer escrito de S. Tomás. Ela consiste na distinção entre duas acepções de direito (*ius*): um direito chamado preceptivo (*ius praeceptivum*), que corresponde à lei, e um direito dominativo (*ius dominativum*; expressão que também é empregada pelo Aquinate, mas em um contexto diferente²⁰³, ponto a que se retornará mais adiante), que corresponde ao domínio – ou faculdade similar – sobre algo, ou, ainda, a uma ação judicial para obter seu uso.²⁰⁴ Elas correspondem, *grosso modo*, nesta mesma ordem, aos significados atribuídos por Suárez a *ius* segundo a etimologia supostamente oriunda de *iussum* (mando), e de *iustum* (justo), no segundo capítulo do Livro I, muito embora ele não pareça esclarecer muito bem de que maneira a segunda acepção se relaciona à segunda etimologia.²⁰⁵

É também verdade que, um pouco antes destas, Suárez havia apresentado ainda outra etimologia, derivada do advérbio *iuxta*, por ele prontamente descartada. A este advérbio, aparentemente originado do particípio passado do verbo *iungo* (unir)²⁰⁶, o autor atribui, primeiramente, o significado de ‘próximo’; ele apresenta, também, um significado secundário do vocábulo em questão, predicado de alguns tipos de ações e encargos com o significado de ‘igualdade’ ou ‘semelhança’; não, porém, desacompanhado da ressalva de se tratarem de usos bastante distintos àqueles da ‘equidade’ propriamente designada pelo termo *ius*.²⁰⁷

Em relação a isto, convém, preliminarmente, esclarecer, a título de curiosidade, que, ao contrário do afirmado por Suárez, tal termo (*iuxta*) é, de fato, empregado para indicar a proporção entre duas prestações, o que é corroborado por uma citação do Salmo 27 por S.

²⁰² SUÁREZ, Francisco. *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore*: in decem libros distributos. Pars Prima. Neapoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872, II, XIV, 14, p. 130.

²⁰³ Na Suma Teológica, IIa-IIae, q. 57, art. 4, S. Tomás emprega a expressão *ius dominativum* (direito senhorial), mas apenas para designar, restritamente, **relações de justiça** entre **pessoas**, como resulta claro de uma leitura da resposta à segunda objeção: “o filho, enquanto filho, é algo do pai; e, similarmente, o servo, enquanto servo, é algo do senhor. [...] E deste modo, como ambos são homens, de algum maneira há, com eles, relação de justiça.” (*filius, in quantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, in quantum servus, est aliquid domini. [...] Et ideo in quantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia* – tradução) Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ila-IIae* (q. 57-122). Textum Leoninum Romae 1897 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth3057.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018.

²⁰⁴ SUÁREZ, Francisco. *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore*: in decem libros distributos. Pars Prima. Neapoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872, II, XIV, 13, p. 130.

²⁰⁵ *Ibid.*, I, II, 1, 4; p. 5-6, p. 6-7.

²⁰⁶ *Dicionário Latim-Português*. 4 ed. Porto: Porto Editora, 2012, v. *juxta*.

²⁰⁷ SUÁREZ, Francisco. *Op. cit.*, I, II, 1, p. 5.

Tomás na Suma Contra os Gentios, mais especialmente da expressão “*reddes unicuique iuxta opera sua*” (retribui a cada um segundo suas obras).²⁰⁸

Contudo, há ainda outras considerações de maior alcance a serem feitas sobre a maneira como Suárez formula o problema do direito, de uma maneira ampla. Elas dizem respeito, sobretudo, às perceptíveis dissonâncias entre sua doutrina e a de S. Tomás, que emergem de maneira bastante nítida a partir de uma contraposição sistematizada entre a filosofia do direito de ambos autores à luz de suas respectivas compreensões acerca de temas fundamentais da metafísica.

A primeira consiste em notar que os elementos apresentados por Suárez para expressar o problema, a saber, o *ius praecipivum* e o *ius dominativum*, encontram um paralelo, na doutrina de S. Tomás, em duas das espécies de justiça – a saber: na *justiça legal*, que corresponde àquilo que cada cidadão deve à comunidade; e na *justiça comutativa*, que diz respeito àquilo que cada um deve a cada outro particular, enquanto pessoa privada.²⁰⁹

Traçado este paralelo, é impossível não deixar de observar a ausência de um termo mediador na doutrina suareziana, algo que desempenhasse um papel semelhante àquele representado, na teoria tomista, pela figura da *justiça distributiva*: justamente aquela que trata da distribuição dos bens na comunidade política, de acordo com um critério proporcional. Se este expediente não parecesse por demais arrojado, seria possível mesmo aventar que ela se encontraria ilustrada na dispensa da etimologia de *ius* a partir de *iuxta*, que deriva de *iungo* (reunir). Afastada a proximidade – a **comunidade** (*iuxta*) –, resta apenas uma lei, a vontade expressa em um mandato (*iussum*), que deve promover algum tipo de **igualdade** (*iustum*), entre a vontade de cada **liberdade** (*ius dominium libertatis uniuscuiusque*).

Uma terceira característica a ser também divisada na doutrina do granadino consiste na inversão, nesta ordem do *ius*, da ordem das espécies de justiça que S. Tomás, baseado em Aristóteles, havia estabelecido. Pois, se no esquema tomasiano a *justiça legal* figurava como *geral*, aqui, a categoria de direito a ela correspondente (*ius praescriptivum*) passa a ser **subordinada**, em seu significado, à categoria do direito dominativo (*ius dominativum*), que

²⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Contra Gentiles*, lib. 3, Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, cap. 140 n.. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/scg3111.html>. Acesso em 14 de ago. de 2018.

²⁰⁹ Idem. S.. *Summa Theologiae: IIa-IIae* (q. 57-122). Textum Leoninum Romae 1897 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 61, art. 1, co. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth3061.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018.

emerge como significado **principal** de *ius*. Como observa Villey, “Suárez inverte a ordem dos termos, colocando o sentido de direito subjetivo à frente do sentido de lei”²¹⁰.

É possível observar, a esta altura, a ressurgência da questão acerca do elemento mediador, cujo aparente desprezo, na doutrina de Suárez, acaba por promover uma inversão na hierarquia que S. Tomás, a partir do ensinamento de Aristóteles, havia estabelecido para as espécies de justiça.

Mas tudo que se disse acima poderia não passar de uma série de ilações arriscadas. Poderia ainda restar uma dúvida razoável acerca da presença de uma abordagem do problema da justiça, em alguma outra parte do *De Legibus*, apta proporcionar elementos desfavoráveis à interpretação acima, demonstrando que, apesar dos pesares, a compreensão exposta pelo teólogo granadino acerca da questão da justiça se aparta apenas aparentemente, e em detalhes de pequena importância, daquela do Aquinate.

Porém, o que um exame cuidadoso do Capítulo IX do Livro I do *De Legibus* revela é que, ao contrário, a exposição feita por Suárez acerca do tema da justiça afigura-se amplamente consonante com tudo que ele já houvera exposto, no capítulo II, sobre o significado do direito. Nessa parte do livro, em que busca responder à questão sobre “[s]e é da razão da lei ser justa e justamente feita”²¹¹, o *Doutor Exímio* apresenta, a certa altura do texto, sua compreensão sobre a virtude da justiça em suas três formas, ou, para que suas palavras sejam referidas de modo mais exato: “as três virtudes da justiça que sua [da lei] forma deve abarcar”²¹². Não deixa de ser curioso o fato de que, ao caracterizá-las, remeta à justiça legal em termos daquilo que é devido ao bem-comum; à comutativa, em termos de extensão dos poderes do governante, o que poderia, supõe-se, remeter a uma idéia de um contrato social (já que Suárez faz questão de afirmar que o soberano não pode estabelecer leis para quem não seja súdito); e, finalmente, à distributiva. Quanto a esta, porém, silencia a respeito de quaisquer bens a serem participados, mencionando apenas os ônus que devem ser distribuídos a quem faz parte da comunidade. Nada disso parece se coadunar à doutrina tomasiana, segundo a qual, ao contrário, as espécies de justiça são definidas pelos termos a que seus atos se dirigem e segundo a qual, também, “compete à justiça legal ordenar aquilo que é das pessoas privadas ao bem comum; mas, ao contrário, ordenar o bem comum às pessoas

²¹⁰ VILLEY, Michel. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. Paris : Dalloz, c2002, p. 248.

²¹¹ SUÁREZ, Francisco. *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore*: in decem libros distributos. Pars Prima. Neapoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872, I, IX, *Utrum sit de ratione legis, ut sit iusta et iuste lata...*, p. 36.

²¹² SUÁREZ, Francisco. *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore*: in decem libros distributos. Pars Prima. Neapoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872, I, IX, 8, p. 40: “tres virtutes iustitiae in illius forma cerni debent”

particulares pela distribuição pertence à justiça particular.”, ²¹³ pelo que, portanto, “na justiça distributiva [espécie de justiça particular] dá-se algo à alguma pessoa privada enquanto aquilo que é débito do todo à parte”²¹⁴. Ou seja, resulta claro que, para Suárez, o papel da lei é, por definição, a imposição de ônus, sendo para ele a comunicação de bens, essencial à doutrina tomasiana²¹⁵, algo aparentemente accidental a toda essa questão.

Essa compreensão, consonante a qual se promove uma eliminação da instância mediadora – a justiça distributiva –, por sua absorção na instância mediata – neste caso, a justiça legal –, parece derivar diretamente da concepção de lei apresentada no 1º e no 3º capítulo do *De Legibus*. Recomenda-se grande atenção ao que se segue, pois este ponto deste trabalho se reveste de uma importância decisiva para a compreensão da discussão em curso, pois é somente a partir de uma cuidadosa consideração das proposições que estão por seguir – que constituem, por assim dizer, o principal ponto de interseção entre a doutrina jusfilosófica de Francisco Suárez e sua concepção metafísica – que se poderá alcançar uma compreensão adequada acerca do desenvolvimento da doutrina dos Direitos do Homem na modernidade, quase duzentos anos depois, dentro desse contexto histórico.

No primeiro dos capítulos mencionados, lêem-se as seguintes proposições de Suárez:

Pois, neste momento, não nos referimos por natural **àquela [lei] que está nos homens**, sobre a qual havemos de falar mais adiante, mas **àquela que convém a todas as coisas segundo a inclinação a elas conferida pelo Autor da natureza [...]**. Pelo que esta [...] acepção é **metafórica**, pois as coisas que carecem de razão não são propriamente sujeitos de lei, e tampouco de obediência.²¹⁶ (grifos nossos)
[...]
E por este modo é que se costuma significar com o nome de lei a inclinação natural, ou porque é medida das operações, às quais inclina, ou porque é estabelecida pela lei do criador.²¹⁷

Não fosse isso o bastante, logo adiante, à semelhança dos calvinistas, o jesuíta refere-se às inclinações naturais do homem exclusivamente em termos depreciativos, de maneira que

²¹³ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ila-IIae* (q. 57-122). Textum Leoninum Romae 1897 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 61, art. 1, ad 4. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth3061.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018.

²¹⁴ Ibid. Q. 61, art. 2, co.

²¹⁵ Idem . *Summa Theologiae: Ia-IIae* (q. 71-114). Textum Leoninum Romae 1892 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 100, art. 2, co.; q. 105, art. 2, co. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth2098.html>. Acesso em 12 de jan. de 2018.

²¹⁶ SUÁREZ, Francisco. *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore*: in decem libros distributos. Pars Prima. Neapoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872, I, I, 2, p.3: “Nunc per naturalem non intelligemus illam, quae est in hominibus, de qua est etiam postea dicturis sumus; sed eam, quae rebus ominibus ex inclinatione ab Auctore naturae indita convenit; [...] Unde haec tertia acceptio metafórica est; nam res carentes ratione non sunt proprie capaces legis, sicut nec obedientiae.

²¹⁷ Ibid., I, I, 2, p.4: “Et iuxta hanc etiam significationem solet inclinatio naturalis nomine legis significare, vel quia est mensura operationis, ad quam inducit, vel quia est ex lege conditoris.”

estas são, ou ao menos parecem ser, praticamente reduzidas à “lei do pecado” de que falou o apóstolo S. Paulo. Porém, não o faz sem, novamente, por incrível que pareça, evocar a autoridade de S. Tomás em seu favor, citando o mesmo trecho mencionado mais acima, nesta tese²¹⁸:

Também segundo a acepção anteriormente apresentada pode-se incluir Paulo, na medida em que chama a inclinação dos apetites sensíveis de lei dos membros e lei do pecado, o que foi chamado, pelo divino Tomás, de lei da concupiscência. Este ainda declara, neste mesmo trecho, que a inclinação desordenada da concupiscência **não se nomeia lei num sentido formal**, como medida, *mas de maneira participada*, como se costuma dizer daquilo que é medido pela lei.²¹⁹ (grifos nossos)

É importante que dois aspectos sejam ressaltados nestas últimas citações de Suárez: o primeiro consiste em que a lei, entendida **num sentido formal** e talvez, mais ainda, **formulado**, vale mais do que a lei **vivida, num sentido participado**, ainda que irrefletida; em segundo lugar, é necessário ressaltar que, de acordo com S. Tomás, os preceitos da lei natural, conquanto fossem **algo da razão**²²⁰, eram hauridos a partir de uma ordem inscrita na natureza, pela participação em uma natureza comum, até certo ponto, entre seres humanos e as demais criaturas, reveladas por meio das inclinações naturais²²¹. Estabelece-se, portanto, uma ruptura entre a ordem natural e a ordem moral, que resultam agora não mais apenas distintas, com integração ascensional do bem natural no moral pela atuação da razão, mas separadas. É assim que Suárez se referirá à Lei Eterna, no que se refere às criaturas não dotadas de razão como meramente metafórica.²²²

É exatamente neste ponto que a filosofia do direito e a metafísica de Suárez parecem se entrelaçar, pois estas concepções acerca da lei, que reverberam por toda a doutrina jusfilosófica de Suárez, parecem refletir, de uma maneira ou de outra, o alheamento da metafísica do granadino relativamente à metafísica do ser como ato intensivo emergente elaborada por S. Tomás. Ora, embora seja verdadeiro, segundo Cornelio Fabro²²³, que a

²¹⁸ Cf., *supra*, n. 46.

²¹⁹ SUÁREZ, Francisco. *Op. cit.*, I, I, 2, p. 4: “Iuxta hanc priorem acceptionem intelligi potest Paulus, cum inclinationem sentientis appetitus leges membrorum et legem peccati appellat [...], quam d. Thomas [...] leges fomitis appellavit. Declarat autem ibi, fomitis inordinatam inclinationem vocari legem non formaliter, ut lex est mensura, sed participative, ut solet dicere de mensurato per legem.”

²²⁰ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 71-114)*. Textum Leoninum Romae 1892 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit q. 90, art. 1, s. c. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2090.html>. Acesso em 12 de jan. de 2018.

²²¹ *Ibid.*, q. 94, art. 2, co. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2094.html>. Acesso em 12 de jan. de 2018.

²²² SUÁREZ, Francisco. *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore: in decem libros distributos. Pars Prima*. Neapoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872, II, II, 10, p. 85.

²²³ FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Langres : Parole et Silence, c2005, p. 302.

compreensão desta doutrina fundamental para a estrutura de toda a filosofia tomasiana já se tivesse começado a obscurecer ao longo das discussões da escolástica tardia, processo para o qual contribuíram alguns tomistas, a verdade é que o pensamento do jesuíta de Granada representa um termo final no longo processo de “esquecimento do *ser*” tomasiano, uma espécie de síntese, cuja influência desbordou sistematicamente para muito além do mero estudo da filosofia primeira, como se pode perceber.

A doutrina do *ser* como **ato intensivo**, cuja redescoberta credita-se principalmente ao próprio Cornélio Fabro, desenvolveu-se ao longo de quase toda a carreira do Aquinate, sendo encontrada em vários de seus escritos²²⁴, dada a extensão e complexidade do assunto, porém, convém resumi-lo tanto quanto possível, para que, com sua exposição, não se careça dos elementos necessários para uma compreensão da questão aqui apresentada.

Um caminho possível consiste em seguir o itinerário apresentado nas primeiras questões da Suma Teológica. Ali, S. Tomás afirma²²⁵, logo após haver apresentado suas famosas *cinco vias*²²⁶, que de Deus somente podemos conhecer que é (*an sit*), porém não de que modo é (*quomodo sit*), razão pela qual não podemos conhecer, por conseguinte, aquilo que é (*quid sit*). Assevera, porém, ser possível conhecer de que modo Deus não é, bem como aquilo que não é.

Prossegue, então, o Aquinate em sua exposição, demonstrando que Deus não é de um modo corpóreo, isto é, composto por figura e quantidade²²⁷, e tampouco composto por matéria

²²⁴ TOMÁS DE AQUINO, S. *Quaestiones disputatae de Potentia* q. 6, ad art. 5, ad 6m. Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/qdp5.html>; Ibid., q. 7, art. 2, ad 9m. Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/qdp7.html>; *Summa Contra Gentiles*, liber 3, Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, cap. 28. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/scg3001.html>. Acesso em 14 de ago. de 2018; *Super Librum de Causis Expositio*. Textum a H.-D. Saffrey Friburgi Helvetiorum 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, lect. VI. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/cdc01.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018; *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 21 Textum Leonino 1976 edito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/qdv21.html>, acesso em 15 de ago. de 2018; *Summa Theologiae*. Ia pars, q. 3-5, q. 14 art. 7 et 8. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html>. Acesso em 28 de out. de 2018. etc.

²²⁵ Idem. *Summa Theologiae*: Ia pars. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1002.html> q. 2, a. 3, arg. 1. Acesso em 28 de out. de 2018.

²²⁶ Ibid. q. 3, proemium. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html>. Acesso em 28 de out. de 2018.

etc.

²²⁷ Ibid., q. 3, a. 1, arg. 2; Ia, q. 3, a. 1, co.

e forma, porque, do contrário, deixaria de ser ato puro, estando parcialmente em potência²²⁸, e impassível de ser passível, isto é, capaz de mover sem ser movido, o que não ocorre com os corpos. Afirmada a simplicidade de Deus, por exclusão da categoria da quantidade, isto é, que Deus seja composto de ato e potência, S. Tomás procede negando ainda outro tipo de composição, entre *ato de ser* e *essência*, afirmando que os seres que não são por si próprios, isto é, não são causa do seu próprio ser, devem ter seu *ser* como algo distinto de sua *essência*, pelo que o *ser* se compara à *essência* como o *ato* está para a *potência*, de modo que se Deus não fosse seu ser, seria ente por participação.²²⁹

Mais adiante, o *Doctor Communis* passa a discorrer acerca da perfeição de Deus e, posteriormente, acerca do bem *criado*, partindo da concepção de Agostinho, segundo a qual aquele é sempre dotado de *modo*, *espécie* e *ordem*. Aqui, é necessário traçar um paralelo com a questão correspondente no *De Veritate*, para que se esclareçam as coisas. Pois, se na *Suma Teológica* o dominicano expõe a primeira categoria, o *modo*, apenas em termos de causa material e eficiente, nesta ele esclarece que é por ele que o bem criado é **existente**.²³⁰ Relativamente à segunda categoria, pouco muda: a *espécie* é aquilo recebido, pela forma, nos entes, e que atende pela sua **cognoscibilidade**. A terceira (*ordem*) é o *pondus* que leva cada coisa para seu lugar de descanso, seu **fim**. A primeira dessas categorias relaciona as coisas a Deus como causa eficiente, a segunda, como causal formal exemplar, e a terceira segundo a causa final.²³¹

Segundo tal compreensão, o conceito correto de ‘ente’ é “aquilo que participa de maneira finita do ser”²³². Deste modo, o verbo ser predica-se das criaturas apenas por participação no Ser de Deus, por meio de um ato de ser criado, que é seu ato constitutivo primeiro como entes²³³, chamado por Cornelio Fabro de “mediação pura”.²³⁴ Note-se que um

²²⁸ TOMÁS DE AQUINO, S. *Summa Theologiae*: Ia pars. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 3, a. 2, co. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html> q. 2, a. 3, arg. 1. Acesso em 28 de out. de 2018.

²²⁹ Ibid., q. 3, a. 4, co.

²³⁰ Idem. *Quaestiones disputatae de Veritate*. , q. 21, a. 6, s.c. 4. Textum Leonino 1976 edito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/qdv21.html>.

²³¹ Idem. *Summa Theologiae*: Ia pars. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit., q. 5, a. 5, co. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html>. Acesso em 28 de out. de 2018.

²³² Idem. *Super Librum de Causis Expositio*. Textum a H.-D. Saffrey Friburgi Helvetiorum 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, lect. VI. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/cdc01.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018: “id quod finite participat esse”

²³³ ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomás. *Metafísica*. Tradução. São Paulo: Ramon Llull, 2017, p. 40.

indicativo do estatuto ontológico das criaturas já é dado no seu próprio nome: ente é participio presente de ser, como pedinte é o de pedir, e dolente o de doer. Noutras palavras, o ente não é algo meramente estático, mas, como participio presente, possui uma dinâmica própria que lhe é imanente. Esta doutrina reconhece o ato de ser intensivo como causa da perfeição dos entes, e realmente distinto das essências destes, estando em relação a elas como o ato para a potência.²³⁵ Como ato intensivo, o ser distingue-se, por isso mesmo, da existência (*existentia*), que consiste apenas em um efeito deste (*e[x] + factus*).²³⁶

Estas noções, contudo, foram sendo paulatinamente obscurecidas, ao longo do tempo, a ponto de se perder a noção de *ser* como ato intensivo (*esse*), passando-se a tomá-lo como formalidade generalíssima de máxima extensão (*entitas*).²³⁷ Sem adentrar propriamente numa explicação passo a passo sobre como isto ocorreu, o que seria despiendo, parece, contudo, necessário ilustrar, com uma passagem de Bañez, citada por Cornelio Fabro, o que se perdeu:

Nada obstante [isto é, malgrado as provas tomistas da distinção real, que Bañez retrata, mas de forma muito pouco satisfatória!], segue a conclusão final. Pois o parecer de Escoto...e também do mestre Soto, que pouco difere desta, parece com maior probabilidade se sustentar, e os argumentos que contra ela se lançaram pelos que afirmam o terceiro parecer podem ser dissolvidos por este exemplo, pois é notável que da mesma maneira que a **figura** atua a **quantidade**, e a determina, também a quantidade se dispõe como potência para a figura; e nada obstante a figura e a quantidade não se distingam tão realmente como uma coisa se distingue e doutra coisa, distinguem-se formalmente a partir da natureza das coisas, ou real e formalmente, como dizem alguns, ou se distinguem como uma coisa e seu modo.²³⁸ (grifos nossos)

Reduzido o *esse*, de constitutivo formal das essências, a formalidade generalíssima abstraída das essências, isto é, em existência, em um indiferente fato genérico de existir, parece claro que a realidade passará a se tornar menos que o pensamento. É assim que o mesmo Bañez afirma o *ser* como uma perfeição maior que a *essência*, ao mesmo tempo em

²³⁴ FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*. 3za edizione reiveduta. Torino: Società Editrice Internazionale, 1963, p. 13.

²³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae*. Ia. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 3, a. 4, co.. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html>. Acesso em 28 de out. de 2018.

²³⁶ ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomás. *Metafisica*. Tradução. São Paulo: Ramon Llull, 2014, p. 44.

²³⁷ FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Langres : Parole et Silence, 2015, (Bibliothèque de la Revue Thomiste), p. 298.

²³⁸ BAÑEZ, Domingo. *Scholastica commentaria*, p. 147, b, *apud* FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Langres : Parole et Silence, 2015, (Bibliothèque de la Revue Thomiste), p. 299 : « Nihilominus [c'est-à-dire malgré les preuves thomistes de la distinction réelle, que Bañez rapporte mais en forme guère satisfaisante] sit ultima conclusio. Sententia tamen Scoti... et sententia Magistri Soto, quae parum differt ab illa, potest probabilior sustineri, et argumenta quae contra illam fiunt ab assertoribus tertiae sententiae poterunt hoc exemplo dissolvi, videlicet, quod quemadmodum figura actuat quantitatem, et terminat illam, et quantitas se habet ut potentia ad figuram ; et nihilominus figura et quantitas non distinguuntur realiter tanquam res a re, sed distinguuntur formaliter ex natura rei. Vel realiter formaliter, ut alii dicunt, vel distinguuntur sicut res et modus rei... ».

que confere à *essência* maior perfeição que o *ser*, por limitá-lo a uma determinada espécie.²³⁹ Depreende-se daí, portanto, que a concepção pós-tomasiana rebaixa o *ser* à *quantitas*, isto é, ao *modus* (distinção entre uma coisa e seu modo), deixada sozinha com a *figura*, isto é, a *species*, promovendo uma eliminação da *ordem*, isto é, da participação dos entes numa causalidade final, mediada pela sua forma²⁴⁰. Na esteira do espanhol, o austro-português João de Santo Tomás afirmará, contrariando o mestre, que a existência não é o *modo*, mas a própria *realidade*: “*existentia non est modus, sed realitas*”²⁴¹.

Esta concepção, conquanto tivesse sido desenvolvida ao longo de ao menos três séculos, teve sua projeção mais sistemática e influente sobre a Filosofia do Direito, se é que também não na própria Metafísica, na obra de Francisco Suárez (sem embargo da contribuição de pensadores precedentes, certamente o expoente de maior destaque da Escola de Salamanca). Também para ele, não havia nada que o *esse* pudesse formalmente acrescentar à *essentia*, porque ele interpreta aquela expressão como sinônimo de *existentia*, um mero *ponere extra causas*.²⁴² Na ausência do *ato de ser* para atualizar as essências, portanto, Suárez postula uma noção de *essentia* que se atua a si própria, cindindo, assim, o aspecto estático e o dinamismo próprio do ente criado. Aquele viria de Deus; este seria completamente independente, completamente imanente às próprias criaturas.

Assim descartando o *ato de ser* como suscetível de acrescentar qualquer coisa à essência, e interpretando esta como contendo a existência – pois, afinal, a expressão *um homem existente* não pode acrescentar nada em *compreensão* à definição de *homem* –, a metafísica de Suárez torna-se indiferente, como demonstrou Gilson, ao ser ou não ser dos

²³⁹ Ibid., p. 149, a et b. *Apud* FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Langres : Parole et Silence, 2015, (Bibliothèque de la Revue Thomiste), p. 297.

²⁴⁰ Rémi Brague parece haver captado essa relação entre ser e ordem, em seu livro *Le propre de l'homme*, ao comentar o caráter jussivo do tempo verbal utilizado no hebraico para exprimir a ação divina criadora, exclusivamente reservado a Deus. Não se trata de um mero imperativo, mas sim de um verbo de caráter intensivo, que denota uma participação numa ordem hierárquica: "No texto bíblico o *logos* existe antes de mais nada como Mandamento. [...] 'Sê o que tu és' aparece desse modo como mandamento primeiro. [...] 'Sê aquilo que tu deves ser!' Não: 'Sê tua natureza!', segundo a máxima estoíca, mas antes: 'Sê aquilo a que te chamou a tua natureza no ser!'" (p. 238- 239) "Cada série de mandamentos abarca uma realidade face ao seu contrário e contra o pano de fundo composto por este. Trata-se de destacar aquilo que é do que não é: das nações do mundo, dos escravos e dos homens servis, dos animais, dos minerais inanimados, e enfim, do nada puro e simples. [...] A Bíblia começa por distinguir o ser do nada. Podemos tirar uma consequência importante no que diz respeito à sanção correspondente ao desrespeito dos mandamentos. No limite, não se trata senão da saída do domínio daquilo que se é, à perda das características que definem algo e à entrada num determinado nada [...] deixar de ser livre e se tornar escravo, de ser humano e tornar-se animal, deixar de ser vivo e morrer, deixar de existir e desaparecer." (p. 230-231) Cf. BRAGUE, Rémi. *Le propre de l'homme: sur une légitimité menacée*. Paris : Flammarion, 2013, p. 226 *et passim*.

²⁴¹ FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Langres : Parole et Silence, 2015, (Bibliothèque de la Revue Thomiste), p. 303.

²⁴² GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. Tradução de. São Paulo: Paulus, 2016, p. 182.

entes, dedicando-se ao estudo do ente que existe ou que pode existir.²⁴³ *Ser ou não ser*, eis algo que já não é mais, para o granadino, uma questão.

Semelhante expediente, segundo Gilson, franqueou o caminho para a elaboração da metafísica como estudo das *essências*.²⁴⁴ E não poderia ser diferente: rebaixado o *esse* ao estatuto da *existentia*, algo meramente exterior, compreendido o *atual* como um caso particular do *possível*, a primazia na ordem do ser fica invertida, e a causalidade eficiente passa a presidir sobre a final.

Isto se reflete, igualmente, na doutrina ontognosiológica de Suárez, e em sua concepção de analogia. Concebido o ser como destituído de *in-tensão*, e constituído apenas pela *ex-tensão*; encerrando a essência *real* ou *possível* todo o horizonte compreensivo da inteligência humana, e constituída como objeto da metafísica, sendo a primeira apenas um caso da segunda, não surpreende que o *conceito formal* (que em S. Tomás constituía o inteligido a partir dos entes) seja concebido como próprio ato da inteligência, e que o *conceito objetivo* (que em S. Tomás correspondia ao inteligível realmente presente nos entes) se veja reduzido a mero conteúdo nocional de algo que pode ou não existir²⁴⁵, e não como termo intencional real do ato de conhecer, ou seja, reduzido àquilo que a doutrina tomasiana era denominado *conceito formal*.

Admitido o *conceito objetivo* como conteúdo nocional do ato de conhecer, ou seja, praticamente reduzido àquilo que S. Tomás denominava *conceito formal*, não surpreende que para os suarezianos o nome ser deva significar um conceito uno, uma noção comum que se diga de todos, e não diretamente de cada um dos inferiores ligados pelo vínculo da proporcionalidade, em uma unidade confusiva – embora não da mesma maneira como este termo é compreendido por Suárez, em que todos os inferiores e suas diferenças ficam fundidos **numa só razão** de ser.²⁴⁶ Mas como se viu acima, S. Tomás reconhece várias razões de bem – e conseqüentemente, de *ser*, já que *ens et bonum convertuntur*. O que significa sustentar o contrário disto, senão afirmar que o SER, na sua inabarcabilidade, é redutível a **uma só razão humana**? Hellín afirma que a teoria tomista (refere-se, no trecho consultado, a Caetano) equivaleria a afirmar que os entes não são *unum per se*, mas *unum per accidens*. Mas isso não é verdade. *Unum per se* não significa *unum a se* ou *unum ad se*. Ademais, sua

²⁴³ Ibid., p. 176-177.

²⁴⁴ Ibid., p. 186. Esta visão é corroborada por MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*. South Bend: Notre Dame University Press, 1990, p. 74.

²⁴⁵ SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metafísicas*: v. I. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, c1960. (Biblioteca Hispanica de Filosofía) II, 1, p. 280-281.

²⁴⁶ HELLÍN, José. *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid: Editora Nacional, 1947, p. 150.

doutrina, ao negar a diversidade de razão ao ser, não estaria a negar sua transcendência, a sua irreducibilidade pelo nosso intelecto?

Esta redução do ser a apenas uma de suas razões é a justificativa dada por um suareziano do século passado para justificar a exclusão da analogia de proporcionalidade própria, negada por Suárez.²⁴⁷ Mas no que consiste ela?

Segundo Cornélio Fabro, “o princípio da proporção rege todo o domínio semântico predicamental e transcendental”²⁴⁸. No primeiro plano, trata-se da analogia de dois a um terceiro, no segundo, da analogia segundo um *prius et posterius*. Imbricam-se, portanto, na compreensão da analogia, duas ordens: a do princípio da causalidade e a do princípio da participação, que, tomados isoladamente, caminham em direções opostas, mas convergentes. Nas palavras do tomista italiano:

o problema da analogia se desenvolve segundo uma contínua e rigorosa coadunação de princípios, segundo a tensão de dois polos convergentes de ato e potência (Aristóteles) e de participante e participado (Platão). Ambos os grupos comportam, evidentemente, a «reductio ad unum». A prioridade e o papel principal que a analogia dita de atribuição (*proportionis*) assume no pensamento tomista face à analogia puramente formal e posterior de proporcionalidade, se baseiam sobre o princípio mesmo do tomismo, é dizer, sobre a prioridade do ato sobre a potência (Aristotelismo) e do ato de *esse* sobre todo outro ato (Platonismo).²⁴⁹

Segundo esta duplicidade de ordens distintas, mas convergentes, o autor distingue dois planos na predicação analógica: um plano predicamental, ou lógico; e outro plano transcendental, ou propriamente metafísico.

Um tradicional exemplo da analogia de atribuição extrínseca, que remonta a Aristóteles, e de que também se vale S. Tomás, o da predicação de ‘saudável’, talvez possa ajudar na compreensão deste assunto. Neste caso, tal adjetivo se predica de maneira análoga relativamente a vários sujeitos. É assim que, até os nossos dias, ouve-se falar de ‘uma alimentação saudável’, de uma ‘urina saudável’, e, finalmente, de ‘uma pessoa (ou animal) saudável’. Neste caso, ‘saudável’ é predicado de diversas maneiras desses substantivos: no primeiro caso, ‘saudável’ é causa eficiente da saúde; no segundo caso, é causa instrumental do conhecimento da saúde, e efeito dessa mesma saúde do organismo; porém apenas no último

²⁴⁷ GAMBRA, José Miguel. *La analogía en general: síntesis tomista de Santiago Ramirez*. Pamplona: EUNSA, 2002, 235. SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metafísicas*: v. IV. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, c1962. (Biblioteca Hispanica de Filosofía) XXVIII, III, 11, p. 228 e Idem. *Disputationes Metafísicas*: v. V. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, c1960. (Biblioteca Hispanica de Filosofía) XXXII, II, 22-23, p. 252-253.

²⁴⁸ FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d’Aquin*. Langres : Parole et Silence, 2015, (Bibliothèque de la Revue Thomiste), p. 516.

²⁴⁹ Ibid., p. 527.

caso é que é possível falar com propriedade de saúde, de modo que ‘pessoa ou animal’ é, neste caso, o analogado principal de ‘saudável’, pois são os únicos entes realmente saudáveis nesta cadeia predicativa. Aqui, o elo entre os analogados percorre sempre a via das quatro causas aristotélicas.

Existe ainda outro tipo de analogia, o de atribuição intrínseca, chamado por S. Tomás de analogia de proporção. Este tipo de analogia é também admitido por Suárez que, aliás, a ele confere um elevado grau de eminência entre os tipos de analogia. Nele, o que ocorre é que o termo analogado pode ser predicado intrinsecamente tanto do analogado principal, quanto dos restantes na cadeia predicativa. Um exemplo bastante recorrente disso é a predicação de ente da substância e de seus acidentes, já que, embora ela ocorra de maneira própria e absoluta no primeiro caso, não ocorre de maneira imprópria, mas apenas relativa, no segundo.

Ao contrário da doutrina suareziana, ou suarista, a metafísica tomasiana do ser reconhece uma complementaridade entre a analogia de atribuição intrínseca e a analogia de proporcionalidade própria, pois, em um não pequeno número de casos, uma mesma realidade pode estar sujeita aos dois tipos de analogia: o de atribuição intrínseca, ou vertical por referência a um só; e o de proporcionalidade própria, horizontal, de dois por referência a um terceiro.²⁵⁰

O que ocorre neste tipo de analogia – que, aliás, foi reconhecido por um professor de Granada como sendo o fundamento filosófico da *analogia iuris*²⁵¹ –, como explicado por Gamba, é que os termos são analogados entre si, porém nenhum deles ostenta a qualidade de analogado principal, pois a razão a que se refere tal analogia se encontra fora da cadeia de predicação. Assim ocorre com o adjetivo ‘essencial’. Quando se afirma que ‘alimentar-se é algo essencial ao homem’, não se predica ‘essencial’ da mesma maneira que ao se afirmar, por exemplo, que a ‘cozinhar os alimentos é algo essencial ao homem’. No primeiro destes casos, compreende-se por ‘essencial’ aquilo que é necessário, imprescindível para a vida do homem enquanto ser vivo; no segundo, entende-se por ‘essencial’ aquilo que deriva da própria essência como constitutivo perfectivo da espécie: afinal, não se tem notícia de que outros animais andem por aí fazendo feijoada ou churrasco. O que se observa, então, é que em ambos os casos ‘essencial’ é tudo aquilo que se refere a ‘essência’, mas não se predica com prioridade de nenhum dos acidentes mencionados. Ainda que os seres humanos cozinhem

²⁵⁰ GAMBRA, José Miguel. *La analogía en general: síntesis tomista de Santiago Ramirez*. Pamplona: EUNSA, 2002, 275-276. (Eod. Loc)

²⁵¹ SALGUERO, Manuel S. Proporcionalidad y elaboración suareciana de la atribución intrínseca como fundamento filosófico de la *analogia iuris* y de la *analogia legis*. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 51 (2017), 101-128, p. 113.

alimentos para se alimentarem, esta ordem de causalidade final se encontra **fora** da cadeia predicativa, pois, embora esteja subentendida, ela se encontra na matéria, não na forma da predicação.²⁵² Esta, neste caso, comporta em si também outra ordem, a da participação, já que se refere a uma perfeição própria da espécie humana, que consiste em valer-se do fogo para aperfeiçoar seus alimentos com vistas a tornarem-se não apenas mais saborosos, mas mais adequados à digestão humana pelas transformações químicas enzimáticas e pela eliminação de eventuais microorganismos patogênicos que, por vezes, ali abundam.

O papel de ambas as ordens, a da participação e a da causalidade, são explicadas por Cornelio Fabro:

Assim, ao passo que a causalidade exprime o descenso, a semelhança exprime a ascensão, tanto na ordem estática do ser, quanto na ordem dinâmica do agir. Os dois momentos não são coincidentes, mas convergem na analogia, o *primeiro* como **fundamento**, o *segundo* como atualização e expressão **própria e formal** [...] O que interessa aqui, ainda, é, mais do que o aristotelismo ou o platonismo, a originalidade própria do tomismo.²⁵³ (grifos nossos)

Assim, Suárez, ao desprezar a ordem da participação – que havia sido incorporada ao cristianismo desde S. Agostinho, e integrada numa síntese com o aristotelismo por S. Tomás – na lei eterna, encaminhou sua doutrina rumo a um processo de imanentização, como reconheceu um jurista brasileiro contemporâneo.²⁵⁴ Segundo Suárez, pode-se dizer que as coisas são redutíveis a uma só razão apreensível pela razão humana, mas não recondutíveis a um só fim inapreensível pelo intelecto humano, um fim que deve ser buscado. Isso significa, de certa maneira, a extinção da *METAFÍSICA*, enquanto *ciência buscada*.

Esta negação, por parte de Suárez, da ordem da participação, em matéria de assuntos temporais, foi justamente reconhecida pelo já mencionado internacionalista brasileiro, que afirmou: “Se, em Santo Tomás, o bem comum se encontra numa relação de meio e fim com o bem maior (o bem divino), no teólogo granadino essa relação é apenas de subordinação”.²⁵⁵ Essa redução ao caráter subordinativo deriva diretamente da negação do caráter participativo do ser e da analogia de proporcionalidade própria, segundo a qual podem ser conjugadas as ordens da participação e da causalidade.

Essa oposição entre analogia de atribuição (proporção) e analogia de proporcionalidade que se encontra em autores como Suárez, e que decorre da desconexão

²⁵² GAMBRA, José Miguel. *Op. cit.*, p. 166.

²⁵³ FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Langres : Parole et Silence, 2015, (Bibliothèque de la Revue Thomiste), p. 534-535.

²⁵⁴ Esta tendência foi acertadamente notada por BORGES DE MACEDO, Paulo Emílio Vauthier. *O nascimento do Direito Internacional*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 119.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 124.

entre o momento aristotélico (proporcionalidade formal) e o momento platônico (atribuição causal), é superada pelo tomismo que, a partir de um ponto de vista superior, as reúne novamente, tornando a participação do ser uma comunicação do *esse* intensivo.²⁵⁶

Noutras palavras, é a analogia de proporcionalidade própria que reconhece a diversidade de perfeições não ordenadas diretamente entre si²⁵⁷ – embora se ordenem de alguma maneira a um só fim transcendente, na realidade. E isso ocorre porque o transcendental *bonum* – do qual o direito, que, no dizer de S. Tomás, é *bonum alterius*, é um caso ulterior – predica-se por analogia de proporção intrínseca de todos os seus analogados, a saber, o *honesto*, o *útil* e o *aprazível*,²⁵⁸ predicando-se, no caso do direito, por proporcionalidade própria, já que, embora seja verdadeiro que “o bem de um só é anterior ao bem de muitos, que consurge a partir dos bens das pessoas singulares”²⁵⁹, não deixa de sê-lo também que “o bem de um homem só não é o último fim”, e “o bem de uma pessoa singular não é o fim da outra”²⁶⁰. Dada a natureza da justiça, segundo a qual a legal (ou geral) se ordena imediatamente ao bem-comum, e mediatamente ao bem singular de cada pessoa; ao passo que a justiça particular ordena as ações e coisas dos homens mediatamente ao bem comum, é possível divisar, na teoria da justiça do Aquinate, uma ordem ascendente e outra descendente na prática da virtude da justiça.²⁶¹ Deste modo, ao escrever acerca da *justiça legal*, o este elucida que “o débito não se constitui por uma só razão em todos, pois se deve

²⁵⁶ FABRO, Cornelio. *Op. cit.*, p. 535-536.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 531 : « “estas mesmas perfeições, ainda que tomadas em sua pureza, se apresentam como diferentes, de sorte que por si uma não implica a outra” - «ces mêmes perfections, quoique prises dans leur pureté, se représentent comme différentes, de sorte que par soi une n’implique pas l’autre ».

²⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae*. Ia. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 5, a. 5, co.. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth1003.html>. Acesso em 28 de out. de 2018. Cf. também *Idem. Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 21, art. 6. Textum Leonino 1976 edito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/qdv21.html>. Acesso em 28 de ago. de 2018.

²⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Scriptum Super Sententiis*: lib. 4, d. 23. Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 2, a. 4, qc. 2 expos. “Bonum autem unius est prius quam bonum multorum, quod ex singularibus bonis consurgit.”. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp4023.html>. Acesso em 23 de set. de 2018.

²⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae*. I-IIae, *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 71-114)*. Textum Leoninum Romae 1892 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2090.html>. Acesso em 12 de jan. de 2018, q. 90, art. 3, ad. 3: “bonum unius hominis non est ultimus finis” e *Ibid.* II-IIae, q. 58, art. 9, ad 3. “Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius.”

²⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ila-IIae (q. 57-122)*. Textum Leoninum Romae 1897 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 57, art. 1, ad 1. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth3057.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018.

algo a alguém [...], por um pacto, por uma promessa, ou por um benefício recebido.”²⁶² É justamente essa diversidade de títulos complementares e não ordenados necessariamente segundo uma hierarquia determinada por um deles que constitui a matéria da justiça distributiva. Deste modo, se é verdade que segundo o princípio da causalidade, a analogia de atribuição intrínseca suareziana comporta apenas a noção de *subordinação*; segundo o princípio de participação, a analogia de proporcionalidade própria abarca a noção de *coordenação*. Esta coordenação das atividades comunitárias é a matéria própria daquilo que Aristóteles, em sua *Política*, reconhece como sendo constitutivo da natureza humana: a saber, a vida política, segundo a qual os homens se valem das palavras para deliberar sobre o bom e o mau, o justo e o injusto, o útil e o nocivo.²⁶³

E não deixa de ser curioso que S. Tomás, ao comentar a obra do Estagirita, mencione justamente a expressão anteriormente discutida, a saber: *ius dominativum*, ou melhor, *iustum dominativum*, que ele emprega aqui com o mesmo significado atribuído à primeira no Tratado da Justiça da Suma Teológica. Aqui, porém, acrescenta outra denominação ao *iustum dominativum*: *dispensativum vel oeconomicum* (dispensativo ou doméstico). E mais, emprega tal expressão justamente para designar uma acepção metafórica em que se pode dizer haver justiça entre as partes da alma. Neste caso, é dito haver *justiça dominativa* da razão sobre as potências inferiores da alma, a saber: o apetite concupiscível e o irascível. Dadas estas considerações sobre o *ius dominativum* (ou *iustum dominativum*) de S. Tomás, pode-se concluir que ele consiste sempre numa relação a uma pessoa, e tem uma característica mais propriamente racional do que volitiva, e diz respeito à dispensação de bens e ao governo.²⁶⁴ Trata-se, portanto, de um sentido completamente oposto ao atribuído por Suárez que, ao empregar a mesma expressão, afirmou que

embora a natureza tenha dado a liberdade e o domínio a ele [o homem], não o proibiu absolutamente, a ponto de não poderem ser tomadas. Pois em primeiro lugar, pelo próprio motivo de ser o homem dono de sua liberdade, é que ele pode vendê-la ou aliená-la. E a Comunidade Política, igualmente, pelo poder dos superiores, que o detém para reger os homens, pode, por justa causa (como pena), privar o homem de sua liberdade, pois a natureza deu ao homem a vida para que **usasse** dela, e a

²⁶² TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 1-70)*. Textum Leoninum Romae 1891 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q.60, art. 3, co. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2055.html>. Acesso em 14 de dez. de 2018.

²⁶³ *Política*, 1253a.

²⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Sententia libri Ethicorum*, lib. 5. Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, l. 17 n. 16. . Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/ctc0314.html>, acesso em 15 de set. de 2018.

possuísse, e nada obstante isso, pode ser justamente privado dela pela potestade humana.²⁶⁵ (grifos nossos)

Deste modo, como é possível notar até agora, a negação do princípio de participação afeta a compreensão de assuntos políticos não apenas em relação a questões teológicas, mas, a partir destas e por causa delas, também segundo a sua própria dinâmica interna. Ao negar a transcendência metafísica (elevação na ordem da perfeição do ser - *redditus*), nega-se também a gnosiológica (irredutibilidade do ser do outro em uma só razão), tornando-se inviável a compreensão da própria virtude da justiça, cuja razão para Tomás de Aquino consiste em orientar o homem para um fim ulterior (bem do outro).²⁶⁶ Na ordem superior, vemos o rebaixamento da lei eterna a uma lei natural entendida como meramente moral e totalmente própria ao homem. Em relação à ordem inferior, vê-se uma absorção da justiça distributiva na legal, por imposição de ônus. Na tríade modo, espécie e ordem, eliminado este último elemento, no plano transcendental, (*ordo ad unum, unitas ordinis*) restará apenas uma reconstrução não mais do direito a partir da justiça, mas da justiça a partir do direito, não entendido como parte que cabe a cada um segundo o bem comum – sejam ônus ou vantagens –, mas, traçando um paralelo com o “*conceito objetivo*” suareziano, como aquilo que é apreensível por um homem, já não segundo sua inteligência, mas segundo seu arbítrio (*ordo a uno*). Sintoma disto, é que o ‘um’ da ordem de Suárez será definido não por sua excelência, ciência ou cuidado do bem-comum, mas por sua capacidade de coagir (*qui vim habeat cogendi*),²⁶⁷ doutrina que ele atribui a S. Tomás,²⁶⁸ que no artigo por ele mencionado refere-se à multidão do povo ou àquele que tem o cuidado dele (“*vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet*”) e não a quem tem capacidade de coagir.

Reduzidas todas as coisas a uma só razão, tudo fica reduzido a indivíduos e posições de vontade: seja por imposições, como quando o soberano faz valer a lei por sua força (*ius praeceptivum*); seja por composições, quando dois particulares chegam a um acordo acerca de uma transação, ou do que é a lei; seja por oposições, quando um particular se opuser a outro,

²⁶⁵ SUÁREZ, Fransico. *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore*: in decem libros distributos. Pars Prima. Neapoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872, II, XIV, 14, p. 130.

²⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ila-IIae (q. 57-122)*. Textum Leoninum Romae 1897 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 57, a. 1, co. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth3057.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018.

²⁶⁷ SUÁREZ, Fransico. *Op. cit.*, I, VIII, 2, p. 33.

²⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 71-114)*. Textum Leoninum Romae 1892 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 90, art. 3, co. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth2090.html>. Acesso em 12 de jan. de 2018.

nas cortes do rei, a fim de reaver algo que considera ter-lhe sido injustamente (ou nem tanto) tomado (*iustum dominativum*).

Nesta concepção, em que a lei é compreendida sobretudo como imposição de uma vontade, e em que a ordem da participação é negada, não há lugar para a partilha, para a distribuição. Como notado por Michel Bastit, e já dito anteriormente, a lei, em Suárez, é concebida sobretudo à maneira de subordinação.²⁶⁹ Segundo o professor francês, a ordem das leis em Suárez restringe-se à de uma hierarquia de participação numa mesma *ratio*.²⁷⁰ Note-se bem: *ratio*, não *proportio*. Não à toa, o conceito de *ius dominativum* de S. Tomás – também designado por ele no *Comentário à Ética de Aristóteles*, como *iustum dominativum* –, concebido pelo Aquinate como eminentemente dispensativo ou econômico (no sentido de doméstico), passa a ser enxergado, segundo a concepção suareziana, como possessivo e utilitário. Assim, fica obliterada a diferença entre uma relação entre uma e outra pessoa, e a relação entre uma pessoa e uma coisa. Afinal, se todas as coisas se encontram submetidas a uma mesma *ratio*, e essa mesma *ratio* é causal eficiente, resta apenas que a vontade impere, sem que sejam atendidos os graus de realização perfectiva e perfectível dos entes.

Doravante será facultado ao ser humano até mesmo se vender como escravo ou se submeter a um senhor absoluto – cuja distância em relação a um tirano é muito pequena –, isto é, rebaixar abjetamente sua dignidade ao nível de coisa, vendendo sua liberdade como mercancia.

A doutrina jurídica de Suárez, neste ponto, ao destacar totalmente o domínio próprio do domínio comum, o que é sinalizado pelo seu silêncio acerca da justiça distributiva, deixa de atribuir à lei o caráter comunicativo que lhe havia reconhecido S. Tomás, isolando a justiça legal – agora transformada em *ius praeceptivum* – da justiça comutativa – agora transformada em *ius dominativum*. Removido o elemento comum, esta (a justiça co-mutativa) é degradada ao nível de um mero direito dominativo, que, ao aparecer como desligado de uma justiça legal (reduzida, agora, pela ênfase dada por Suárez à vontade na formação da lei, a um mero direito preceptivo) diz respeito não mais a um domínio comum, em que a apropriação é instituída com vistas ao bem-comum, nem a um domínio de si que é regulado por uma justiça dominativa ou dispensativa metafórica, sob a lei natural, com vistas à participação de bens próprios à comunidade e vice-versa, mas como mero controle, que pode ser vendido ou cedido de um homem para outro, pelo próprio fato de ele se confundir com a própria vontade

²⁶⁹ BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca jurídica WMF), p. 397

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 395.

do ser humano compreendida como capacidade de controlar algo para seu uso e posse, para que este outro possa controlá-lo para seu uso e posse: seja individualmente, tornando-se servo; seja de modo coletivo, tornando-se súdito de um senhor absoluto. Pode não parecer, mas comutar os bens entre os respectivos domínios particulares pela vontade de cada um é bastante distinto de, por ela, mudar as propriedades dos bens; uma operação diz respeito aos bens como coisas exteriores, a outra às próprias faculdades como atributos interiores dos seres humanos, traduzindo a prevalência de vontades sobre vontades. Estas, quando entrarem em conflito, poderão ter à sua disposição a vontade do Soberano, a fim de que o nó górdio entre uma vontade e a outra seja, de algum modo, deslindado pelo detentor do gládio.

O pensamento de Suárez parece, portanto, antecipar em alguns aspectos a doutrina de Thomas Hobbes e, por outro lado, opor-se, de maneira quase especular, às teorias de Henrique de Gand e de John Locke, que priorizam a propriedade do corpo em detrimento de direitos dos governantes, de modo que se, nestas últimas, o domínio do próprio corpo é considerado auto-propriedade, a ponto de o domínio das coisas exteriores ter sua importância equiparada à daquele, para efeitos de proteção jurídica segundo os paradigmas da justiça legal (seja esta promovida pelo governo, seja ela auto-tutelada), nesta o que ocorre é o contrário: é o domínio sobre o próprio corpo que é rebaixado à condição de mercancia, vendável de acordo os cânones do *ius dominativum*, segundo o qual a vida foi dada pela natureza para uso e posse do ser humano. Esta colocação do *direito* acima da *razão* antecipa, de certa maneira, um tema que será muito comum no liberalismo moderno: a chamada prioridade do ‘justo’ sobre o ‘bem’.²⁷¹

Diante de semelhantes considerações, insinua-se uma indagação acerca da natureza da teoria jusfilosófica de Suárez: estará ela mais próxima daquela do Tomás de Aquino, ou daquela do de Malmesbury? O já referenciado jurista brasileiro, Paulo Emílio de Macedo, ao comentar sobre Hobbes e sua doutrina na relação da soberania com a lei natural, afirma que o problema é que ela “esvazia a lei natural de toda sua função de modelo, bem como de sua capacidade de contestação da lei positiva”²⁷², seria válido perguntar se isto não se aplica, quanto à primeira parte, devido à negação do exemplarismo, já ao próprio Suárez. O soberano do capítulo XXX do *Leviatã*, igualmente, não conhece da justiça distributiva, mas dispensa

²⁷¹ A expressão, cunhada pelo pensador norte-americano John Rawls (1921-2001), reflete a pretensão de reduzir o admissível como modo de vida em uma sociedade àquilo que se coaduna à estrutura básica de uma sociedade modelada com exclusão de doutrinas abrangentes morais, filosóficas ou religiosas, e baseada somente “em determinadas idéias fundamentais consideradas latentes na cultura política pública de uma sociedade democrática” A esse respeito, cf. RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 204, *et passim*.

²⁷² BORGES DE MACEDO, Paulo Emílio Vauthier. *O nascimento do Direito Internacional*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 115

seus bens apenas a título de caridade.²⁷³ Após esta breve exposição, seria soez supor que Suárez solapa a síntese de S. Tomás, rumando à *imanentização do Eschaton* e conferindo um papel de destaque à *libido dominandi* referenciadas pelo filósofo Eric Voegelin²⁷⁴, que haveria de ser arrematada com a teoria de Hobbes?

Ao afirmar que a lei se predica dos entes privados de inteligência apenas por proporcionalidade metafórica, negando até mesmo a *potentia obedientiale* reconhecida por Gerson, não estaria Suárez, também, já introjetando um certo mecanicismo em sua metafísica? As afirmações acima não representariam, igualmente, a inauguração de um abismo infranqueável entre o bem moral e o bem pré-moral? Tal descrição, não consistiria simultaneamente numa afirmação da criação do mundo por Deus, por parte de Suárez, e numa negação do seu governo, ao menos como condução?

Responder a tais perguntas seria tarefa alheia aos propósitos deste trabalho, o que não significa que não devam ser mencionadas, à guisa de reflexão. Contudo, importa agora seguir adiante no caminho empreendido, e discorrer sobre a importância, para a formação dos *direitos do homem*, das elucubrações de um jurista que não apenas implicitamente negou o governo de Deus sobre o mundo, por sua metafísica voluntarista, mas que, por seu exacerbado intelectualismo, buscou anular o papel desempenhado pelo seu próprio Ser nas discussões sobre a Lei Natural. Trata-se de um pensador mais amplamente conhecido por suas teorias jusfilosóficas, do que pela sua atuação em defesa dos interesses da Companhia das Índias Holandesas ou por sua estreita relação com o rei da França: Hugo Grócio.

2.3 Grócio e a idéia de direitos naturais dos piratas

Na seqüência do tratamento do problema do aparecimento da idéia de Direitos do Homem, é necessário conferir a Hugo Grócio sua devida importância. Em que terá contribuído ele para o surgimento de tal idéia?

Há alguns aspectos interessantes em relação a isso. Em primeiro lugar, é necessário destacar sua importância para a consolidação e difusão da idéia de direito como direito subjetivo. Porém, conforme já pudemos verificar, Grócio não foi propriamente original nesse aspecto, não podendo ser esta, portanto, classificada como sua principal contribuição.

²⁷³ Cf. HOBBS, Thomas. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crook, 1651, p. 181.

²⁷⁴ Cf. VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política: una introducción*. Traducido por Joaquín Ibarburu. Buenos Aires: Katz Editores, 2006, p. 151 e 214-215.

Residirá, por acaso, no método? Grócio, contemporâneo de Descartes, certamente busca construir seu sistema *more geometrico*. Contudo, em que pesem essas tentativas, o autor é, acima de tudo, um humanista, condição que o impede de manter a discussão acerca do assunto em meras conjecturas apriorísticas, e o faz partir rumo a exemplos históricos e teológicos hauridos da literatura universal e das Escrituras.²⁷⁵ Em suma, ele ainda se importa demais com a realidade para querer reduzi-la a apenas um princípio – tal como fará Hobbes –, do qual supostamente se pode deduzir todo o feixe das relações humanas – políticas e sociais. O holandês, ainda que seja, de certa maneira um racionalista, parece ainda pertencer a uma fase de transição tardo-humanista.²⁷⁶

Contudo, e o próprio Grócio reconhece o fato nos prolegômenos do seu *De jure belli ac pacis*, sua novidade parece derivar, antes de tudo, de um particular fato, declarado pelo próprio autor no primeiro parágrafo deles:

[...] porém daquele direito que intermedeia entre vários países ou entre os governantes destes, seja ele proclamado pela própria natureza ou por leis divinamente constituídas, ou introduzido pelo costume e por consentimento tácito, poucos se aproximaram; com uma ordem precisa e sistemática, até agora, ninguém.²⁷⁷

Esta afirmação fazia sentido. Afinal, anteriormente ao holandês, no final do século XVI, o professor italiano radicado em Oxford, Alberico Gentili, houvera escrito a sua primeira *Commentatio de iure belli* em Londres, em 1588, seguida de outras duas, no ano seguinte, sendo as três reunidas numa edição em 1612 intitulada *De iure belli libri tres*²⁷⁸. Contudo, o próprio título desta obra e as matérias tratadas no sumário indicam exatamente que ela não se destinava a tratar do *ius gentium* de maneira sistemática e integrada também ao direito também da paz (denunciado pela ausência da partícula *ac pacis*), mas apenas do direito internacional da guerra (*ius belli gentium*). Àquela época, a preocupação na mediação de

²⁷⁵ BORGES DE MACEDO, Paulo Emílio Vauthier. *O nascimento do Direito Internacional*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 172.

²⁷⁶ Conforme notou GILSON, Étienne. *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco: Ignatius Press, c1937, p. 112-113, a grande novidade de Descartes, em relação à Geometria foi haver delas extirpado as figuras, razão pela qual achava que pudera extirpá-las – como causas exemplares – também da metafísica e da ética, de modo que restasse nelas apenas ‘ordem’.

Caso se atente para o que foi afirmado mais acima acerca da metafísica tomista, em que ‘modo’ (*medida*), espécie (*número*) e ordem (*peso*) são constitutivos de toda a realidade criada, percebe-se que a ciência moderna, ao menos metodologicamente falando, comporta a pretensão de prescindir das causas formais.

Na ética, isto se reflete na pretensão de prescindir também das causas formais exemplares. No caso de Grócio, isto nitidamente não acontece, haja vista a grande quantidade de exemplos hauridos na literatura grega, romana e sacra pelo jurista.

²⁷⁷ GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres*. Amstelaedami: Ioannem Blaev, 1650, I, I, VII, p. 3

²⁷⁸ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p. 168. Cf. GENTILIS, Alberici. *De iure belli libri tres*. Hanoviae: Haeredes Guilielmi Antonii, 1612.

conflitos internacionais que eram cada vez mais freqüentes derivava, principalmente, da ruptura da unidade da Cristandade Ocidental: dada a impossibilidade de uma mediação do Papa, que durante séculos servira para instaurar as “tréguas de Deus” e as “pazes de Deus” entre os pelejantes²⁷⁹, tornava-se necessário buscar uma mediação em princípios racionalmente aceitos pelas partes envolvidas.

É difícil saber até que ponto a mediação do Papa havia se tornado ineficaz devido a sua parcialidade – atitude, ademais, óbvia, após o cisma protestante –, ou se ela havia derivado sobretudo da aplicação de doutrinas exageradas ou desfocadas a respeito do domínio do Papa sobre o Orbe, como bem ilustram as *Relectiones de potestate civili*, do frade Francisco de Vitoria, O. P.²⁸⁰. Mas isso é objeto de um estudo mais propriamente histórico. Em todo caso, o cenário de divisão religiosa já não era propício a equidistância alguma, e, neste caso, os países católicos meridionais (especialmente, àquela época, os ibéricos) tendiam a ser naturalmente favorecidos frente aos países protestantes setentrionais. Isso sem contar, obviamente, as próprias guerras desencadeadas por motivações – real ou pretensamente – religiosas, que assolaram a Europa durante boa parte do século XVI.

O que importa saber disso tudo, para o propósito deste trabalho, é justamente que, saída de cena a figura mediadora do Papa, isto é, sem uma autoridade de alcance universal que fosse aceita pelos europeus de norte a sul, apenas se poderia encontrar uma mediação entre os governantes das nações européias por meio de um diálogo que se assentasse em bases que não apelassem para uma autoridade sobrenatural. Nesta empreitada, ainda que fosse feito uso de elementos comuns da religião cristã – inerentes tanto ao Catolicismo, quanto ao Protestantismo –, parecia haver se tornado imprescindível o apelo outros tipos de considerações, necessariamente referentes a elementos humanos, demasiado humanos.²⁸¹

Os escritos de Grócio, mesmo quando direcionados à defesa de instituições que parecem ter deixado marcas um tanto deletérias na história da humanidade – como é o caso da genocida Companhia das Índias Holandesas, segunda S. A. da História²⁸², em cujo favor ele

²⁷⁹ BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Tradutor: Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 116-117.

²⁸⁰ VITORIA, Francisco de. *Sobre o poder civil, os índios e a guerra*. Tradução de Luiz Astorga. Porto Alegre: Concreta, 2017, p. 132-133.

²⁸¹ Este aspecto de que se veio tratando nos dois últimos parágrafos é ressaltado por VILLEY, Michel. A formação do pensamento jurídico moderno. 2. ed. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009, 634-635.

²⁸² Cf. ACEMOGLU, Daron; ROBINSON, James. *Por que as nações fracassam: as origens do poder, da prosperidade e da riqueza*. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2011, p. 190-194.

escreveu o *De jure praedae*²⁸³ –, pareciam estar imbuídos dessa preocupação, que certamente era uma das características do humanismo²⁸⁴, movimento que desde o século anterior influenciava as discussões dos grandes assuntos na Europa, com dois nomes de grande envergadura: um de sua pátria, Erasmo, e outro de seu ofício, o jurista Thomas More, mártir da perseguição de Henrique VIII.

Tais escritos, portanto, estavam permeados, para além do apelo às Escrituras ou a esta ou àquela autoridade, sobretudo por um apelo à razão humana. Uma importante indagação, talvez a mais importante delas, que imediatamente se alevanta diante de semelhante cenário, é, porém: como seria possível reconstruir uma mediação eficaz a partir de tantos elementos, tão dispersos e variados entre si – por vezes contraditórios –, e que agora careciam de uma autoridade que os unifique?²⁸⁵

Essa colagem de elementos, muitas vezes entre si não-relacionados e, nalguns casos, até mesmo radicalmente opostos, certamente era um terreno fértil para o surgimento de toda sorte de ambigüidades. Afinal, não era tarefa mezinha tentar produzir uma síntese de tudo aquilo que a tradição anterior havia legado em apenas uma vida, por mais longa que fosse (não que uma longevidade incomum tenha sido o caso de Grócio, que viveu cerca de 62 anos – de 1583 a 1645 – até morrer em um naufrágio²⁸⁶), e por mais brilhante e bem-intencionada que fosse a pessoa que tenha assumido semelhante tarefa (alguns afirmariam ser este o caso de Grócio: criança prodígio, poliglota, teólogo e jurista e, ademais, empenhado na busca da paz e da união das Igrejas na Europa²⁸⁷).

Como bem observado por Villey, apesar dos argumentos teológicos empregados pelo autor holandês, o aspecto de seu cristianismo que mais parecia haver sido conservado era justamente o seu estoicismo²⁸⁸. E não surpreende que a filosofia da Stoa, tão empregada na tentativa de reunificação conceitual e política do Império Romano após a derrocada da *Res Publica Romana*, tenha sido ressuscitada com maior intensidade justamente no momento em

²⁸³ Cf. o primeiro capítulo de GROTIUS, Hugo. *De jure praedae: commentarius*. Hagae Comitum : Martinus Nijhoff, 1868, onde o jurista apresenta o caso da rivalidade holandesa com a Coroa (então unificada) dos países ibéricos, especialmente no sudeste da Ásia.

²⁸⁴ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno* 2. ed. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 638-639.

²⁸⁵ Acerca do papel da Igreja na pacificação e juridificação das relações na Europa, cf. BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Tradutor: Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 116 *et passim*.

²⁸⁶ Grócio, juntamente com Descartes, foi mais uma “vítima” da Rainha Cristina da Suécia, maior “matadora de intelectuais” do século XVII.

²⁸⁷ VILLEY, Michel. *Op. cit.*, p. 637.

²⁸⁸ *Ibid*, p. 639.

que se testemunhava a dissolução daquilo que se havia convencionado chamar *Res Publica Christiana*.²⁸⁹

Na discussão de fundo, a ambigüidade mencionada mais acima se apresenta na tentativa de conciliar os dois princípios antropológicos distintos colocados pelo autor no cimo de sua teoria do Direito Natural, ou, em todo caso, da Lei Natural: aquilo que ele apresenta como o princípio do amor de si²⁹⁰ ou da utilidade²⁹¹, por um lado, e o do amor de outros²⁹² ou da sociabilidade²⁹³, por outro, que permeiam sua obra jurídica desde o *De jure praedae* até o *De jure belli ac pacis*, respectivamente.

No caso de Grócio, o conceito estóico de sociabilidade que embasa sua principiologia remete, sobretudo, a tendências naturais não refletidas. Ele busca corroborar sua afirmação recorrendo a menções e alegações acerca dos impulsos naturais dos próprios animais em cuidar da sua prole, bem como sobre aquele das crianças em fazer o bem ao próximo, este haurido em Plutarco.

Não parecem afirmações aptas a suscitar maiores oposições. Aliás, Grócio chega mesmo a mencionar que a função do direito é preservar a sociedade: o verdadeiro sujeito do direito é a sociedade daqueles que usam a razão. A despeito disso, porém, a verdade é que entre o *De jure praedae*, obra de juventude (publicada em 1605), e o *De jure belli ac pacis*, o que se observa é uma progressiva perda do sentido de bem-comum.

Isto ocorre nada obstante o fato de o autor haver passado do princípio do amor do outro, na primeira destas obras, ao princípio da conservação da sociedade, na segunda. Isto, deveria, em tese, tornar a teoria de Grócio mais universalista e menos particularista. Mas por que isto não haveria de ocorrer?

Ao conceituar, no *De Jure Belli ac Pacis*, o termo *jus* – em uma das três acepções que apresenta, a de ação justa –, Grócio esclarece que o faz mais em sentido negativo do que afirmativo, como aquilo que não é injusto (*idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit quod injustum non est*)²⁹⁴. E de fato, como já se afirmou, a fundamentação que subjaz a ela caracteriza-se por um certo sabor sociológico – ainda que não pareça que Grócio tenha sido

²⁸⁹ Acerca da dissolução da *Respublica Christiana* como problema de Direito das Gentes, cf. SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014.

²⁹⁰ GROTIUS, Hugo. *De jure praedae: commentarius*. Hagae Comitum : Martinus Nijhoff, 1868, p. 9.

²⁹¹ A citação dos prolegômenos seguirá a edição de 1773, em que eles aparecem numerados: GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres*. Cum adnotatiunibus selectis Ioann. Fried. Gronovii et auctioribus Ioannis Barbeyracii. Traiecti ad Rhenum (Utrecht): Ioannis a Schoonhoven & soc., 1773, *Prolegomenum* 5.

²⁹² Idem. *De jure praedae: commentarius*. Hagae Comitum : Martinus Nijhoff, 1868, p. 11.

²⁹³ Idem. *De jure belli ac pacis libri tres*. Cum adnotationibus selectis Ioann. Fried. Gronovii et auctioribus Ioannis Barbeyracii. Traiecti ad Rhenum (Utrecht): Ioannis a Schoonhoven & soc., 1773, *Prolegomenum* 6.

²⁹⁴ Idem. *De jure belli ac pacis libri tres*. Amstelaedami: Ioannem Blaeu, 1650, I, I, III, p. 2.

classificado por qualquer estudioso como um precursor da sociologia –, formulado da seguinte maneira, logo em seguida à definição do justo: “é, pois, injusto, tudo aquilo que repugna à natureza da sociedade de seres que usam a razão.”²⁹⁵

Esse acento sociológico se encontra também nos prolegômenos. Ali afirma Grócio que:

É verdadeiramente aquele cuidado da sociedade que é conveniente ao intelecto humano a fonte de seus direitos, **em seu sentido próprio**, ao qual dizem respeito a abstenção das coisas alheias, ou da restituição delas e do lucro que dela obtivemos; a obrigação do cumprimento das promessas; a reparação do dano culposo, e a aplicação das penas merecidas pelos homens.²⁹⁶ (Tradução livre; Grifos nossos)

Fá-lo para, logo depois, afirmar que “deste significado de direito, decorre outro, mais amplo”²⁹⁷, passando a tratar da matéria da justiça legal (as virtudes em geral, com especial menção à fortaleza e à temperança) e, logo em seguida, da matéria própria da justiça distributiva, por ele chamada atributiva (*attributrix*): aquelas coisas que a cada homem ou grupo devem ser difundidas, mediante uma prudente dispensação (“*his quae cuique homini aut coetui propria sunt elargiendis prudens dispensatio*”²⁹⁸). Adverte Grócio, porém, de que estes são sentidos do direito que “d’antanho, muitas pessoas disseram fazer parte do sentido estrito de direito”, embora aquele sentido que ele tenha indicado como o próprio tenha, segundo ele, “uma natureza muito diferente” (“*diversam longem naturam habet*”), restringindo-se àquelas coisas que já pertencem às outras pessoas (“*quae jam sunt alterius*”)²⁹⁹.

Ora, é de fato exatamente dessa situação em que os bens já foram atribuídos – ou melhor, capturados – pelas partes (não necessariamente “particulares”) que o direito em sentido estrito tratará. E este tipo de situação será aquele apto a ensejar, na grande maioria das vezes (mas não na única, como se verá adiante), a declaração de guerra.

Grócio, portanto, acusa, em sua obra, o golpe da perda de noção de comunidade, o ocaso da noção de justiça distributiva. Em sua obra da juventude, o *De iure praedae*, ela sob a denominação de “justiça designativa” (*assignatrix*), muito semelhante ao *ius dominativum* de

²⁹⁵ GROTIUS, Hugo. *De iure belli ac pacis libri tres*. Amstelaedami: Ioannem Blaeu, 1650, I, I, III, p. 2.

²⁹⁶ A citação dos prolegômenos seguirá a edição de 1773, em que eles aparecem numerados: GROTIUS, Hugo. *De iure belli ac pacis libri tres*. Cum adnotationibus selectis Ioann. Fried. Gronovii et auctoribus Ioannis Barbeyracii. Traiecti ad Rhenum (Utrecht): Ioannis a Schoonhoven & soc., 1773. *Prolegomenum* 8. *Haec vero, quam rudi modo jam expressimus, societatis custodia, humano intellectui conveniens, fons est ejus juris, quod proprie tali nomine appellatur: quo pertinent alieni abstinentia, & si quid alieni habeamus, aut lucri inde fecerimus restitutio, promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio, e poenae inter homines meritum.*

²⁹⁷ Ed. 1773, *Prolegomenum* 9.

²⁹⁸ Ed. 1773, *Prolegomenum* 10.

²⁹⁹ Ed. 1773. *Prolegomenum* 10.

S. Tomás, acima apresentado, i. e., a virtude do pai de família; aí ela figura ao lado da justiça compensativa (*compensatrix*), o que denota um caráter objetivo e racional.³⁰⁰ Porém, no *De jure belli ac pacis*, ambos os conceitos aparecem sob roupagem diferente: a primeira espécie de justiça, sob o nome atributiva (*attributrix*), passa a ser considerada apenas **impropriamente** justiça, já que corresponde a uma forma imperfeita de direito – a *aptitudo* (título) – mais aparentada com a liberalidade e a misericórdia; a outra, e daí se depreende seu caráter subjetivista, torna-se **satisfativa** (*expletrix*), a que corresponde exatamente o tipo de direito (*jus*) vinculado ao sentido estrito do termo, isto é, aquele dotado da força estatal³⁰¹. Ambas são consideradas qualidades morais, porém, ao passo que a *aptitudo* poderia ser considerada como uma potência passiva, a *facultas* poderia sê-lo como uma potência ativa: “qualidade moral que compete a uma pessoa para possuir ou fazer algo justamente”³⁰². Ora, este tipo de direito, a *facultas*, i. e., o direito subjetivo, não é mera prerrogativa dos particulares – *facultas vulgaris* –, também o direito dos soberanos são *facultates*, adjetivadas *eminentes*.³⁰³ De onde se poderia concluir, se fosse verdade que a justiça a que se relacionam os direitos subjetivos é meramente satisfativa, que aquilo que agrada ao príncipe tem força de lei (*quod principi placuit, legem habet vigorem*), juízo que remete muito bem ao contexto absolutista e, nas palavras de Carl Schmitt, *agonístico* que passara a caracterizar o direito, na modernidade.

É justamente essa formulação que encerra um paradoxo no que tange à questão da *justiça legal*. Ela, que deveria se referir à participação em um bem-comum, tornou-se, agora, um atributo do sujeito (*Facultas Eminens*). Não é que ele tenha, como Hobbes, perdido completamente a noção de uma natureza humana comum, e de uma Lei Natural que determine o certo e o errado. Pelo contrário: em verdade, chega a ser mesmo mais duro em relação à aplicação desta aos povos que praticam atos de barbárie do que, entre outros, o dominicano Francisco de Vitoria – que na sua *Relectio Prior de Indiis*³⁰⁴ exclui violações à Lei Natural estranhas à matéria da virtude da justiça dentre as causas para o extermínio de povos aborígenes –, fato que o próprio holandês reconhece³⁰⁵, no capítulo em que defende a licitude da guerra contra os povos que praticassem habitualmente atos frontalmente contrários à Lei

³⁰⁰ GROTIUS, Hugo. *De jure praedae: commentarius*. Hagae Comitum : Martinus Nijhoff, 1868, p. 14-15.

³⁰¹ Idem. *De jure belli ac pacis libri tres*. Amstelaedami: Ioannem Blaeu, 1650, I, I, VIII, p. 3.

³⁰² Ibid., I, I, IV, p. 2: “qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum vel agendum”.

³⁰³ Ibid., I, I, VI, p. 2-3.

³⁰⁴ VITORIA, Francisco de. *Sobre o poder civil, os índios e a guerra*. Tradução de Luiz Astorga. Porto Alegre: Concreta, 2017, p. 158.

³⁰⁵ GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres*. Amstelaedami: Ioannem Blaeu, 1650, II, XX, XL, p. 339.

Natural, como o maltrato aos idosos e o canibalismo³⁰⁶. Evidentemente, este juízo parecia servir de pretexto às condutas perpetradas pela Companhia das Índias Holandesas, o que incluía os genocídios praticados no Sudeste Asiático, à época em que o jurista era seu advogado.

Contudo, como podemos ver, o argumento de Grócio, nesta questão, baseava-se na idéia de que os crimes contra a Lei da Natureza poderiam ser punidos por qualquer soberano, já que o direito de punir era, antes de pertencer à comunidade política, individual.³⁰⁷ Daí se depreende que o jurista de Delft defendia a punição a modos de vida pervertidos por aqueles que não tinham o cuidado do bem-comum; isto é, que aqueles que não estavam nem um pouco preocupados com a manutenção de um modo de vida digna por parte dos seres humanos de uma comunidade, podiam, nada obstante essa omissão, infligir-lhes punições baseados em ofensas a uma natureza comum abstrata, não a um bem-comum concreto visado por alguém que detivesse senhorio em nome de uma Autoridade legislativa universal para punir pecados considerados *contra naturam*, mas na condição de meros detentores de uma *potestade* particular sobre algum outro povo localizado milhares de quilômetros ao norte. Ao menos parece ser isso que se depreende da tentativa de Grócio em excluir de tais hipóteses atos como o incesto e a usura, cuja proibição reputa instituída somente pela Lei de Deus,³⁰⁸ nada obstante se esforce, logo a seguir, para provar que a justiça e a religião são uma e a mesma coisa³⁰⁹, a ponto de se propor a explicitar quatro pontos que considera integrantes da religião verdadeira de todos os tempos: a unidade e ser de Deus, sua inabarcabilidade pela inteligência humana, seu cuidado das coisas humanas e a criação do mundo fora de Si.³¹⁰

Essa visão negativa – ou, ao menos, minimalista – sobre a comunidade humana, conquanto pudesse parecer apta a manter, durante algum tempo, uma certa coerência nas visões sobre o que é ser humano, já prenunciava o futuro ocaso da noção de natureza humana que ocorrerá em Locke. Afinal, se dos impulsos de benevolência pré-rationais – observados nos animais e, também, segundo Plutarco, nas crianças –, não é possível estabelecer uma mediação com um outro a partir de outra instância, uma instância comum e, mais do que isso, comunicativa, que sirva para o contínuo aperfeiçoamento de modos vida humana boa, com mediação de um intelecto disposto ao discurso, cedo ou tarde esses sentimentos comuns acabarão por perder sua razão de ser, e entrar em desarmonia.

³⁰⁶ GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres*. Amstelaedami: Ioannem Blaeu, 1650, II, XX, XL, p. 338.

³⁰⁷ Ibid., I, II, XX, XL, p. 338. Cf. também: Idem. *De jure praedae: commentarius*. Hagae Comitum : Martinus Nijhoff, 1868, p. 91.

³⁰⁸ Idem. *De jure belli ac pacis libri tres*. Amstelaedami: Ioannem Blaeu, 1650, II, XX, XLII, p. 339.

³⁰⁹ Ibid., II, XLIV, 5, p. 341.

³¹⁰ Ibid., XLV, 1, p. 341.

Não é que Grócio não esteja, por outro lado, preocupado com a comunicação. Certamente não é este, de todo, o caso. Pode-se, porém, dizer que talvez esteja sobretudo preocupado com apenas um tipo de comunicação: o de bens materiais. Este tipo de comunicação, contudo, como bem advertiu S. Tomás no seu *De regno*, não é apto, por si só, a criar uma comunidade na qual o bem do homem seja atendido:

Pois se o fim último fosse a afluência de riquezas, o economista seria o regente de um povo. Ainda se tal fim fosse conhecer aquela verdade à qual o povo pode aceder, o ofício do rei pertenceria a um doutor. Mas parece que o fim é que o povo congregado viva segundo a virtude. É para isto que os homens se congregam: para que juntos, vivam bem, o que não pode conseguir qualquer um que viva sozinho. A vida boa é aquela segundo a virtude, e a vida virtuosa é o fim da sociedade humana. Isto é sugerido pelo fato de que apenas são parte do povo congregado aqueles que se comunicam entre si no bem-viver. Pois se o mero viver fosse conveniente aos homens, os animais e os escravos seriam parte da sociedade civil. Se vivessem apenas para adquirir riquezas, todos os homens de negócios pertenceriam a uma só cidade, da mesma maneira que vemos serem contados como integrantes de um povo aqueles que sob as mesmas leis e regime se dirigem ao bem-viver. Mas uma vez que o homem vive segundo a virtude para atingir um fim ulterior, que consiste na fruição divina, como já dissemos acima, importa que o fim do povo seja o mesmo que o de um só homem. [...] O ministério deste reino, na mesma medida em que as coisas terrenas são distintas das espirituais, não é atribuído aos reis terrestres, mas aos sacerdotes, e sobretudo àquele que é sucessor do Sumo Sacerdote, Pedro, vigário de Cristo, Romano Pontífice, ao qual todos os reis dos povos cristãos devem estar submissos, como ao próprio senhor Jesus Cristo. Assim, portanto, àqueles a quem compete o cuidado do fim último, devem obediência aqueles que tem cuidado dos bens imediatamente anteriores. É por isto que convinha aos sacerdotes dos gentios e de todo o culto a divindades – cujo fim era a aquisição de bens temporais – sujeitar-se aos reis. Mas porque na Lei Antiga os bens terrenos eram prometidos [...] pelo verdadeiro Deus que se revelou ao povo, assim os sacerdotes da Lei Antiga, por esta se submetiam aos reis. Mas, na Lei Nova, há um sacerdócio superior, pelos quais são trazidos aos homens os bens celestes: daí que, sob a Lei de Cristo, os reis devam estar sujeitos aos sacerdotes. Motivo pelo qual mais admiravelmente, pela divina providência, este foi colocado na cidade de Roma [...]. (Tradução livre)³¹¹.

³¹¹ TOMÁS DE AQUINO, S.. *De Regno ad Regem Cypri*. Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa S.J. in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/orp.html#69949>, acesso em 23 de jun. de 2018. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, oconomus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendae veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. Huius autem signum est quod hi soli sunt partes multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent, sicut videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum. Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. [...] Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. Quia igitur sacerdotium gentilium et totus divinorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quae omnia ordinantur ad

Esta passagem ajuda a compreender a postura de Vitoria – que, assim como Tomás de Aquino, era dominicano –, e ajuda também a compreender de que modo o protestante arminiano Hugo Grócio, conquanto se aproxime mais dos católicos em matéria de Lei Natural, não chega a propor, tomando a sensibilidade própria aos animais e às crianças como ponto de partida, e com vistas a alcançar a riqueza para os homens de negócios da Companhia das Índias Orientais Holandesa, senão uma solução precária ao problema dos conflitos no Orbe. A *sociabilidade* que ele propõe como base para a sua fundamentação e formulação de *jus*, na medida em que este apenas se estende aos iguais e, portanto, ao menos em termos de comércio, não aos inferiores (justiça distributiva) ou à comunidade (justiça legal), poderia perfeitamente prescindir de semelhante fundamentação, e haver sido justificado apenas com base no auto-interesse e na utilidade. Trocando em miúdos, ao alegar basear o *jus* na sociabilidade humana, ao mesmo tempo em que o restringe às relações de trocas entre iguais, o holandês – se é que o emprego desta expressão é permitido em um trabalho desta natureza – “dá com uma mão e tira com a outra”.

Por outro lado, conquanto incluía, na mesma passagem em que afirma que a guerra é natural contra aqueles que violam diuturnamente a Lei Natural (*naturale in eos esse bellum*), também os piratas, deve-se afirmar, também, que ele reconhece também o instituto da guerra privada³¹² e, como observa Schmitt, reconhece o direito de butim e presa para o vencedor de uma guerra formalizada, qualquer seja o seu motivo³¹³, algo que não chega a surpreender, dada a defesa que Grocio fez do apresamento da nau Catarina pelos marinheiros da Companhia das Índias Orientais Holandesas. Como afirmou Schmitt, referindo-se ao *Mare Liberum*, que constituía parte do *De Iure Praedae*³¹⁴, “o texto de Grotius, com seu título, serviu de sinal e fomentou o desenvolvimento de um novo estágio de liberdade nos mares.”³¹⁵

Ao fazê-lo, antes que trazer a guerra para dentro do direito, o holandês parece, ao contrário, haver trazido o direito para dentro da guerra, abrindo as portas para que, com o

multitudinis bonum commune, cuius regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdebantur. Sed et quia in veteri lege promittebantur bona terrena non a Daemonibus, sed a Deo vero religioso populo exhibenda, inde et in lege veteri sacerdotes regibus leguntur fuisse subiecti. Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona caelestia: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti. Propter quod mirabiliter ex divina providentia factum est ut in Romana urbe[...].

³¹² SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p. 170.

³¹³ *Ibid.*, p. 172.

³¹⁴ O *Mare Liberum* foi publicado mais tarde, já contra os ingleses. O *De Iure Praedae*, escrito contra espanhóis e portugueses no tempo da União Ibérica, não seria publicado na íntegra até 1868. SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p. 191.

³¹⁵ SCHMITT, Carl. *Op. cit.*, p. 191.

Calvinismo secularizado de Hobbes, o direito por ele desenhado para a relação entre organizações – abrigadas sob o manto estatal ou não – em constantes disputas por territórios e bens, na Europa e fora dela, passasse a se tornar o paradigma na construção teórica da própria idéia de direito dentro da comunidade política. Como afirmado por Haakonssen³¹⁶, o jurista holandês abriu espaço para que os direitos dos particulares numa comunidade passassem a ser formulados em termos de uma guerra privada.

O curioso é que isso tenha ocorrido em um espaço de tempo tão curto, pois, já na década de 1640, Grócio, que houvera reconhecido o direito ilimitado de presa do vencedor de uma guerra declarada, pública ou privada, – que bem poderia ser uma Sociedade Anônima que praticava genocídios no sudeste asiático – a se apossar de tudo o que pertencia à parte vencida, manifestava sua perplexidade³¹⁷ ante a idéia hobbesiana de uma guerra natural entre todos, tal qual expressa no *De Cive*, concepção que viria a se tornar, talvez ainda não se soubesse à época, muito influente nas eras vindouras. Este tema será desenvolvido a seguir.

2.4 Hobbes e a *modificação da ordem*

Como se afirmou anteriormente, a doutrina do holandês Hugo Grócio constituiu apenas mais um passo no itinerário rumo à formação daquilo que haveriam de se tornar os “Direitos do Homem”. Mas tais direitos surgem dentro de um contexto mais amplo: eles surgem em meio àquilo que Carl Schmitt chamou a passagem de uma ordem espacial de terra firme para outra, de mar aberto.

Portanto, em nada surpreende que a nação que tenha operado essa transição, a Inglaterra³¹⁸ – país que, ademais, primeiro se descolou de Roma, em 1534 –, tenha sido o estado onde tais direitos primeiro foram concebidos como um elemento totalmente destacado de uma ordem comum.

Conforme afirmou Schmitt:

[...]desde meados do século XVI, corsários ingleses apareciam em todos os oceanos do mundo e realizavam as novas liberdades, primeiro a das linhas de amizade e da

³¹⁶ HAAKONSEN, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 30.

³¹⁷ BORGES DE MACEDO, Paulo Emilio Vauthier. *O nascimento do Direito Internacional*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 185.

³¹⁸ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p. 184.

grande tomada de terra, depois a nova liberdade dos mares que, para eles, se tornou uma única grande *tomada de mar*. Eles foram os precursores da nova liberdade dos mares como liberdade essencialmente não estatal. Foram os *partisans* do mar em um tempo de transição no conflito mundial entre potências católicas e protestantes. H. Gosse, autor de um livro bem documentado sobre a história da pirataria, escreveu: “Eles tornaram rico um país pobre [...] salvaram a Inglaterra de sua privação, derrotaram seu pior inimigo [refere-se, provavelmente, aqui, à vitória sobre a Armada Espanhola, obtida em 1588] e fizeram da Inglaterra a orgulhosa senhora dos mares”. Neles se desvaneciam as fronteiras nítidas entre Estado e indivíduo, entre existência pública e privada, assim como entre guerra e paz e entre guerra e pirataria.³¹⁹ (interpolações nossas)

Talvez seja lícito indagar até que ponto uso do termo “não estatal” na verdade não deveria ser encarado antes como “não comunitário”. Neste sentido, a expressão “tomada do mar” só pode ser compreendida como uma analogia imprópria com a tomada de terra, pois em sendo o mar essencialmente instável, e portanto não-suscetível daquele *dominium*³²⁰ comum a todos os homens, tal “tomada” pode significar apenas uma situação de constante rapina e ameaça, por parte de uma força hegemônica, àqueles que transitam pelo mar – mais ou menos no mesmo sentido em que um mamífero terrestre ocupa um território: com a diferença de que o animal, conquanto se valha de tal território para capturar suas presas e mantenha outros de sua mesma espécie afastado, ao menos ocupa-o efetivamente, sendo ele determinado por certo raio de alcance.

Deste modo, o estabelecimento do mar como *res omnium*, pelos ingleses³²¹ não poderia significar o estabelecimento de uma coisa comum, ou uma coisa pública (uma *res communis*), mas de algo cujo significado era totalmente diferente, rumo a uma “ordem” deslocalizada. Para Schmitt, isso se anuncia na criação de uma nova palavra, que só poderia ter surgido nessa época, e na Inglaterra, a *u-topia*.³²²

Em tal contexto, “os piratas e os corsários dos séculos XVI e XVII haviam transformado o princípio de que os oceanos pertencem a todos ‘reinterpretando-o como uma libertação em relação a obrigações morais e legais.’”³²³ Diante disso, quem melhor definiu o estado de coisas, foi, como reparou Schmitt, justamente Hobbes: “quando tudo pertence a todos, eis aí um sinal do estado de natureza; no caso crítico, seria o mesmo *ac sic nullum omnio jus existerit* [...] ou se o mais forte negociasse em nome do direito de todos, tal como ocorre com a liberdade no estado de natureza.”³²⁴ E o mais forte – ou mais inescrupuloso, em

³¹⁹ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p. 184-185.

³²⁰ *Ibid.*, p. 183.

³²¹ *Ibid.*, p.187

³²² *Ibid.*, p.189.

³²³ *Ibid.*, p. 186.

³²⁴ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p.188.

todo o caso, e talvez apenas posteriormente o mais forte –, naquela situação, era a Inglaterra (da Europa, mas não na Europa), onde os reis da dinastia Tudor e Stuart, além de todo o povo, haviam se enriquecido, sem problemas de consciência, com os tesouros saqueados pelos corsários mundo afora (ou mar adentro).³²⁵

Porém, o grande diferencial de Hobbes, como reparou Schmitt, foi haver, para além disso tudo, formulado “a primeira fundamentação filosófico-sistemática da nova formação ‘Estado’”³²⁶ É a esta sorte de considerações que esta investigação se voltará, agora.

2.4.1 Hobbes a ausência da mediação na justiça: o ocaso da *espécie* e a emergência do ponto de vista sociológico

Convém, portanto, retomar o fio metafísico com que vinham sendo urdidas estas considerações, e cuja influência no sistema de Grócio – que desempenhou um papel muito mais de transição, do que de definição, no itinerário de formação da noção de *direitos do homem*, como já se viu – não transparecia de maneira tão clara; talvez porque Grócio ao contrário de Hobbes, era sobretudo um homem prático, sendo, ademais, casado, o que devia lhe tornar menos permeável a devaneios e maquinações. Sejam estes ou não os fatores determinantes – que são condicionantes, não resta dúvida –, fato é que, nos trabalhos do Thomas de Malmesbury, a metafísica e a cosmologia parecem ocupar um papel não apenas proeminente, mas, além disso, conscientemente estruturante das doutrinas políticas.

A importância do Epicurismo para Hobbes é evidente, bem como do atomismo de Demócrito de Abdera, os quais seguem, ademais, de mãos dadas com o nominalismo³²⁷ de Ockham na construção da teoria política do autor do *Leviatã*, no qual, segundo alguns, podem-se distinguir ecos de um Calvinismo secularizado e, segundo outros, mesclado de elementos de um certo esoterismo.³²⁸

A influência de Ockham sobre Hobbes, conquanto não esteja comprovada por via direta de leitura – o que requereria um estudo de natureza genealógica autor por autor, que

³²⁵ Ibid., p.189.

³²⁶ Ibid., p.173.

³²⁷ GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 228.

³²⁸ SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Traducido por Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia., 2002, p. 26-27.

foge aos propósitos deste trabalho –, não deixa de se fazer notar por um certo número de “coincidências”³²⁹ comuns a ambos os pensadores, na Teologia, na Filosofia e no Direito.

Em Teologia, é possível afirmar que a coincidência reside no caráter arbitrário atribuído a Deus por ambos os pensadores.³³⁰ Em Ockham, tal concepção se manifesta na idéia de que Deus poderia dispensar o homem até mesmo do primeiro preceito do Decálogo (amarás o Senhor teu Deus acima de todas as coisas)³³¹, o único que havia sido salvaguardado por Escoto como impassível de ser estabelecido de outra maneira pelo Criador, sob o argumento de ser impossível que aqu’Ele que é, por definição, o sumamente amável se contradissesse, ordenando algo contrário a isso.³³²

Já no caso de Hobbes, essa concepção voluntarista, herdada de Ockham por intermédio do Protestantismo calvinista e influenciada pelo Epicurismo atomista propagado por Galileu com mesclas de Geometria Euclidiana, expressa-se de uma maneira diferente. Diferentemente de outros atomistas da mesma época, que reconheciam uma estrutura triádica no átomo, Hobbes reconhecerá somente *magnitude ou extensão e figura*.³³³ Aqui, a presumida arbitrariedade de Deus se manifesta sob a forma de uma implacável e inexorável cadeia de eventos determinada pelas leis mecanicistas do movimento corpuscular local.³³⁴ Segundo argumentou Gillespie, esta concepção expressa, concomitantemente, uma inversão na narrativa filosófica acerca da origem do conhecimento humano. Assim se expressou o professor norte-americano:

O temor dos deuses era bastante conhecido do mundo clássico, mas esse medo era geralmente considerado uma distração e não fonte de saber. A reflexão, para Aristóteles inicia-se com a experiência do deslumbramento, e se trata de um amor

³²⁹ O que disse de Lagarde relativamente à influência de Ockham sobre Lutero, bem podia sê-lo a respeito de Hobbes: “Nous nous excusons auprès des érudits, qui peuvent encore penser, que les filiations ne s'établissent que par une laborieuse et minuscule confrontation de bouts de textes: il y a des épidémies, qui échappent à ces investigations microscopiques. Nous savons que Luther a été élevé dans une atmosphère ockhamiste. Nous ne savons pas s'il a lu les oeuvres politiques d'Ockham.” DE LAGARDE, Georges. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* : t. 5 - Guillaume d'Ockham : critique des structures ecclésiales. Louvain : Naulawerts, 1963, p. 335.

³³⁰ GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, 248-249.

³³¹ DUNS SCOT, Ioannis (OFM). *Ordinatio*: liber tertius. In: _____. *Opera Omnia*, v. X Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2007, d. XXXVII, p. 279-282.

³³² OCKHAM, Guilielmi de. *Quaestiones in librum secundum sententiarum*. Ediderunt Gedeon Gál (OFM) et Rega Wood. New York: San Bonaventure University, 1981, q. XV, p. 353.

³³³ COPLESTON, Frederick. *A history of philosophy*: V - from Hobbes to Hume. New York: Image Books, 1985, p. 25.

³³⁴ COPLESTON, Frederick. *A history of philosophy*: V - from Hobbes to Hume. New York: Image Books, 1985, p. 23-24. Como bem reparou o jesuíta inglês, logo em seguida, essa afirmação trata-se de uma presunção. Hobbes afirma que este é o modo como as coisas são, ao mesmo tempo em que afirma não ser possível ao ser humano captar essa cadeia necessária de eventos. De modo que, ao fim e ao cabo, da sua própria definição de acidentes como modo mental de percepção do corpóreo decorre que não é possível atingir uma certeza absoluta acerca de que as relações causais são realmente o que pensamos serem.

pelas coisas que são maiores e mais belas do que nós. Para Hobbes, a reflexão se inicia não com uma sensação da arrebatadora e inexplicável abundância do ser, mas pelo reconhecimento de que a miséria e a morte estão logo ali e de que precisamos nos preservar. O medo leva à busca pelas causas invisíveis por detrás de todas as coisas.³³⁵

Esta concepção, que atribui caracteres de arbitrariedade a Deus, retratando-o sobretudo como temível e implacável, parece, de certa maneira, ínsita ao Protestantismo – ao menos em suas fases incipientes. O primeiro sinal disso está presente na própria figura biográfica daquele que se costuma considerar seu fundador: Martinho Lutero, que entrou para um mosteiro agostiniano após quase ter sido atingido por um raio, durante uma tempestade.³³⁶ Também a expressão do agir de Deus como uma cadeia de eventos inexoráveis remonta, segundo Gillespie³³⁷, a outro braço desse mesmo movimento religioso: o Calvinismo – religião da qual o pai do autor do *Leviatã* era ministro –, com sua idéia de predestinação³³⁸; posição, esta, também partilhada por Haakonssen³³⁹. De fato, o principal motivo da reação arminiana à doutrina de Calvino relacionava-se ao juízo de que esta última apresentava uma concepção de Deus odiosa, ao retratá-lo como autor do pecado. Essa dissidência do Calvinismo, que contava com a ilustre figura de Hugo Grócio em suas fileiras, era encarada pelos calvinistas como um cripto-catolicismo³⁴⁰.

Assim como a teologia de Ockham, também o seu nominalismo parece ter sido comum ao protestantismo em cuja linha Hobbes se insere. Lutero, por si próprio, já havia sido bastante influenciado pelo nominalismo de Ockham, o que é atestado por um sem-número de autores³⁴¹. Não deixa de ser interessante notar que essa doutrina filosófica é altamente consonante a um dos principais pilares da religião Protestante: a “livre-interpretação” das

³³⁵ GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 209. (tradução livre)

³³⁶ BLANK, Peter. *Lutero e seu tempo: uma visão geral*. São Paulo: Quadrante, 2018, p. 70.

³³⁷ GILLESPIE, Michael Allen. *Op. cit.*, p. 207.

³³⁸ *Ibid.*, p. 252.

³³⁹ HAAKONSSSEN, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 33.

³⁴⁰ GILLESPIE, Michael Allen. *Op. cit.*, p. 211.

³⁴¹ A esse respeito, cf., especialmente, BLANK, Peter. *Op. cit.*, p. 76-81 e DE LAGARDE, Georges. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge : t. 5 - Guillaume d'Ockham : critique des structures ecclésiastiques*. Louvain : Nauwawerts, 1963, p. 295 *et passim*. Cf. também: VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2. ed. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 320. DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade: da Reforma Protestante à Era do Iluminismo*. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 114.

Escrituras. Hobbes, assim como Francis Bacon³⁴², também se inseria nesta corrente de pensamento³⁴³, o que se depreende facilmente da leitura da seguinte passagem do *Leviatã*:

Alguns dos nomes são próprios, e singulares a uma só coisa, como Pedro, João, este homem, esta árvore; e alguns são comuns a muitas coisas, como homem, cavalo, árvore, cada um dos quais, apesar de ser um só nome, é, contudo, o nome de várias coisas particulares, em relação às quais em conjuntos se denomina um universal, nada havendo no mundo universal além de nomes, pois as coisas nomeadas são, cada uma delas, individuais e singulares.³⁴⁴

Tanto esta característica, como outras do Franciscanismo Espiritual evocam uma terceira, que lhes subjaz e lhes é, de certo modo, simultaneamente subordinada e subjacente: o individualismo. Este, obviamente, também ecoava na soteriologia e na antropologia desse movimento, que são, em muitos aspectos, a soteriologia e a antropologia modernas.

Elas se baseavam em três pressupostos indissociáveis e concomitantes. A partir da certeza do advento dos “tempos do fim”, oriunda de uma interpretação particular de uma profecia de Gioacchino da Fiore – anunciada em tempos de completa irresignação com o estado deplorável a que determinadas instituições religiosas haviam sido rebaixadas por alguns de seus mais altos dignatários (talvez, neste caso, indignatários) – era compreensível que uma grande impaciência (para não dizer desespero) passasse a nortear a conduta de alguns, que passavam a pretender prescindir da mediação não apenas das instituições existentes, mas também do tempo – afinal, já haviam chegado os “tempos do fim” –, tomando a resolução de, então, começar a realizar diretamente, por si próprios e dentro da História, a salvação prometida no Evangelho: a realização de um mundo perfeito, a ser completada dentro de pouco tempo, diante da iminência do retorno de Jesus Cristo, senhor da História. O maior exemplo disso era o caso dos Espirituais Franciscanos, que identificavam a Ordem Franciscana com a “ordem dos tempos do fim” da profecia joaquimita. Esses pressupostos eram, portanto, três: o individualismo; a maldade intrínseca dos líderes das instituições da Cristandade do mundo presente e daqueles que a elas aderem; a bondade intrínseca dos individualistas morais que pretensamente irão, por si próprios, resolver tudo, aqui e agora. Ela envolve, portanto, nesta ordem, um desprezo pela mediação das coisas do mundo criado, ou seja, pelo estatuto icônico da Criação – o que se coaduna, de certo modo, com o desprezo à *species* presente no okchamismo, bem como com o desprezo às instituições –; um desespero

³⁴² GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 215.

³⁴³ Cf. COPLESTON, Frederick. *A history of philosophy: V - from Hobbes to Hume*. New York: Image Books, 1985, p. 15- 20.

³⁴⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou: matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores, v. 14), Capítulo IV, p. 25.

relativamente à salvação daqueles que não prescindem da mediação desses ícones e símbolos da Criação, tais quais laborados e institucionalizados ao longo da História e, em terceiro lugar, uma presunção a respeito da própria salvação, oriunda da decisão de se haver decidido prescindir da mediação do restante da sociedade – por demais apegada às “coisas” – e de suas instituições.

Essa visão de mundo, exagerando na importância que é conferida à *pobreza*, em tempos de certa opulência das instituições eclesásticas e de seus dignatários, torna essa característica, que também era apenas uma forma de mediação, o próprio fim do itinerário da salvação cristã. Portanto, aqueles que houvessem renunciado a tudo – principalmente os bens materiais, mas, mais do que isso, sua propriedade, isto é, o reconhecimento das instituições sociais de uma particular relação entre eles próprios, como pessoas, e determinados bens materiais – para seguir a Cristo, já estariam, *hic et nunc*, em estado de perfeição, detendo autoridade para pontificar e legislar sobre todo o restante da Criação. Nas palavras de Georges de Lagarde, a raiz do franciscanismo espiritual era “*o culto intolerante de uma pobreza formal, erigida em perfeição mística*”³⁴⁵.

Seria possível dizer que os Espirituais Franciscanos se julgavam superiores ao restante da população da *Respublica Christiana* de então, sendo seu motor o *amor ao próximo* realizado de modo imediato, alheio a instituições e normas de conduta de um contexto social mais amplo, como deixa entrever o exemplo de Frei Junípero, apresentado mais acima. Poder-se-ia dizer que a forma de agir dos espirituais repousa no extremo oposto do *amour pour l’humanité* dos *philosophes* que lhes sucederão cinco séculos mais tarde.

Com o advento do Protestantismo, nos seus moldes Luteranos, essa tendência ao desprezo pelas mediações simultaneamente se intensifica e se modifica. Do ponto de vista soteriológico, o Luteranismo, tendente a oscilar entre o desespero e a presunção, encontra sua saída numa formulação judicializante da salvação operada por Cristo na cruz, interpretando a justificação em termos de uma substituição processual (*teoria da justiça imputativa*)³⁴⁶, uma *fiçtio iuris*, em que Cristo toma o lugar do pecador e em que este, exteriormente revestido de Cristo pela fé, é salvo, sem que, por isso, haja alguma modificação em seu aspecto interior, isto é, algum progresso espiritual, a que normalmente se conhece pelo nome de ‘santificação’. A ela se acede por uma mera crença subjetiva, individual, independente de mediadores, i. e., imediata. Porém, uma vez que é impossível ao ser humano carecer de mediações, o

³⁴⁵ DE LAGARDE, Georges. *La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen age* : t. 4 - Guillaume d’Ockham : défense de l’empire. Louvain : Naulawerts, 1962, p. 8.

³⁴⁶ Idem. *La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen age* : t. 5 - Guillaume d’Ockham : critique des structures ecclésiastiques. Louvain : Naulawerts, 1963, p. 297.

conhecimento intelectual da salvação acabará tendendo a ser mediado pelo sentimento, tendência que ficará mais tarde conhecida como *pietismo*. Esse caráter introspectivo do Luteranismo foi notado por Hazard, que, citando o Padre Maubourg, escreveu acerca dele: “*está antes ‘relegado ao Setentrião’, ele se volta sobre si mesmo, [...]; ele não se preparou para as grandes conquistas por um país vencedor, e tanto lhe falta de ambição quanto de flexibilidade.*”³⁴⁷

Essa ausência de mediação das instituições eclesiais, porém, não significa, de todo, a ausência de mediação. Neste caso, mantém-se o mandamento do *amor ao próximo*. Porém, ele permanece como elemento de uma paradoxal justificação do Poder Civil que prescinde do *amor de si*. Para Lutero, o Poder se justifica na medida em que é instituído para defender os direitos de terceiros, sem que se cogite, por outro lado, da legítima defesa como fundamento para a defesa de outrem pelo ocupante do poder civil.³⁴⁸ Este acaba se justificando, sob um outro ângulo, pela própria força, pois, em meio a um cenário em que se estabeleceu a “livre-interpretação” das Escrituras como um princípio teológico, cada um pode interpretá-la como lhe aprouver e – some-se a isso o nominalismo – sendo “cada cabeça, uma sentença”, estão presentes as condições para a eclosão de toda sorte de conflitos oriundos de dissensões teológicas fundamentais. Em não havendo mais autoridade que possa lhes dar uma resposta, conferindo-lhes, assim, uma unidade, restará apenas ao detentor do gládio a prerrogativa de terminar o conflito. Em termos concretos, isso se verificou no apoio de Lutero à repressão aos anabatistas de Münster.³⁴⁹ Instituída a anarquia, resta ainda a preservação dos efeitos visíveis da antiga ordem, e não permitir que ela degenera imediatamente numa visível acracia.

No Calvinismo, por sua vez, a tendência em institucionalizar o religioso no civil acentua-se. O que irá se tornar o sinal da salvação na sua soteriologia? Que roupagem ganhará, nele, o *amor ao próximo*? Este se traduzirá, sobretudo, num ascetismo ativo de honestidade e laboriosidade. De fato, o triunfo do Calvinismo, na Europa, tem sido identificado por muitos autores com aquele do espírito pragmático do homem de negócios.³⁵⁰ Dado semelhante cenário, não surpreende que a prosperidade material seja encarada como o sinal dos eleitos. Parece consonante ao predomínio de tal mentalidade a inexistência, ou, ao menos, a escassez, de mediações das coisas externas. De fato, o historiador galês Christopher

³⁴⁷ HAZARD, Paul. *La Crise de la conscience européenne*. Ed. 5. Paris : Le Livre de Poche, 2015 (c1961), p. 90.

³⁴⁸ LUTERO, Martinho. *Sobre a autoridade secular* (seguido de *Sobre o Governo Civil*, de Calvino). Organizado por: Harro Höpfl. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 30-32.

³⁴⁹ Cf. DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade*. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 127-128.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 236-237. HAZARD, Paul. *La crise de la conscience Européenne*. Ed. 5. Paris: Fayard, 2015, p. 90-91.

Dawson opôs à cultura da austeridade calvinista o barroco católico, com seus edifícios e sua arte repleta de esplendor, “para a glória de Deus e ornamento da vida humana”.³⁵¹ Neste sentido, mais ainda que o Luteranismo (que ainda podia contar, dentre suas glórias, com seus vitrais e com a música de Telemann, Bach e Buxtehude), o Calvinismo parece ter sido historicamente infenso à mediação de imagens (e a ele não podem, sem sombra de dúvida, ser creditados os feitos da Escola Flamenca de pintura, cujos primeiros trabalhos de expressividade remontam, pelo menos, ao século XV). Por outro lado, nos Países Baixos contava-se com nada menos que cinco centros de imprensa livreira, no século XVII – quando França e Inglaterra abrigavam apenas dois, cada – como observa Hazard.³⁵² Seu *ethos* de ascetismo produtivo tem sido identificado, por diversos autores³⁵³, com a ascensão do capitalismo como doutrina utilitarista. De fato, pareceria óbvio que, num modo de vida em que se empreendesse o comércio das coisas úteis para a vida e não se gastasse o excedente com obras suntuosas, o acúmulo de dinheiro tendesse a ser cada vez mais reinvestido na consecução e aprimoramento das utilidades e comodidades, na melhoria das condições de vida, e que essa prosperidade material fosse vista como sinal de predestinação. Assim é que, Pierre Manent, referindo-se justamente a esse fenômeno, conclui o capítulo terceiro de seu *A cidade do homem*, intitulado ‘O Sistema da Economia’:

A imaginação, por seu turno, já não procura, como outrora, estreitar esse Ser que é “de tal ordem que é impossível conceber maior grandeza”, nem mesmo as divindades menores que presidem ao Amor ou à Guerra; parou de edificar templos ou de erguer estátuas de uma beleza digna da grandeza destes. Concebe as novas ideias que, tornadas reais pelo trabalho que animam, permitirão melhorar a condição dos homens, e, sobretudo, completar e aperfeiçoar o sistema de trabalho. Continua a ser imaginação: é ainda uma imagem olímpica que acompanha os seus esforços na publicidade, a imagem de mulheres e de homens belos como deuses, como os deuses eternamente jovens e em que nada de terrestre ou de terroso atravança os movimentos infalivelmente rápidos. Mas, competente e tirando bem suas mensurações, curvada sobre a nossa esfera, já não conhece o desejo desproporcionado que a levava outrora a igualar-se ao mundo; já não concebe a glória³⁵⁴.

Com efeito, a prescindência das imagens, das espécies mediadoras, no conhecimento, e a revolta contra qualquer desígnio de obtenção de glória foram características marcantes desse período, que revelam, ao fim e ao cabo, um desprezo da causalidade formal – exemplar

³⁵¹ Cf. DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade*. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 236-237.

³⁵² HAZARD, Paul. *La crise de la conscience Européenne*. Ed. 5. Paris: Fayard, 2015, p. 88.

³⁵³ Cf. DAWSON, Christopher. *Op. cit.*, p. 235. POLIN, Claude. *L'esprit totalitaire*. Paris: Sirey, 1977. (Collection Philosophie Politique), p. 59-64, além, é claro, do clássico WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. 18^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

³⁵⁴ MANENT, Pierre. *La cité de l'homme*. Paris : Flammarion, c1997, p. 156.

ou não. Em relação ao primeiro destes aspectos, o pensamento cartesiano, como reflexo do espírito do tempo na filosofia, por exemplo, ao eliminar as *figuras* da geometria, abrigava a pretensão de, abolindo o elemento do *número* da matemática, deixar apenas “*a ordem e a medida, naquilo que se refere à matéria, e tão-somente a ordem, quando a mente não está lidando com objetos materiais*”³⁵⁵; neste particular, Hobbes parece tê-lo seguido à risca.

No que se refere ao segundo dos aspectos apresentados, Hobbes é quem se destaca, ao pretender inquirir toda a pretensão de glória – seja divina, seja humana – com a mácula da hipocrisia e do orgulho, apoiado, neste caso, sobretudo em Tucídides, cujo livro sobre a guerra do Peloponeso traduziu diretamente do grego. Por outro lado, ao fazê-lo, Hobbes, apesar de doutrinariamente influenciado pelo Calvinismo, passava, nesta discussão, a se voltar contra os seus epígonos na Inglaterra: os Puritanos.³⁵⁶

De fato, diante de um grupo de fanáticos que pretendia submeter o restante do mundo à sua visão das coisas, instituindo a ordem absoluta do Deus Todo-Poderoso, ainda que para isso o mundo tivesse de ser virado do avesso³⁵⁷, Hobbes optou por solucionar o conflito alegando “que não havia verdade pública”, isto é, *ortodoxia*, a opinião correta, ou o modo correto de dar glória a Deus, “exceto a lei da paz e a concórdia em uma sociedade; assim, toda opinião ou doutrina que levasse à discórdia era qualificada como falsa.”³⁵⁸ Trata-se de uma ênfase bastante nítida sobre a *ordem*. Mas haverá restado algo mais do que isso? Dentre as três finalidades assinaladas por S. Tomás para o governo temporal – a unidade da paz, o agir bem, e a disponibilidade de meios necessários para viver bem³⁵⁹ –, apenas a primeira parece haver sobrado. Isso porque, segundo a doutrina do Thomas de Aquino, ao contrário do que ocorre na do de Malmesbury, o agir bem é, dentre as finalidades estritamente temporais, a mais elevada, pela qual as demais se ordenam, ao passo que, na doutrina do inglês, a paz é colocada como finalidade última da política, devendo os outros dois aspectos, que aqui talvez sequer possam ser classificados como ‘finalidades’, ser atingidos apenas na medida em que são necessários para a consecução do primeiro, pode-se dizer que, assim, promove uma inversão da ordem.

³⁵⁵ GILSON, Étienne. *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco: Ignatius Press, 1999, p. 112-113.

³⁵⁶ A respeito disso, interessante a exposição que Voegelin faz de Calvino e do Puritanismo. Acerca do primeiro, afirma ter sido a obra do primeiro o primeiro ‘Corão’ gnóstico jamais produzido, já que parecia romper com toda a tradição, com a pretensão de iniciar um novo mundo. Cf.: VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política: una introducción*. Buenos Aires: Katz, 2006, p.170.

³⁵⁷ VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política: una introducción*. Buenos Aires: Katz, 2006, p. 175.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 185.

³⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, S.. *De Regno ad Regem Cypri*. Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa S.J. in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/orp.html#69951> acesso em 5 de ago. de 2018.

É tendo isto em vista que Hobbes nega terminantemente qualquer significado propriamente distributivo à justiça³⁶⁰. Para ele, a distribuição de coisas de acordo com o mérito dos que as recebem é matéria não de justiça, mas de graça.³⁶¹ Nada mais óbvio, uma vez que o governante foi posto como alguém ab-soluto, isto é, totalmente apartado do resto da comunidade. Parece evidente que, desde um ponto de vista hobbesiano, se não há um ideal de vida boa em comum segundo o qual possam ser constituídos méritos e se toda a questão acerca de quem é mais ou menos digno é uma das grandes causas da guerra de todos contra todos³⁶², conseqüentemente, a questão da distribuição se tornará uma mera questão de arbítrio do governante e, até, de caridade estatal.³⁶³

Deste modo, pode-se concluir que, na esfera da política, a empreitada de Hobbes se equipara à que Descartes, segundo Gilson, realizou nas matérias referentes ao pensamento humano, ao tentar transpor para este o método matemático: a eliminação do número (espécie, justiça distributiva) e da medida (quantidade, justiça comutativa). Nela resta, apenas, a *ordem*; ou melhor, a aparência de ordem, porque é, na verdade, uma inversão da *ordem* em benefício do elemento mó dico do ser humano: o *desejo de sobrevivência*, ou melhor o *medo de perder a vida violentamente*; uma *ordem* que é proposta somente no sentido de uma vinculação a uma fonte determinante, e não no de uma destinação a uma perfeição proposta, numa versão deturpada da *justiça legal*.

³⁶⁰ HOBBS, Thomas. *Elementa Philosophica de Cive*. Amesterodami: Danielem Elxevirium, 1669, I, III, VI, p. 43.

³⁶¹ Idem. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crook, 1651, C. XV, p. 75.

³⁶² Ibid, C. XIII, p. 61-62.

³⁶³ Apesar de ser muito difundida a idéia de que Hobbes propugna um Estado mínimo – embora seja possível chegar a tal conclusão a partir do principal fundamento que ele apresenta para o poder político, o qual consiste sobretudo na segurança –, é possível verificar que no capítulo XXX do Leviatã ele propõe a criação de leis voltadas para a caridade pública e para a prevenção do ócio:

“And whereas many men, by accident unavoidable, become unable to maintain themselves by their labour; they ought not to be left to the Charity of private persons; but to be provided for (as farforth as the necessities of Nature require,) [sic] by the Lawes of the Common-wealth. For as it is Uncharitableness in any man, to neglect the impotent; so it is in the Sovereign of a Common-wealth, to expose them to the hazard of such uncertain Charity.

But for such as have strong bodies, the case is otherwise: they are to be forced to work; and to avoyd the excuse of not finding employment, there ought to be such Lawes, as may encourage all manner of Arts; as Navigation, Agriculture, Fishing, and all manner of Manufacture that requires labour. The multitude of the poor, and yet strong people still encreasing, they are not to be transplanted into Countries not sufficiently inhabited: there neverthesse, they are not to exterminate those they find there; but constrain them to inhabit closer together, and no range a great deal of ground, to snatch what they find; but to court each little Plot with art and labour, to five them their sustenance in due season. And when all the world is overchargd with Inhabitants, then the last remedy of all is Warre; which provideth for every man, by Victory, or Death. Cf. HOBBS, Thomas. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crook, 1651, p. 181.

2.4.2 Hobbes e o direito imediato: *estado de natureza* e o paradoxo do *homo sacer*

Complementarmente à questão da justiça, convém enfrentar também a questão do direito em Hobbes, o que supõe, a seu turno, uma disquisição sobre uma questão prévia: o estado de natureza.

A discussão sobre os estados da natureza do homem não era exatamente algo novo na tradição teológica do cristianismo. No tratamento desta questão, contudo, era observável a existência duas espécies de dicotomias. Uma delas envolvia o *status naturae integrae* – o estado de natureza íntegra, anterior ao pecado original – e o *status naturae lapsae* – estado de natureza decaída, após aquele. A outra referia-se ao *status viae* – estado de peregrinação – e o *status patriae* – o estado de chegada à pátria, i. e., à “Terra Prometida” definitiva, o Céu. Porém, antes da era moderna, jamais se havia considerado a natureza como um estado em si, de modo que pudesse haver um estado de natureza pura, *status purae naturae*. A criação desta é atribuída por um filósofo suíço a Suárez³⁶⁴.

Este, ao tentar responder à indagação, no seu tratado *De Gratia*, sobre a possibilidade de o homem ser criado em *estado de pura natureza*, em ordem a um fim sobrenatural, inicia com a observação de que o nome *status*, como referente a uma situação estável, aplica-se sobretudo àquilo que é definitivo, ou seja, o de *beatitudo*, que não será ali tratado.³⁶⁵ Ele passa, então, a discutir a questão acerca desse outro estado de natureza, o *status purae naturae*, que teria sido introduzido na discussão pelo cardeal Caetano, e outros teólogos modernos, o qual ele supõe nunca haver existido *de facto*, de acordo com a doutrina Católica, mas que, ainda assim, põe-se a discutir a título de hipótese. Trata-se de um estado em que a natureza humana está revestida de todas as suas perfeições, porém sem qualquer pecado e sem qualquer graça; sem pena e sem dons sobrenaturais.³⁶⁶ Santo Tomás havia negado que tal

³⁶⁴Cf. DE MURALT, André. *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid: Istmo, 2002, p. 120 (n. 91.) *et passim*. Obviamente, a discussão sobre a situação natural do homem que dizia respeito aos nativos da América. Para Francisco de Vitória, por exemplo, não é que alguns destes homens se encontrassem num estado incivil, apesar de praticarem violações habituais à Lei Natural não referentes diretamente à virtude da justiça, motivo que este dominicano não reputava suficiente, ao contrário de Grócio, como se viu mais acima, para que tais homens fossem privados de seu *dominium*, isto é, de seu Poder Civil.

O grande interesse que essa divergência suscita diz respeito, principalmente, e paradoxalmente, ao seguinte aspecto: Vitória, o católico, baseia seu argumento sobre a possibilidade de intervir no governo de um país estrangeiro (no *Dominium iurisdictionis*), apenas no caso da violação dos direitos de terceiros, notadamente, o direito à vida, enquanto Grócio, o protestante, julga-o possível desde um ponto de vista de outros tipos de violação à Lei Natural, como o canibalismo e práticas sexuais desviantes.

³⁶⁵ SUÁREZ, Francisco. *De gratia*. In _____. *Opera Omnia*, Tomus VII. Editio Nova a Carolo Berton. Parisiis: Ludovico Vivès, 1857. Prolegomenum IV, I, 1-2, p. 179.

³⁶⁶ Ibid., Prolegomenum IV, I, 3, p.179-180.

estado pudesse ter existido no tempo, separadamente da graça ou da culpa.³⁶⁷ Porém Suárez, influenciado neste ponto, segundo de Muralt, pela doutrina da *distinctio formalis ex natura rei* escotista, segundo a qual tudo aquilo que é formalmente distinto pode existir separadamente³⁶⁸, que é a **doutrina da matéria em ato** e, portanto, do *esse possibile*, acaba admitindo que Deus poderia haver criado o homem naturalmente neste estado, como hipótese de *Potentia Absoluta Dei*³⁶⁹, contrariando boa parte da tradição anterior (inclusive S. Tomás)³⁷⁰, ao postular a beatitude eterna como um fim *simpliciter* e absolutamente sobrenatural ao homem e, portanto, sobreposto à sua natureza, concebendo esta como separável daquele³⁷¹.

Um interessante paralelo pode ser traçado a respeito disso, em relação a Ockham: assim como o teólogo inglês havia concebido, de *Potentia Absoluta Dei*, a possibilidade de que Deus ordenasse ao homem que este O odiasse, também Suárez concebe a possibilidade de que Deus não criasse o homem ordenado à beatitude eterna, admitindo *uma duplicidade de fins últimos* para o homem.³⁷²

Este tipo de construção teórica, que supõe estabilizável um tipo de realidade que só se encontra na realidade de maneira transitória – *in instante natura*, no caso do problema teológico que envolve a natureza humana relativamente à graça e à culpa – subjaz também aos construtos hipotéticos relacionados a uma situação de solidão do homem, que só se encontra

³⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Scriptum super sentiis*, lib. 2 d. 29, Textum Parmae 1856 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 1 a. 2 ad 1. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/snp2023.html>, acesso em 14 de ago. de 2018: “Ad primum, quod sicut secundum Augustinum distinctio primorum dierum attenditur secundum ordinem naturae, et non secundum successionem temporis; ita etiam secundum ordinem naturae status in naturalibus puris ad statum ejus in gratia comparatur; et non secundum ordinem temporis [...]” “À primeira [objeção, respondendo dizendo que] assim como conforme a distinção de Agostinho os primeiros dias compreende-se segundo a ordem da natureza, e não segundo a sucessão no tempo, também segundo a ordem da natureza o estado puramente natural ao estado de graça se compara.” *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 28 a. 2 ad 4: “Ad quartum dicendum, quod supposita illa opinione, quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam habuerit (quamvis hoc a quibusdam non concedatur), dicendum est, quod nihil prohibet aliqua contraria esse mediata respectu alicuius subiecti simpliciter accepti, quae sunt immediata quantum ad tempus determinatum; [...]. Similiter et homini respectu status naturae conditae gratia et culpa comparantur ut contraria mediata.” “À quarta [objeção] dizendo que, suposta tal opinião, que Adão em algum momento não tivesse nem graça, nem culpa (embora alguns não concedam esta hipótese), deve-se dizer que nada proíbe que dois contrários sejam mediados no que diz respeito a algum sujeito tomado simplesmente, que são imediatas em relação ao tempo; [...]. Da mesma maneira, no que toca ao homem no estado de natureza criada, a graça e a culpa estão uma para a outra como contrários mediados.”

³⁶⁸ DE MURALT, André. *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid: Istmo, 2002, p. 117.

³⁶⁹ SUÁREZ, Francisco. *De gratia*. In _____. *Opera Omnia*, Tomus VII. Editio Nova a Carolo Berton. Parisiis: Ludovico Vivès, 1857. Prolegomenum IV, I, 5, p. 180.

³⁷⁰ Ibid., Prolegomenum IV, I, 6, p. 180-181.

³⁷¹ Ibid., Prolegomenum IV, I, 9, p. 181-182.

³⁷² Esta, obviamente, não é a doutrina tomista, que reconhece apenas um fim sobrenatural ao homem, que pode ser alcançado de uma forma precária nesta terra (contemplação de Deus) e de outra, definitiva, no céu (visão Beatífica), e sobre o qual o homem, nesta vida, bem pode se enganar, supondo-o cumprido já nesta terra, na posse de riquezas, ou na consecução de algum outro bem. Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.. *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 22, ab a. 1 ad a. 10, a. 7. Textum Leonino 1976 edito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

in instante tempore na realidade como de maneira excepcional, visto que nenhum homem brota da terra, como supõe o poema de Lucrécio. É deste mesmo modo que Suárez concebe a possibilidade de uma democracia como “mera instituição ou emanação natural, quando da mera negação de uma instituição nova ou positiva; e isso porque a própria razão natural determina que a soberania política se segue naturalmente à comunidade humana perfeita”.³⁷³ Nada obstante, Suárez reconhece, logo a seguir, que o poder régio, como consequência do desenvolvimento de uma grande família numa comunidade perfeita, pode surgir simultaneamente a esta, contradizendo-se.³⁷⁴ Deste modo, sua própria teoria metafísica apriorística é refutada por uma consideração fenomenológica sobre o surgimento da comunidade perfeita e do poder civil.

Porém, fato é que as considerações de Suárez, reputando possível, como hipótese *de Potentia Absoluta Dei*, a existência de um *estado de pura natureza* e de um *fim puramente humano* para o homem, constitui uma abertura para a imanentização do *eschaton*, pois, se até o granadino, o *status patriae* era considerado como o *status* do homem por antonomásia (palavra empregada pelo próprio granadino), por ser definitivo, posteriormente a ele, será o *status naturae merae*, concebido por Hobbes, e continuado por toda a tradição do jusnaturalismo moderno, que ocupará essa posição. O surgimento de tal categoria, tal como empregado desde então, pode ser compreendido a partir da fusão de ambas as hipóteses suarezianas, a de um *estado de pura natureza* e a de uma situação pre-política do homem, numa só formulação,³⁷⁵ conquanto seja mais provável que a separação entre o fim último do homem e seus objetivos nesta Terra já esteja dado como tal segundo a doutrina do Protestantismo, especialmente o calvinista, cuja influência sobre Hobbes é notória, com seu fatalismo e sua teoria da justiça imputativa, segundo a qual deixa de fazer sentido encarar o *status naturae* como um *status viae* rumo à pátria celestial.

Além disso, conforme exposto por S. Tomás de Aquino, na Suma Teológica, o terceiro preceito da Lei Natural ordena o homem, devido à “inclinação ao bem segundo a razão, que lhe é própria [...] que conheça a verdade a respeito de Deus e para que viva em sociedade”. Deste modo, não surpreende que, à separabilidade da natureza humana em um estado alheio à primeira dessas ordenações, referente a Deus, siga-se, em Hobbes, uma separabilidade a respeito da segunda, sendo o homem imaginado como se pudesse estar separado da sociedade.

³⁷³ SUÁREZ, Francisco. *Defesa da Fé Católica* (edição compilada). Tradução de Luis Astroga e Tiago Gadotti. Porto Alegre: Concreta, 2015, p. 75.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 83.

³⁷⁵ Aqui não se está a afirmar, evidentemente, que foi por ter lido Suárez que Hobbes pensou o problema dessa maneira, algo que, efetivamente, sequer está no escopo deste trabalho.

Imune às considerações de ordem fenomenológica que haviam levado Suárez a atinar com uma continuidade entre a comunidade humana natural da família e a comunidade perfeita, impedindo que ele fosse, assim, longe demais no seu apriorismo, Hobbes não se deterá por aí. Ao romper esse liame e conceber o *status naturae merae* como uma situação absoluta em que os homens ainda não constituíram um governo civil e em que estão constantemente em guerra uns contra os outros, o pensador inglês, além de constituir o *Estado* contra a *família*, inaugurou uma nova era apriorística no pensamento político, denominada por Strauss de *doutrinarismo*, que substitui a flexibilidade razoável da filosofia política por uma rigidez fanática³⁷⁶. Deste modo, tal teoria parece, conforme sugerido pelas reflexões de Voegelin, apenas o verso de uma moeda de duas faces – sendo a outra gravada com as teorias republicanas radicais dos puritanos –, cunhada em Genebra.

Deste modo, se, como mencionado acima, esse estado de natureza não pode ser transformado pelo influxo da graça, torna-se óbvio que ele corresponderá ao *status naturae lapsa*, o estado de natureza decaída e, mais ainda, segundo o Calvinismo, um estado de *depravação total*, que apenas será corrigido no momento da nova criação.³⁷⁷ Neste sentido, não parece ser um absurdo afirmar que a antropologia hobbesiana, assim como sua física mecanicista, pode também ser descrita como uma versão secularizada especular de uma doutrina religiosa calvinista. Aqui, torna-se difícil saber o que vem antes: afinal, é plausível que a admissão de um estado de queda em que o homem esteja tão corrompido, inclusive em sua inteligência, engendre, por isso mesmo, a crença na impossibilidade de se alcançar uma idéia do que seria um estado de natureza íntegra, mas não custa nada lembrar que a negação da inteligência humana propriamente dita, promovida pelo nominalismo, foi um influente precedente doutrinal para o surgimento do Protestantismo.

Por isso, a partir do momento em que não se considera mais a existência de um estado de perfeição rumo ao qual a humanidade deva se encaminhar nesta vida, resta apenas o estado de natureza decaída como estado *definitivo*. Como se viu acima, é justamente a concepção do *status naturae integrae* como um *status viae*, rumo à perfeição, o pressuposto segundo o qual S. Tomás de Aquino concebe a política como inerentemente natural ao homem, e não como mero fruto do pecado original, permitindo, assim, o reconhecimento dela como atividade

³⁷⁶ STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Tradução de Bruno Costa Santos São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 232-233.

³⁷⁷ Tal doutrina era comum tanto a Lutero como a Calvino.

intrinsecamente boa³⁷⁸, o que lhe possibilita estabelecer uma distinção entre governos despóticos, que buscam a dominação do outro, e governos legítimos, em que a prelação visa à regência, isto é, à perfeição dos governados.

Mas não é por ser *permanente* que o estado de depravação total concebido por Hobbes deixa de constituir um incômodo. Na verdade, ele é insuportável, e continua a exigir uma saída. Da dicotomia apresentada pela soteriologia entre um *exitus* (palavra que pode significar saída, ou sucesso, mas também *fuga*) e um *redditus*, resta apenas o primeiro. O homem hobbesiano está constantemente em *fuga* do perigo, mas essa fuga nada tem a ver com a existência de um *reduto* sob o qual possa se abrigar, tornado tão remoto a ponto de se tornar irrelevante para a vida terrena. Mas se reduto não há, se não há um fim em vista do qual a conduta humana possa se conformar, restará apenas uma opção, a da entronização da *fuga*, do *êxito*, como móvel para a ação humana. Talvez a imagem de uma vida bem-vivida para o Thomas de Malmesbury seja justamente aquela que se evadiu antes do conflito, e sobreviveu e que se vangloria de sua própria covardia, como sua biografia supõe.³⁷⁹ Ou mesmo aquela que se evadiu por mais tempo dos problemas desta vida em distrações e, desta maneira, conseguiu ser mais longeva³⁸⁰.

Assim sendo, segundo o construto mental hobbesiano, o homem é desligado da sua finalidade última e da mediação da sociedade como um todo para o atingimento desse fim. “Na doutrina política de Hobbes”, escreve Strauss, “o poder torna-se pela primeira vez *eo nomine* um tema central. [...] ‘Poder’ é um termo ambíguo. Ele é *potentia* por um lado, e *potestas* [...], por outro.”³⁸¹ O interesse predominante pelo “poder” é tão somente o outro lado da relativa indiferença para com o *actus*”, arremata.³⁸² Deste modo, não surpreende que a visão do autor acabe por se contaminar no que diz respeito às relações familiares. Deste modo, Hobbes remove o *ato gerador (sola generatione)* como fundamento para o direito (*dominium*) do pai sobre o filho.³⁸³ Antes, prefere conceder à mãe tal *dominium*. Mas qual será o motivo para isso? Ternura natural? Instinto ou amor materno? Capacidade de alimentar

³⁷⁸ Esse fato parece haver sido observado por TORRES, João Camillo de Oliveira. *Interpretação da Realidade Brasileira*. Brasília: Edições Câmara, 2017, p. 51-52. Ele, porém, não parece estabelecer uma distinção suficientemente detalhada entre *poder* e *autoridade*.

³⁷⁹ Cf. GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008., p. 208. STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014 (Coleção Pensamento Moderno), p. 239.

³⁸⁰ Caso em que o próprio Hobbes, que, após fugir da Guerra Civil em seu país, viveu até os 90 anos, seria um exemplo de vida boa.

³⁸¹ STRAUSS, Leo. *Op. cit.*, p. 235.

³⁸² *Ibid.*, p. 236.

³⁸³ HOBBS, Thomas. *Elementa Philosophica de Cive*. Amesterodami: Danielem Elxevirium, 1669, II, IX, I, p. 147.

o recém-nascido? Nenhuma destas. A argumentação de Hobbes sobre este assunto, longe de estar repleta da candura que as relações entre pais (principalmente, mães) e filhos costumam sugerir, parte de uma analogia com o estado de natureza, em que o vencedor de uma guerra tem *dominium* sobre o vencido por direito da natureza, para chegar à conclusão de que é a mãe quem tem o *dominium* sobre o filho, justamente por ser quem primeiro o teve sob seu poder (*postestas*)³⁸⁴, algo que soaria à maioria da audiência contemporânea como, no mínimo, inusitado.

Deste modo, não surpreende que comparando-se a doutrina do Thomas de Malmesbury à do de Aquino, chegue-se à conclusão de que apenas a primeira razão de preceitos da Lei Natural, que o homem tem em comum com todas as substâncias, segundo a qual “cada substância deseja a conservação do seu ser segundo a sua natureza”³⁸⁵, foi preservada. Mas mesmo isto é apenas parcialmente verdade. Afinal, para Hobbes, a preservação de sua própria natureza, no caso do homem, significa a preservação de sua própria vida, encarada sob um aspecto puramente corporal³⁸⁶. Não que Hobbes prescindia da Lei Natural³⁸⁷, a grande diferença de sua obra, conforme observou Tuck,³⁸⁸ e também Strauss³⁸⁹ foi a anteposição do Direito à Lei.

De fato, Hobbes considera o “estado natural dos homens antes que entrassem juntos em sociedade”³⁹⁰ como determinado sobretudo pelos instintos de sobrevivência e pelo medo, que, explica ele, não se trata do atterramento, mas da mútua desconfiança, da suspeita dos homens entre si³⁹¹, situação em que podem se valer de qualquer coisa para “defender” a própria vida, inclusive dos corpos dos outros³⁹². Aqui, portanto, assim como na metafísica, observa-se uma completa inversão de tudo o que preconizara a política aristotélica, para a qual a *pólis* nascia da *necessidade*, mas subsistia para uma vida *boa*, cujo princípio era a

³⁸⁴ HOBBS, Thomas. *Elementa Philosophica de Cive*. Amesterodami: Danielem Elzevirium, 1669, II, IX, II, p. 148.

³⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 71-114)*. Textum Leoninum Romae 1892 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 94, a. 2, co. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth2094.html>. Acesso em 12 de jan. de 2018.

³⁸⁶ HOBBS, Thomas. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crook, 1651, XIV, p. 64.

³⁸⁷ Cf. acima, Capítulo I.

³⁸⁸ Esse fato foi observado por TUCK, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 130-131.

³⁸⁹ STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014 (Coleção Pensamento Moderno), p. 222.

³⁹⁰ HOBBS, Thomas. *Elementa Philosophica de Cive*. Amesterodami: Danielem Elzevirium, 1669, I, I, XII, p. 15: “status hominum naturalis antequam in societate coiretur”.

³⁹¹ *Ibid*, p. 8.

³⁹² *Idem*. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crook, 1651, I, XIV, p. 64.

amizade. A formulação hobbesiana, portanto, consiste não apenas na redução da Lei Natural ao seu primeiro princípio, de preservação de si próprio, segundo a qual os homens, por medo das ameaças das forças da natureza, se reuniriam para melhor preservarem suas vidas. No caso de Hobbes, a natureza é apenas benéfica, sendo a competição, a desconfiança e a vanglória de outros homens as únicas causas da guerra. Essa conclusão se coaduna, inclusive, com seu difuso panteísmo, segundo o qual o homem não se difere muito das demais criaturas da natureza e, menos ainda, entre si. Neste sentido, seu igualitarismo está em plena consonância com seu panteísmo, seu materialismo (ou corpuscularismo), que desconsidera a especificidade própria das espécies de criaturas, reduzindo-as a conjuntos de corpúsculos formados por acidente.

2.4.3 Hobbes e o sujeito dos direitos do homem

Com efeito, conforme afirmou Nisbet: a partir de Hobbes, “o valor da igualdade se tornou, juntamente com a liberdade, uma ingente preocupação do clero político”³⁹³. De fato, é possível notar que o atributo cuja ausência no homem do *estado de mera natureza* do Thomas de Malmesbury mais se destaca é, justamente, a mais elementar *moderação* das paixões, aquela *sophrosyne* que, para Platão, era a virtude que caracterizava os homens das classes mais baixas. Porém, é importante observar que o homem do *estado de mera natureza* de Hobbes não tem os seus direitos determinados diretamente pelas paixões desordenadas, no sentido de que o mero desejo dos objetos fosse suficiente para constituí-los, como parece ser o caso de John Selden, que, por outro lado, buscava restringi-los por um apelo à lei divina e à punição *post mortem*, algo que Hobbes não faz.³⁹⁴ Antes, a constituição de tais direitos move-se apenas por aquela paixão que este autor considera a mais forte, o medo da morte violenta.

Era esse mesmo medo da morte violenta – embora misturado àquele suscitado pela atuação das forças da natureza, e que, para Hobbes, era o princípio da sabedoria³⁹⁵ – que levava os habitantes do império Asteca, por exemplo, a *se utilizarem dos corpos uns dos outros*, sacrificando-os às divindades que as representavam³⁹⁶, a fim de aplacá-las na sua ira, fato que comprova, ademais, que a existência de um poder superior a ser temido não

³⁹³ NISBET, Robert. *Twilight of Authority*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000, p. 189.

³⁹⁴ Cf. TUCK, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 125.

³⁹⁵ Cf. acima, n. 323.

³⁹⁶ RATZINGER, Joseph. *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. Tradução do alemão de Sivar Hoepfener Ferreira. 3. reimp. São Paulo: Ramon Llull, 2015, p. 72.

necessariamente é causa de paz entre os homens. Estes índios, assassinos e canibais, eram referidos pelo próprio autor como exemplares do seu homem no ‘estado de mera natureza’³⁹⁷.

Diante disso, é possível afirmar que o influxo que certas concepções teológicas e metafísicas exerceram sobre as discussões políticas à época, bem como as transformações que elas próprias ocasionaram no panorama político da Europa, influíram decisivamente nas correntes de pensamento que deram origem aos *direitos do homem*. No entanto, convém não olvidar o fato de que tais doutrinas encontraram terreno propício em todo um novo contexto histórico, relacionado à descoberta do Novo Mundo, que, com tudo aquilo que apresentava de inusitado, também começava a povoar o imaginário europeu.

Essa modificação do imaginário europeu, em vários dos seus elementos essenciais, que inclusive estariam posteriormente presentes, embora sob um enfoque ligeiramente diferente, na obra de Hobbes, já haviam sido caracterizados nos escritos de um contemporâneo de Suárez. O céptico Michel de Montaigne é o autor que parece haver primeiro expresso, em diversas dimensões o espírito da época, e prenunciado, de diversas formas, aquilo que haveria de emergir, em toda a sua força, na Revolução Francesa.

Um desses elementos consiste na descrição dos índios das Américas em termos laudatórios – quase idolátricos, a ponto de comparar a totalidade de seus Ensaios à sua condição natural. De fato, seu ensaio acerca dos canibais do Brasil (*Des Canibales*) está marcado por uma analogia com as narrativas de autores romanos como Virgílio e Ovídio acerca da Idade de Ouro, e com a celebração daquele modo de vida dos habitantes da Américas, em que os homens “permanecem no feliz estado de desejarem somente tanto quanto suas necessidades naturais requerem” e em que obedecem às Leis Naturais. É claro que algumas diferenças nada desprezíveis com a Idade de Ouro relatada pelos poetas romanos podem ser ali percebidas. Tão pouco desprezíveis que, na verdade, fazem todo o escrito do céptico francês parecer uma grande piada: na narrativa romana, os habitantes daquela era mítica eram todos vegetarianos, e na de Montaigne são canibais; eles praticavam seu canibalismo após vencerem seus inimigos na guerra, outra atividade desconhecida pelos homens naquela época, segundo a narrativa dos poetas latinos.³⁹⁸

Na verdade, o fato que parece ser mais destacado pelo discípulo francês de Sexto Empírico consiste em os canibais sequer possuírem um nome para designar uma autoridade política, junto à insistência na ausência de uma soberania – expressão em voga desde a

³⁹⁷ HOBBS, Thomas. *Elementa Philosophica de Cive*. Amsterodami: Danielem Elxevirium, 1669, I, I, XIII, p. 15.

³⁹⁸ EDELSTEIN, Dan. *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature & the French Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, p. 52

publicação, em 1576, de *Les Six Livres de la République*, por Bodin – entre os índios, que tinham um comandante designado entre eles somente para expedições militares. Deste modo, “em Montaigne, podemos detectar a inclinação anti-política que viria a informar o republicanismo natural”, comenta Dan Edelstein, acerca da influência do autor dos *Essais* sobre a Revolução Francesa.³⁹⁹

Com efeito, esse pendor anti-político, anti-comunitário, do republicanismo naturalista francês, parece especialmente consonante ao atomismo social posteriormente avançado por Hobbes, e contrário à definição contemporânea dada por Bodin de República como uma união de famílias⁴⁰⁰, noutra de seus *Essais*, escritos em uma época ainda turbulenta para a França, o Sobre a Vaidade. Acerca disto, comenta Manent:

[...] a ambivalência da recomendação de Montaigne [...] naturalmente causa perplexidade: por um lado “limitar as pertenças de nossa vida”, “desligar-se, por todos os lados”; por outro, fazer amizades. “E o nosso livre-abítrio não dispõe de um melhor produto que sua própria afeição e amizade.” Romper todos os elos de “vinculação voluntária” da família e do Estado, para forjar o elo da amizade, um elo de “liberdade voluntária” é a abordagem seguida e encorajada por Montaigne. [...]. Por outro lado, a amizade como produto de uma “liberdade voluntária” implica uma associação que separa e isola a si própria da sociedade mais amplamente considerada, e na qual os dois membros têm um ao outro na confiança de conspiradores perfeitos.⁴⁰¹

A aversão de ambos os autores aos laços que uniam a sociedade em que viviam, e seu desejo de remodelá-la sobre outras bases, completamente voluntárias, parecem nítidos. A solução proposta por Montaigne – a da amizade intelectual própria da *République des Lettres* – é, porém, bem distinta daquela aventada por Hobbes: o surgimento do Leviatã, contra o qual, em tese, aquela se insurgirá, na França. Ambas são, à sua maneira, um prenúncio da proposta de Rousseau.

Como reparou Strauss, “Hobbes erigiu toda sua doutrina moral e política com base em observações atinentes ao caso extremo”, o do homem que num estado de guerra civil, fora da sociedade.⁴⁰² Aristóteles havia dito que “o homem que vive fora da comunidade política, ou é uma besta ou é um deus.” O direito subjetivo dos espirituais franciscanos, o dos homens que se separaram do resto da sociedade e decidiram viver em pobreza e que, portanto, estão

³⁹⁹ EDELSTEIN, Dan. *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature & the French Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, p. 53.

⁴⁰⁰ BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Lyon : Gabriel Cartier, 1599, p. 14 (I, II) : « souveraineté, qui est le vray fondement, & le pivot, sur lequel tourne l'estat d'une cité, & de laquelle dependent tous les magistrats, loix, & ordonnances, & qui est la seule union, & liaison des familles, corps, & colleges, & de tous particuliers en un corps parfait de republique ».

⁴⁰¹ MANENT, Pierre. *Metamorphoses of the City: on the Western Dynamic*. Translated by Marc LePain. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2013, p. 147.

⁴⁰² STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014 (Coleção Pensamento Moderno), p. 237.

dotados da *recta ratio*, ao contrário do restante da sociedade, é construído com base no segundo destes casos; o direito subjetivo de Hobbes, corresponde ao primeiro.

Ambas as figuras, a do Espiritual Franciscano e aquela que Hobbes imaginou como sendo o habitante do *estado de mera natureza*, podem ser compreendidas com referência ao à paradoxal categoria do *homo sacer*, conceituada por Benveniste, no seu *Vocabulaire des Intitutions Indo-Europeénes*:

Lemos uma definição instrutiva e explícita em Festo: *homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium ; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*. Aquele que é chamado sacer carrega uma verdadeira mancha que o põe fora da sociedade dos homens. Se alguém o mata, nem por isso torna-se homicida.⁴⁰³

Os homens sobre os quais paira um interdito imposto por uma *lex sacra*, estão protegidos por uma lei cujo cumprimento cabe ao próprio Deus. O vocábulo *sanctus*, por sua vez, designa algo que defende por uma *sanctio*, algo tangível. Nestes sentido, a *lex sancta* é uma lei que sanciona, que impõe uma pena executada por homens, para defender algo ou alguém e *murum sanctum*, uma construção que interdita um local sagrado. Entre *sanctus* e *sacer*, indica Benveniste, há uma relação entre algo que comporta gradações, próprio da comunidade humana, e um absoluto, que não as admite.

A palavra *sacer*, conforme explica Benveniste, designa, além de um absoluto, um extremo, uma coisa que habita na região do paradoxal: “consagrada aos deuses e maculada por uma nódoa irremovível, augusta e maldita, digna de veneração e suscitando horror. Esse duplo valor é próprio a *sacer* [...]”⁴⁰⁴ Neste sentido, os religiosos franciscanos, homens consagrados a Deus, estavam proibidos, especificamente por sua regra, de ter coisas como próprias, bem como, por uma regra geral concernente a todos os religiosos, de matar outros homens, mesmo em legítima defesa⁴⁰⁵. O homem do *estado de mera natureza* de Hobbes,

⁴⁰³ BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européenes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969. v. 2 : pouvoir, droit, religion, p. 189 : « Nous lisons une définition instructive et explicite chez Festus : *homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium ; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*. Celui qui est dit sacer porte une véritable souillure qui le met hors de la société des hommes. Si l’on tue, on n’est pas pour cela homicide ».

⁴⁰⁴ BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européenes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969. v. 2 : pouvoir, droit, religion, p. 188: « [...] consacrée aux dieux et chargée d’une souillure ineffaçable, auguste et maudit, digne de vénération et suscitant l’horreur. Ce double valeur est propre à sacer ; [...] »

⁴⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ila-IIae* (q. 57-122). Textum Leoninum Romae 1897 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 64 a. 7 ad 3. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth3061.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018: "Ad tertium dicendum quod irregularitas consequitur actum homicidii etiam si sit absque peccato, ut patet in iudice qui iuste aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat occidere, sed seipsum defendere." "À terceira objeção deve-se dizer que a irregularidade se segue de um ato de homicídio ainda que sem pecado, como se depreende do caso

portanto, é uma espécie de figura invertida do Espiritual Franciscano. Ao passo que este acredita já estar redimido, para ele não se põe a questão de um *status viae*, porque ele acredita ser um integrante da *ordem dos tempos do fim*, prevista na profecia joaquimita, e que a redenção ocorrerá dentro da história; para o homem hobbesiano, por outro lado, como já se viu, não se impõe a questão de um *status viae*, porque o estado de natureza caída (*status naturae lapsae*) não pode ser realmente redimido, nesta vida; pode, talvez, ser remediado pela atuação do Estado. Ela não é, portanto, via para lugar algum, e a salvação ocorrerá apenas no além, pela imputação instantânea de uma justiça totalmente estranha à natureza humana. No primeiro caso, a *mediação* não é necessária; no segundo, ela não é possível.

Com Ockham, vê-se que a constituição dos direitos subjetivos dos Franciscanos ditos “Espirituais” – o *usum tantum* (mero uso) que, na verdade, é um *ius poli* (direito do céu) –, está baseada na suposição de que estes, justamente por serem consagrados com votos de pobreza, possuem direito ao uso de todas as coisas. Obviamente, isso se baseia na presunção da posse de uma virtude – isto é, de um *habitus* da *recta ratio* superior ao do comum dos mortais – pela simples adesão a um grupo; atributo que se pode, na prática, verdadeiramente, não possuir. Ela está ilustrada pela conduta do Frei Junípero⁴⁰⁶, relatada mais acima, e que pode soar um tanto desdenhosa acerca dos bens dos outros, segundo as leis que regem a sociedade, em nome de um conhecimento moral individual superior.

Deste modo, no caso de Ockham e dos Espirituais Franciscanos, é possível afirmar que o modelo do direito é o *ius utendi* do estado perpétuo de carência, de necessidade auto-imposta dos frades, isto é, da própria ficta *modicidade* das suas possessões. Mas talvez o itinerário que levou do *direito subjetivo* dos Espirituais Franciscanos até o homem no estado de mera natureza de Hobbes já estivesse determinado desde o princípio pelo seu próprio desdém presunçoso a respeito da comunidade política e das instituições humanas. Os Espirituais Franciscanos parecem pretender viver o *amor ao próximo* de uma maneira extrema; antes que *radical*, ela é *desenraizada*, deita suas raízes somente na *subjetividade* da pessoa moral atuante dotada da *recta ratio*.

A importância dessa semântica do *sacer* e do *sanctum* reside justamente em outro fator referido por Benveniste: o deslizamento de sentido da palavra *sacer* passou a torná-la sinônima de *sanctus*. Tal fenômeno é ilustrativo da questão dos direitos, no seguinte sentido: uma vez confundida a esfera externa e comunicativa (*sanctio*) com a esfera interna e absoluta

do juiz que condena justamente alguém à morte, e, por isto, o clérigo, mesmo que ao se defender, mate alguém, está fora da regra, ainda que não pretenda assassinar, mas defender a si próprio.” (tradução livre)

⁴⁰⁶ Cf., acima, n. 119.

(própria do *sacer*), torna-se impossível conter a auto-imposição daqueles que se consideram *sacros* sobre o resto da comunidade, visto que a *sanctio* própria da lei, a partir do momento em que passa a ser encarada sobretudo desde o ponto de vista interno a quem se arroga um sujeito de direitos superiores vindos do céu (*iura poli*), acaba por se transformar em instrumento para subjugar o restante da comunidade.

Não surpreende, portanto, que ao longo dos três séculos que separam Ockham de Hobbes, o individualismo nominalista haja contribuído para uma paulatina dissolução das comunidades humanas, entrementes marcada pela ascensão do Protestantismo, de modo que, na falta da mediação entre o *amor de si* e o *amor ao próximo* por uma participação em algo comum, numa *comunhão*, a conciliação entre estes dois tenha se tornado problemática para as doutrinas morais elaboradas no Ocidente. Esta tensão entre ambos os pólos, já nítida no caso de Grócio, deu seu passo definitivo na doutrina hobbesiana, rumo a uma concepção de ordem moral totalmente baseada no *amor próprio*, tornando patente o estágio final de um processo de perda de todo um substrato *comum*. Mas não terá sido o *amor* dos franciscanos espirituais, fechado à *comunicação* racional característica do ser humano, apesar de dirigido ao próximo, já desde o princípio um *amor próprio*?

A partir do Thomas de Malmesbury, pode-se afirmar que a concepção de direito, que até a obra de Grócio era conceituado – ainda que, na prática, talvez não compreendido – em termos de uma qualidade moral relacionada com a justiça⁴⁰⁷, ou seja, como um poder de acordo com uma Lei Natural comum (se é que não é possível afirmar que decorrente dela), o *direito*, para Hobbes, será aquilo contra o que a Lei, enquanto parâmetro mediador do comportamento moral – justo –, será concebida, como modo de confrontar a partir da própria ausência de moderação do medo da morte violenta.

Como escreveu Koselleck:

No século XVI, a ordem tradicional estava em plena decadência. E, em conseqüência da perda da unidade da Igreja, a ordem social como um todo saiu dos eixos. Antigos laços e alianças foram desfeitos. Alta traição e luta pelo bem comum tornaram-se conceitos intercambiáveis [...]. A anarquia generalizada levou a duelos, violências e assassinatos, e a pluralização da *Ecclesia Sancta* foi um fermento para a depravação de tudo o que antes era coeso: famílias, estamentos países e povos. [...]. Como era possível restabelecer a paz? Na maior parte do continente, o Estado absolutista encontrou a resposta e constituiu-se a partir do que, de fato, era: uma resposta específica à guerra civil religiosa.⁴⁰⁸

Deste modo, acrescenta Schmitt:

⁴⁰⁷ GROTIUS, HUGO. *De jure belli ac pacis libri tres*. Amstelaedami: Ioannem Blaeu, 1650, I, I, IV, p. 2: “qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum vel agendum”.

⁴⁰⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão por Luciana Villas-Bôas Castelo-Branco. 3. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 21.

No novo direito das gentes europeu, a guerra entre Estados surgiu em oposição à guerra religiosa e à guerra civil, neutralizando e superando as oposições entre os partidos. A guerra torna-se agora uma “guerra em forma”, “*une guerre em forme*”, pois se torna uma guerra entre Estados europeus como tais, claramente delimitados no que concerne ao seu território, um confronto entre unidades espaciais representadas como *personae publicae* que formam, no solo comum europeu, a “família” europeia e que, desse modo, estão aptas a ver-se mutuamente como *justi hostes*. Dessa maneira, a guerra pôde se tornar algo como o análogo de um duelo, um terçar armas entre *personae morales*[...].

Em comparação com a brutalidade das guerras religiosas e de partidos, que por natureza são guerras de aniquilação e nas quais os inimigos se discriminam mutuamente como criminosos e piratas, e em comparação com as guerras coloniais, conduzidas contra povos “selvagens”, isso significa uma racionalização e uma humanização com efeitos profundos.⁴⁰⁹

Essa representação dos Estados como *personae morales*, para a fantasia dos homens, remetia à figura dos próprios detentores do poder. “Esses reis e príncipes podem agora ser ‘grandes homens’”, afirmou Schmitt,⁴¹⁰ e “os soberanos europeus permaneceram sendo uma família ligada pelo parentesco e pelo direito de sucessão”.⁴¹¹

À primeira vista, nesse direito das gentes interestatal de soberanos iguais em direito, tudo parece depender do fino fio dos tratados com os quais esses Leviatãs de vinculam a si mesmos, do “*pacta sunt servanda*”, da autovinculação contratual de soberanos que permanecem livres. Isso seria, de fato, um tipo de direitos problemático e altamente precário, uma união de egoístas e anarquistas, cujas autovinculações lembrariam o gracejo acerca das “amarras com que um mágico prende a si mesmo”. Na realidade, porém, mantiveram-se fortes vínculos tradicionais, com considerações de natureza eclesiástica, social e econômica [...].⁴¹²

Conquanto, no trecho logo a seguir, o grande jurista alemão do século XX tenha asseverado que o Estado territorial soberano europeu representa a única formação criadora de ordem naquele período, sua própria narrativa parece se coadunar muito mais com a visão de Bodin, segundo a qual o Estado meramente reforçava uma estabilidade latente nas associações não-políticas⁴¹³. Ele parece ter sido, antes, e apenas durante algum tempo, um mantenedor – cada vez mais precário –, quiçá mesmo um parasita, da ordem a ele pretérita e por ele preterida. Na verdade, ele representa, acima de tudo, a impessoalização, a anonímia de um novo projeto de sociedade⁴¹⁴, cujo modelo encontra paralelo nas Companhias de piratas que

⁴⁰⁹ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014., p. 150-151.

⁴¹⁰ Ibid., p. 153

⁴¹¹ Ibid., p. 155.

⁴¹² Ibid., p. 158.

⁴¹³ NISBET, Robert. *The Quest for Community*. With an introduction by Ross Douthat. Willmington (Delaware): ISI Books, c2010, p. 123. Cf. acima, n. ...

⁴¹⁴ Bertrand de Jouvenel parece entrever uma correlação entre o aumento da dependência das máquinas e a anonimização das sociedades empresárias, e observa a mudança ocorrida entre os tempos de Smith e de Marx: “Adam Smith era um grande inimigo das sociedades por ações. O grande número de subscritores, dizia, tornava inevitável que eles perdessem todo o controle sobre seus fundos, postos nas mãos de gestores que teriam pouco cuidado com seus interesses. É precisamente pela mesma razão que um século mais tarde Marx aplaudirá as sociedades por ações como “abolição da propriedade privada no modo de produção capitalista.

exploravam as Índias, primeiras S.A. do mundo, modelo da subsequente pulverização da ordem jurídica em *direitos subjetivos* que podem ser comparados a “soberanias em pequena escala”⁴¹⁵.

Como escreveu, em outra obra, o próprio Schmitt:

Tampouco a pessoa representativa soberana foi capaz de conter o processo de mecanização da idéia do Estado que se cumpre ao longo do século seguinte. É uma expressão ideal de representação do Barroco, historicamente ligada ao século XVII e inserida no Estado absoluto dos Príncipes. Teve expressão bela e simples em um dos Stuarts, James I, “on a public stage”. Em Hobbes não é pessoa o Estado como totalidade; a pessoa representativa é somente a alma do “homem magno” Estado. O processo de mecanização não se detém por virtude deste personalismo, mas é, ao contrário, aperfeiçoado por ele. O elemento personalista fica enovelado no processo de mecanização e nele fenece.⁴¹⁶

Afinal, o *magnus homo* ou *magnus Leviathan* de Hobbes, diferentemente do de Platão, é uma representação que sintetiza muitos personagens diferentes. Ela simboliza o monstro marinho mencionado no livro de Jó e identificado por São Tomás de Aquino com o Diabo.⁴¹⁷ como tal, pode bem remeter aos piratas, que assaltando os mares, faziam de sua força um *direito*. Pela sua própria mistura entre homem e animal, ela serve para aludir também aos canibais do Novo Mundo, referidos por Hobbes como vivendo em *estado de guerra*. Ela representa, por outro lado, um poder absoluto, que domina tiranicamente os demais. Ela faz referência, portanto, de certo modo, também ao próprio poderio da Inglaterra⁴¹⁸, como primeiro Estado nacional a romper com Roma e como poder marítimo pirático emergente. Ela é, como, na literatura joanina, a besta saída do mar. Ao reunir tantas figuras díspares num só símbolo na figura de um grande Leviatã que é um deus mortal e um *magnus homo*, Hobbes

Smith estimava que a grande empresa por ações não podia, num sistema de livre concorrência, e, sobrepujar a empresa privada; com efeito, não havia vantagem dimensional, uma vez que o equipamento desempenhava um papel insignificante. Como eu disse anteriormente, havia um ótimo pessoal para cada objeto de produção, dependente da decomposição das operações entre trabalhadores humanos: fazer que um número cada vez maior de pessoas realize a mesma tarefa implica ganhos decrescentes: cada operário acrescentado acrescenta menos ao resultado global: o produto marginal tende a decrescer.

Ocorre exatamente o contrário no caso das máquinas: seu rendimento físico cresce com sua dimensão, de sorte que a capacidade dos engenheiros para conceber tais máquinas tornou vantajosa a concentração industrial.” DE JOUVENEL, Bertrand. *La civilisation de puissance*. Paris: Fayard, 1976, p. 34-35.

⁴¹⁵ O termo ‘soberania em pequena escala’ foi empregado por Herbert Hart em seu escrito Bentham on Legal Rights, contido no livro *Oxford Essays*, citado por FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 201, n.5.

⁴¹⁶ SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Traducido por Javier Conde. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2002, p. 33-34.

⁴¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae*. IIIa, q. 8, a. 7, co Textum Leoninum Romae 1903 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth4002.html>. Cf. também HECQUARD, Maxence. *Les fondements philosophiques de la démocratie moderne*. Paris : François-Xavier de Guibert, 2010, p. 272-275.

⁴¹⁸ Schmitt, apoiando-se num conterrâneo seu, Johann Georg Hamann, refere-se ao Leviatã como “peixe gigante e símbolo do ser inglês”. Cf. SCHMITT, Carl. *Op. cit.*, p. 60.

protagonizou, de certo modo, uma tentativa de restabelecer aquela indiferenciação, aquela condição metamórfica entre animais, homens e deuses encontrada em regimes em que o monarca humano – considerado, simultaneamente, um deus-animal – explora tiranicamente o povo (como o Faraó, no Egito), condição, esta, cuja superação, segundo Pierre Manent, está relacionada aos próprios fundamentos da filosofia e no regime político dos gregos, que se já se manifesta, de maneira rudimentar, nos escritos de Homero.⁴¹⁹

Deste modo, o sujeito do Direito Natural concebido por Hobbes como anterior à Lei Natural é uma síntese de vários personagens, todos os quais têm sido chamados, na Literatura, desde os tiranos de Roma, até os piratas e canibais dos séculos XVI e XVII, pelo nome de *hostis humani generis*, passando por aquele a quem se aplica, segundo a doutrina milenar da Igreja por antonomásia, esse título: o Diabo.⁴²⁰ Estes serão, em grande medida, os sujeitos dos direitos do homem combatidos por Burke, por exemplo, mais tarde, ao longo de sua carreira política: os corsários da Companhia das Índias Orientais Inglesas, os revolucionários franceses, inspirados nos canibais desde Montaigne até Jean-Jacques Rousseau, e a tirania sobre os colonos norte-americanos e, principalmente, sobre os católicos irlandeses.

⁴¹⁹ MANENT, Pierre. *Metamorphoses of the City: on the Western Dynamic*. Translated by Marc LePain. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2013, p. 33.

⁴²⁰ Sobre o surgimento da doutrina dos *hostes humani generis* (inimigos do gênero humano) na era pré-moderna, cf. EDELSTEIN, Dan. *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature & the French Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, p. 26-36.

3. JOHN LOCKE E A AUTO-PROPRIEDADE COMO ALFA E ÔMEGA DA ATIVIDADE JURÍDICA: OS DIREITOS ACIMA DO DIREITO

Ao assentar as bases teóricas para que a prática política passasse a ser moldada primordialmente em função dos ‘direitos do homem’, Thomas Hobbes de Malmesbury proporcionou as linhas-mestras para o desenvolvimento da doutrina política subsequente, passando por Locke, e chegando até a Revolução Francesa. Com efeito, diante dos dados do problema, é possível subscrever, sem receios, a afirmação de Nisbet, de que:

Muito freqüentemente, a ênfase do século dezoito na ordem natural e nos direitos naturais dos indivíduos tem sido descrita como uma reação ao sistema político setecentista de Hobbes; e Locke é transformado na fonte filosófica desse outro olhar sobre a natureza. Contudo, embora Locke, em virtude de sua posterior posição em comparação a Hobbes, pudesse dar uma ênfase mais explícita sobre os direitos individuais, permanece sendo um fato que foi realmente o brilhante projeto que Hobbes traçou do cenário político do individualismo que tornou o sistema viável possível. Em muitos sentidos, Locke é um pensador derivativo. Hobbes foi seu mestre em todos os aspectos importantes.⁴²¹

Koselleck corrobora esse ponto de vista. Para ele, “a teoria Hobbesiana do Estado absolutista já contém *in nuce* a idéia do direito de Estado civil, de forma que seu olhar, embora parta do contexto das guerras religiosas, alcança por si mesmo o século XVIII.”⁴²²

A bem da verdade, nem mesmo a distinção de haver sido o primeiro a ter falado nos três direitos básicos a ele comumente atribuídos – “frutos de seu trabalho [...], sua vida, ou liberdade”⁴²³ – cabe a Locke, uma vez que tais elementos já se faziam presentes no *Leviatã*.

Contudo, coube a Locke promover as modificações fundamentais para que a fundamental indeterminação e subjetividade presentes na hipótese dos direitos do homem no estado de natureza se tornassem não apenas a base da doutrina política moderna, mas também sua finalidade. Isso se deu principalmente devido a uma pequena, mas essencial, mudança na doutrina do “estado de natureza”: ao passo que, na doutrina de Hobbes, os homens no estado

⁴²¹ NISBET, Robert. *The Quest for Community*. With an introduction by Ross Douhat. Willmington (Delaware): ISI Books, c2010, p. 128.

⁴²² KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão por Luciana Villas-Bôas Castelo-Branco. 3. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 25.

⁴²³ HOBBS, Thomas. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crook, 1651, XIII, p. 61.

de natureza têm direito a todas as coisas, inclusive aos corpos uns dos outros, a doutrina lockeana é marcada pela categoria da *auto-propriedade*.

Deste modo, se, na doutrina hobbesiana, o direito ilimitado de cada um passava a se tornar limitado pelo pacto segundo o qual todos concordavam a renunciar-lhe em favor de um soberano que mantinha seu direito ilimitado, na doutrina de Locke, o direito de auto-propriedade de cada um sobre si passa a ser limitado somente pela Lei Divina ou Natural; porém, na medida em que esta é enfraquecida pelos próprios argumentos da metafísica empirista e da política racionalista desenvolvidos pelo autor do *Segundo Tratado*, que têm por resultado instaurar uma radical indeterminação também nesses campos, sua contribuição acaba por resultar, ao fim e ao cabo, numa concepção de direito que encontra limite somente na vontade dos outros, reinstaurando, de certa maneira, a guerra de todos contra todos.

3.1 Prolegômenos a uma exposição: Absolutismo e Direitos do Homem, produtos de exportação inglesa

O movimento iluminista, provavelmente o principal responsável, senão pela concepção, ao menos pela difusão da doutrina dos ‘Direitos do Homem’ que viria a culminar na Revolução Francesa, “desenvolveu-se a partir do Absolutismo, no início como sua conseqüência interna, em seguida como sua contraparte dialética e como o inimigo que preparou sua decadência.”⁴²⁴

Isso já era, aliás, de certo modo, reconhecido já no século XVII. Samuel Parker, um dos principais adversários de Locke, autor de *Discourse on Ecclesiastical Polity*, argumentava, nesse livro, que uma visão que apelasse ao consentimento dos governados – i. e., teorias do contrato social –, mesmo na sua versão hobbesiana, levariam ao republicanismo e, daí, à sedição.⁴²⁵ Contudo, não deixa de ser curioso que, na própria Inglaterra, esse republicanismo sangüinário jamais tenha sido efetivado – ao menos não nas proporções em que o foi na França –, apesar de ela ter sido o próprio berço das doutrinas do atomismo social.

Deste modo, é bem verdade que a idéia hobbesiana de Estado, conforme asseverou Schmitt, “importante e que se antecipou a seu tempo, não foi realizada nem na Inglaterra, nem pelo povo inglês, mas pelas potências terrestres do continente Europeu.” Os países que mais

⁴²⁴ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão por Luciana Villas-Bôas Castelo-Branco. 3. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 19.

⁴²⁵ Cf. ASHCRAFT, Richard. *La Politique Révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de John Locke*. Traduction de l'anglaise par Jean-François Baillon. Paris : PUF, 1995, p. 116.

teriam se aproximado do modelo ideado por Hobbes seriam “[o] Estado Francês e o Estado Prussiano [...]. [...]. O Leviatã inglês não se converteu em Estado.”⁴²⁶

Assim, parece natural que, da mesma maneira como a doutrina do Absolutismo gerada na Inglaterra tenha repercutido de maneira muito mais intensa no Continente, também isto ocorresse com a doutrina dos ‘Direitos do Homem’, que é sua contraparte relativamente aos súditos. Mas o que não parece natural, em primeiro lugar, é por que tais doutrinas, que surgiram em sua forma mais acabada na ilha inglesa, não parecem ter atingido ulteriores desenvolvimentos justamente ali.

Segundo o próprio Schmitt, foi graças a uma série de fatores, como o poderio marítimo e comercial do país, e a desnecessidade de manutenção de um exército permanente, ambos influenciados por sua posição insular, que a Inglaterra pôde se manter afastada do absolutismo:

O decisionismo do pensamento absolutista é totalmente alheio à mentalidade inglesa. O conceito de soberania do Estado absoluto como forma conceitual “pura” do poder público, é dizer, sem mescla nem contrapeso algum de outras formas de Estado, não teve na Inglaterra o menor eco. Pelo contrário, a Constituição inglesa se converteu no exemplo ideal de “Constituição mista”, de “mixed Government”.⁴²⁷

Outros atribuem um papel de destaque à religião. Segundo o historiador Steve Pincus, Catolicismo e Absolutismo eram considerados praticamente como sinônimos, na Inglaterra no fim do século XVII⁴²⁸ e, por outro lado, o Calvinismo, doutrina protestante que exerceu o maior influxo na Inglaterra, parece ter sido marcado pela proximidade com o Republicanismo, algo que é verdade tanto para Genebra, quanto para a Holanda, e mesmo, mais tarde, para a própria Inglaterra dos anos 40 do século XVII.

Esta nação, porém, com seu Anglicanismo, havia – segundo uma visão bastante difundida ao menos desde que Hooker escrevera o seu *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, no fim do século XVI – escolhido a via-média entre Catolicismo e Protestantismo. Deste modo, seria natural que o país acabasse também optando por um regime misto.

Contudo, convém pensar o quanto esse auto-elogio do regime inglês, elaborado por um teólogo subserviente à rainha, era capaz de refletir verdadeiramente os acontecimentos. Afinal, o regime misto havia sido uma realidade na teoria e na prática em boa parte da Europa

⁴²⁶ SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Traducido por Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia., 2002, p. 78.

⁴²⁷ SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Traducido por Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia., 2002, p. 79.

⁴²⁸ PINCUS, Steve. *1688: The First Modern Revolution*. New Haven; London: Yale University Press, 2009, p. 93.

Ocidental até antes do advento do absolutismo Galicano⁴²⁹, e não parecem haver registros de que a religião praticada nesses lugares fosse o Anglicanismo. Antes disso, talvez fosse mais cabível perguntar pelo peculiar significado histórico de que se revestia o surgimento da Igreja da Inglaterra no processo de esfacelamento da Cristandade Ocidental, muito mais do que segundo a síntese por que Hooker procurava legitimá-la em seu *Of the Laws of the Ecclesiastical Polity*.

Apreciando as coisas sob este aspecto, a teoria de Hobbes pode ser vista como uma justificação, em retrospectiva, do Anglicanismo como evento histórico, embora sobre bases bem diferentes das assentadas por Hooker: a peculiaridade do evento consistia, justamente, não em haver estabelecido um *regime misto*, de um *dominium politicum et regale* ou mesmo uma *monarquia absoluta*, mas antes em haver constituído um *Estado Eclesiástico e Civil*, expressão que figura no subtítulo do *Leviatã*, ou, ainda, no próprio título da obra de seu antecessor. De fato, vista sob este ângulo, a nacionalização da religião desempenhou na Inglaterra um papel *sui generis*, se confrontada com aquilo que ocorreu alhures. É bem verdade que tanto os países setentrionais protestantes, como nos meridionais católicos o princípio *cujus regio, eius religio* era bastante difundido. Porém, é preciso não esquecer que sua aplicação não era uniforme em todo o continente europeu, como bem representado pelo episódio de Henrique IV, a quem o anedotário da história atribuiu a célebre frase “Paris bem vale uma missa”.

Por outro lado, ainda que não se possa eventualmente dizer que a “Reforma” Protestante tenha seguido à risca as diretrizes das doutrinas de teólogos, como Lutero, na Prússia, e de Zuínglio na Suíça, e de Calvino em Genebra, França, Países Baixos e Escócia⁴³⁰, devido à posterior intervenção de detentores de Poderes Seculares, como é o caso de Phillip von Hesse, na Alemanha, e à necessidade de controlar as próprias desordens oriundas dos seus princípios basilares, a verdade é que, em todos esses casos, a iniciativa do movimento, ao menos no começo de cada uma dessas vertentes, partiu dos próprios teólogos, e não dos detentores do Poder Secular.

A Inglaterra, porém, era um caso à parte.⁴³¹ Ali, a decisão de separação da Igreja de Roma não se deu por nenhum motivo doutrinal. Pelo contrário: contra *O cativo da*

⁴²⁹ Cf., a este respeito, CARLYLE, A. J. *La Libertad Política*. Versión en Español de Vicente Herrero. 1a reimp. México (D. F.): Fondo de Cultura Económica, 1982 p. 33.

⁴³⁰ DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade*. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 121 e 130 *et passim*, e 162-163.

⁴³¹ Mesmo no caso mais semelhante ao que ocorreu na Inglaterra, o da Holanda, em que o calvinismo e o arminianismo (visto como cripto-catolicismo) se batiam em lutas fratricidas, o catolicismo não chegou a ser tão

Babilônia, de Martinho Lutero, que punha em questão a validade de quatro dos sete sacramentos do Catolicismo, Henrique VIII redigiu, em 1521, um tratado intitulado *Sete sacramentos da doutrina ortodoxa*, obra que lhe valeu a outorga, por parte do papa Leão X, do título de *Fidei Defensor*.⁴³² É bem verdade que a ilha houvera visto aparecer uma doutrina que preconizava a intervenção do poder temporal sobre a autoridade espiritual, e até mesmo a encampação de bens do estabelecimento desta por aquele, mas essa corrente, defendida por Wycliffe, assim como as de Ockham e de Hobbes, haveria de vicejar muito mais no Continente, com Jan Hus, do que na própria ilha, não tendo desempenhado um papel determinante na decisão de ruptura com Roma por parte do rei da Inglaterra, ainda que permeasse a atmosfera em que os acontecimentos se desenrolaram.

Eles foram precipitados, sobretudo, não por razões doutrinárias, como no caso do luteranismo e do calvinismo. Seus principais motivos eram, antes, periféricos a formulações teológicas, e diziam respeito, sobretudo, à ordem política. Houvesse algum dentre os filhos do sexo masculino nascidos do relacionamento de Henrique com Catarina de Aragão sobrevivido até a idade adulta, tudo provavelmente teria permanecido como sempre, ainda que provavelmente não *para sempre*. Porém, a ausência de um herdeiro para o trono constituía um grande problema no tocante à sucessão na Inglaterra, pois, conquanto esta não observasse a *Lex Salica*, tampouco a recente confirmação da dinastia Tudor, que conquistara seu lugar ao sol apenas após uma sangrenta batalha, tornava auspiciosa a ascensão de uma mulher ao trono⁴³³. Pelo contrário, tal perspectiva encerrava possibilidades reais e, portanto, até certo ponto, fundados temores de novas instabilidades.

Diante deste quadro, o monarca, que era conhecido também por manter relações extraconjugais com diversas damas, apressou-se – como se verá a seguir, já era tarde demais – em substituir a sua esposa, sete anos mais velha que ele, por uma outra, que lhe pudesse dar um herdeiro homem. Isso deu causa ao já conhecido episódio em que, diante da negativa de Clemente VII em conceder a anulação de seu matrimônio com Catarina de Aragão pelo motivo de esta ser viúva de seu irmão, alegado pelo rei (totalmente sem fundamento), este arrogou para si definitivamente a posição de chefe supremo da Igreja na Inglaterra, pelo *Ato de Supremacia*, de 1534. A união com a primeira de suas novas concubinas, Ana Bolena, não surtiu o efeito esperado. Dela nasceu Elizabeth (1533-1603), que viria a ser efetivamente a

perseguido e proscrito quanto na Inglaterra, nem parecem haver os interesses do poder temporal determinado tanto o destino da religião, quanto na Inglaterra.

⁴³² ROPS, Daniel. *História da Igreja de Cristo: A Igreja da Renascença e da Reforma* (IV). Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991, p. 434.

⁴³³ ROPS, Daniel. *História da Igreja de Cristo: A Igreja da Renascença e da Reforma* (IV). Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991, p. 441.

rainha, anos mais tarde, durante um longo tempo (1558-1603).⁴³⁴ O herdeiro só viria três anos depois – após morta Ana, acusada de adultério –, da união com Joana Seymour⁴³⁵. Edward assumiu o trono aos 10 anos de idade, apenas para morrer cerca de seis anos depois, precipitando o país no mesmo problema que Henrique tentara, a todo custo, evitar: a ascensão de uma mulher, Maria Tudor, ao trono, e a instabilidade que daí seguiria. Entrementes, a doutrina anglicana já havia começado a adotar um rumo claramente calvinista, sob a tutela do tio do herdeiro, o *lorde-protetor* Edward Seymour, conde de Hertford⁴³⁶, que, coadjuvando as indicações de Cramner, atraía vários protestantes renegados no Continente a sua corte.⁴³⁷

Isto jamais haveria ocorrido nos tempos de Henrique VIII que, a despeito de sua ruptura com Roma, buscava a todo custo continuar a fazer jus a seu título de defensor da fé, mantendo intacta boa parte da doutrina católica: isso incluía os sacramentos, e até mesmo o celibato e os votos de castidade dos religiosos – algo surpreendente, para um rei com tal perfil –, já “devidamente” despojados de suas terras e expulsos de seus conventos.⁴³⁸

Esta é, aliás, outra ocorrência de fundamental importância para se compreender o que se passou naquele país. As terras da Igreja e suas rendas foram, de certo modo, os “despojos de guerra” – uma guerra de sucessão, travada contra Roma – de que o rei se valera para angariar o apoio de importantes setores da sociedade inglesa – negociantes, juristas, funcionários públicos. E esse apoio custou caro: dois terços das terras das ordens religiosas foram distribuídas pelo rei a essas pessoas, ao passo que apenas um terço foi amealhado pela Coroa – bem menos do que os príncipes subtraíram para si na Alemanha luterana.⁴³⁹ Deste modo, a “Igreja da Inglaterra”, entre vaivéns de católicos e protestantes ao trono, manteve-se, paradoxalmente, a mais católica dentre os estabelecimentos religiosos separados de Roma, no Ocidente, já que muitos elementos do catolicismo se mantiveram (ao menos na aparência) preservados nas práticas da *High Church*. Ela era, contudo, ao mesmo tempo, a mais protestante de todas – e não por convicção doutrinal; antes, justamente, pela falta dela, como viria a criticar Burke, no final do século XVIII, em missiva a seu filho, William.

Afinal, não havia nenhum elemento doutrinal positivo de relevo a unificar aquele estabelecimento. Ele era um arranjo de ocasião: *Elizabethan Settlement*, destinado a durar. Muito lucrativo, certamente, mas não baseado naquilo que haveria de constituir a grande

⁴³⁴ Ibid., p. 446.

⁴³⁵ Ibid., p. 456.

⁴³⁶ ROPS, Daniel. *História da Igreja de Cristo: A Igreja da Renascença e da Reforma (IV)*. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991, p. 470.

⁴³⁷ Ibid., p. 471.

⁴³⁸ Ibid., p. 455.

⁴³⁹ Ibid., p. 454.

bandeira do Protestantismo, e, muitas vezes, sua alegada glória: a *liberdade de consciência*. Pelo contrário: do lado desta estavam os mártires católicos, S. João Fisher e S. Tomás More, antes da separação inglesa de Roma; e o Cardeal John Henry Newman, três séculos mais tarde, quando ali surgiu o movimento de Oxford. Por outro lado, e talvez até mesmo por isso, a “Igreja” Anglicana tenha acabado por se constituir, mais do que o Luteranismo, ou o Calvinismo, ou que qualquer outro estabelecimento religioso, como a mais furibunda inimiga do Catolicismo, dali por diante. Sua doutrina teológica, elaborada e exposta por Hooker em *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, já nasceu com a finalidade precípua da justificação do regime vigente.

Ao conceder um número tão significativo de terras a setores da burguesia e da nobreza e ao renovar o quadro de nobres e do clero com pessoas e famílias movidas por interesses escusos, o monarca inglês acabou por enfraquecer a Coroa e fortalecer a burguesia e a nova “nobreza”. Isso permitiu, também, uma aceleração na tendência do cercamento de terras, já denunciado por S. Tomás More em seu *Utopia*⁴⁴⁰, escrito em 1516, e do crescimento predatório da manufatura de lã⁴⁴¹, posteriormente aperfeiçoada, no século seguinte, pelo advento de um número considerável de imigrantes holandeses⁴⁴², alimentado pela mão-de-obra das massas de desassistidos – material e espiritualmente – das terras dos mosteiros, induzindo, também, à criação da “caridade pública” referida no capítulo XXX do *Leviatã*.

Neste sentido, caso seja possível levar a sério a afirmação de Bodin de que a República é uma reunião de famílias, guildas, parlamentos locais etc.,⁴⁴³ será igualmente possível notar que, pelo fato mesmo de os clérigos terem sido autorizados a casar e de haver um entrelaçamento entre as famílias destes e dos nobres na Inglaterra, a peculiaridade do Anglicanismo era estar igualmente entrelaçado com as próprias estruturas de governo – ou melhor, do *dominium politicum et regale* – do país. Isso significava, também, por outro lado, o retorno da mesma política de clãs que a Reforma Gregoriana – cujo marco final é, segundo Harold Berman, o martírio de outro Thomas, o Beckett, na mesma Inglaterra⁴⁴⁴ – havia

⁴⁴⁰ MORE, Thomas. *Utopia*. Edited by George M. Logan, translated by Robert M. Adams. 3rd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2016 (Cambridge Texts in the History of Political Thought), p. 20.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁴² PINCUS, Steve. *1688: The First Modern Revolution*. New Haven; London: Yale University Press, 2009, p. 55.

⁴⁴³ BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Lyon : Gabriel Cartier, 1599, p. 14 (I, II) : « souveraineté, qui est le vray fondement, & le pivot, sur lequel tourne l'estat d'une cité, & de laquelle dependent tous les magistrats, loix, & ordonnances, & qui est la seule union, & liaison des familles, corps, & colleges, & de tous particuliers en un corps parfait de republique ».

⁴⁴⁴ BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Tradutor: Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 135.

procurado eliminar da administração dos assuntos eclesiásticos, instituindo, dentre outras medidas, o celibato clerical.⁴⁴⁵

Sucessivas crises sucessórias e o fortalecimento inaudito de uma nobreza usurpadora e de uma certa camada da burguesia parecem ter sido, além do fator religioso, e do sempre importante fator geográfico, componentes decisivos do cenário que distinguiu a principal Revolução Inglesa, em 1688, da sua contraparte do outro lado da Mancha, a Revolução Francesa, um século depois, como evento eliminador do absolutismo. Conforme escreveu Koselleck:

Dois acontecimentos que fizeram época marcam o início e o fim do Absolutismo clássico. Seu ponto de partida foi a guerra civil religiosa. O Estado moderno ergueu-se desses conflitos religiosos mediante lutas penosas, e só alcançou sua forma e fisionomia plenas ao superá-los. Outra guerra civil – a Revolução Francesa – preparou seu fim brusco.

A posição singular da Inglaterra evidencia-se no fato de que lá, por assim dizer, os dois acontecimentos coincidem. Na ilha, o Estado absolutista emergente foi destruído pela guerra civil religiosa, e as lutas religiosas já significavam a revolução burguesa.⁴⁴⁶

O fato de que a Revolução de 1688, na Inglaterra, tenha coincidido com as lutas religiosas se compreende, em primeiro lugar, por ali nunca haver se constituído, efetivamente, uma aliança entre Trono e Altar, como nos países católicos (mais particularmente, a França). Pelo contrário: os católicos continuaram a se opor ao *Ato de Supremacia* de Henrique VIII, mesmo durante o período elisabetano, quando vários bispos do anglicanismo se converteram ao catolicismo, motivo pelo qual vieram a ser executados por ordem da rainha Elizabeth.⁴⁴⁷ Os calvinistas tampouco concordavam com a disciplina hierárquica que esta queria impor à Igreja da Inglaterra, embora doutrinariamente não suscitassem grandes divergências, esperando uma melhor ocasião para obter suas vitórias nesse campo. A adesão dos clérigos à disciplina monárquica da religião, portanto, era titubeante, isto quando não se convolava francamente em oposição ao rei. Isto ocorria principalmente quando o rei era católico, obviamente, e pôde ser observado mesmo na conduta do partido *Tory* (os antigos *Cavaliers*, partido que, durante a Revolução Puritana, havia prestado apoio a Charles I) que, juntamente com os *Whigs* (antigos *Roundheads*, partido republicano de Milton, que havia decapitado Charles I)⁴⁴⁸, ajudou a derrubar Jaime II. Neste sentido, não havia aliança entre o trono e o altar justamente porque este já havia sido, há muito tempo, profanado para servir a interesses

⁴⁴⁵ Ibid., p. 118.

⁴⁴⁶ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão por Luciana Villas-Bôas Castelo-Branco. 3. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 19

⁴⁴⁷ DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade*. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 154.

⁴⁴⁸ TREVELYAN, G. M. *The English Revolution: 1688-1689*. New York: Oxford University Press, c1965, p. 4.

temporais. Essa era a essência do arranjo hookeriano. Deste modo, em que pese a visão de autores que ressaltam sua similitude com o Tomismo, do qual hauriu muitos ensinamentos, a verdade é que, em sua eclesiologia, ao identificar a “igreja visível” com a comunidade política e justificar com referência a esta a autoridade dos magistrados religiosos, o autor de *Of the laws of Ecclesiastical Polity* acabou por, indiretamente, enfraquecer a monarquia. Afinal, como justificar a eminência e sacralidade de um poder temporal monárquico, quando se acabou de afirmar que a própria autoridade espiritual é de origem humana e popular? Isso sem mencionar a particularidade do episódio envolvendo Henrique VIII e a cumplicidade dos que o cercavam, mito fundador do Anglicanismo, que foi acompanhado de um quase “fratricídio”, bem aos moldes dos acontecimentos que inspiraram a teoria mimética de René Girard.⁴⁴⁹

Em segundo, o fato se compreende pela constante indefinição que a posição acomodatória do estabelecimento religioso anglicano proporcionava (Elizabeth I era, nas palavras de Dawson, mais uma espécie de protestante erasmiana⁴⁵⁰, e não uma puritana), a qual jamais potencializou o ódio à religião e, com ele, o risco de um ateísmo declarado como o observado na França, às vésperas da Revolução de 1789. Afinal, ao longo das sucessivas idas e vindas da Igreja da Inglaterra, em algum momento, todas as principais correntes, fossem os puritanos, com Seymour e Cromwell; fossem os católicos, com Mary Stuart, que não conseguiram, então, restabelecer o vínculo com Roma; fossem os defensores da famigerada “via-média” hookeriana, estiveram no poder. Isso é, de certo modo, uma consequência do entendimento de que a autoridade espiritual vem do povo, estando plenamente submetida à *commonwealth* e a quem nela exerça o poder.

Em terceiro, ele se compreende, também, pela independência e poder da nobreza e de setores da burguesia relativamente ao rei, fruto da ruptura com Roma, em 1534, e das sucessivas vagas de protestantes – principalmente a de holandeses, no século XVII –, os quais conseguiram, desde sempre, amplo apoio na Câmara dos Comuns. Essa independência coincidia, no que tocava à nobreza, com a de um estabelecimento religioso cioso de seu poder e infenso à centralização e à perda de privilégios que a versão inglesa do Galicanismo ideada por Jaime II provavelmente representaria para as famílias envolvidas na Igreja Anglican, caso houvesse sido efetivamente implantada, conforme os malogrados desígnios desse monarca: uma real aliança entre trono e altar e o retorno do celibato sacerdotal.

449

⁴⁵⁰ DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade*. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 153.

Estes acontecimentos demonstraram que a auto-declaração do rei como chefe da Igreja Anglicana havia resultado, efetivamente, numa redução do seu poder, por um lado, e no aumento do poder das classes enriquecidas, agora diretamente envolvidas com o estabelecimento religioso, por outro. Por outro lado, como para Hooker, os ministros da Igreja Anglicana diferenciavam-se dos demais homens “ ‘não pela sólida pregação da palavra de Deus’, mas por serem legal e verdadeiramente governantes para os quais a autoridade da regência é atribuída na república de acordo com a ordem que o organização política estabeleceu”⁴⁵¹, o arranjo elisabetano certamente proporcionou um senso de participação na igreja como instrumento político por parte das famílias mais poderosas, imbricadas na estrutura eclesiástico-civil.

Esse apoio aos dissidentes na Câmara dos Comuns era capitaneado, além de lorde Russell, por Algernon Sidney, pelo Conde de Essex e principalmente pelo primeiro Conde de Shaftesbury,⁴⁵² que tinha a seu serviço, nesta guerra em que se valia não apenas de atentados e complôs, mas de tratados e de panfletos, a afiada pena de John Locke, um dos principais intelectuais do século XVII, que, a seu turno, citou a Hooker mais do que qualquer outro autor em seus *Dois tratados*.⁴⁵³

3.2 Locke: Direitos do Homem, Revolução e Ciência

Dentre todas as personalidades do mundo intelectual que apoiaram a Revolução Inglesa de 1688, a de maior vulto é certamente a figura de John Locke (1632-1704), autor dos *Dois tratados sobre o governo civil*.

Não faltam testemunhos de diversos autores para comprová-lo. Para Gertrude Himmelfarb, o papel de Locke para o desenrolar dos acontecimentos políticos e intelectuais desde o século XVII dificilmente poderia ser exagerado.⁴⁵⁴ Paul Hazard, em sua obra *La crise de la conscience Européene – 1680-1715*, confere um papel de destaque a Locke no desenvolvimento intelectual da Europa, no período. Para ele, o autor do *Ensaio sobre o entendimento humano* houvera oferecido uma solução provisória para os dilemas na teoria de conhecimento de seu tempo, apelando para o ‘fato psicológico’, *i. e.*, a sensação, em

⁴⁵¹ HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*, v. 2 (Book V). Introduction by Christopher Morris. London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1960, (LXXXI, § 12) p. 482.

⁴⁵² Cf. TREVELYAN, G. M. *The English Revolution: 1688-1689*. New York: Oxford University Press, c1965, p. 21, e DUNN, John. *Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 9.

⁴⁵³ BRANDI PORTORRICO, Sandra. *Teoría política anglicana: la visión de Richard Hooker*. Buenos Aires: EDUCA, 2016, p. 274.

⁴⁵⁴ HIMMELFARB, Gertrude. *Caminhos para a modernidade: os iluminismos francês, americano e britânico*. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 27.

detrimento do fato histórico, tornando sua época, que era racionalista por essência, empirista por transação⁴⁵⁵.

Para Edward Feser, por exemplo, ainda que Descartes possa ser designado como o pai da filosofia moderna, Locke, mais do que isso, poderia ser denominado o *pai da modernidade* em geral, pois o mundo em que vivemos é, em grande medida, afirma, um mundo lockeano.⁴⁵⁶ E. J. Lowe ressalta o papel de Locke para o nascimento da ciência moderna ao afirmar que “a visão de Locke sobre a relação adequada entre ciência e filosofia se tornou a visão tacitamente aceita na corrente dominante, ajudando a determinar a própria distinção entre pesquisa ‘científica’ e ‘filosófica’.”⁴⁵⁷

De fato, se entre os medievais, e mais especialmente por Tomás de Aquino, Aristóteles podia com toda propriedade ser denominado “o Filósofo”, a vida e o pensamento de Locke também o credenciam para ocupar semelhante posto no pensamento do Ocidente moderno. Entre os traços lockeanos do mundo moderno poderíamos mencionar, segundo Feser, a autoridade conferida à ciência empírica, em detrimento da tradição, ainda que com a concomitante tendência a vê-la como um conhecimento dubitável; além disso, a aversão aos dogmas religiosos e a pregação da tolerância acerca de (quase) todo tipo de opinião nessa matéria também podem ser contados entre eles.⁴⁵⁸

Nascido numa família puritana, próximo ao distrito comercial de Bristol, Locke, assim como Aristóteles, não se limitou ao estudo da metafísica, tendo estudado e praticado as ciências empíricas, como a medicina, ainda que, na verdade, seu interesse pelas questões epistemológicas apenas tenha surgido após algum tempo dedicado principalmente a questões morais e, posteriormente, políticas. De acordo com Feser, graças também a isso foi convidado por Anthony Ashley Cooper a ser seu secretário pessoal, tendo-lhe salvado a vida uma vez, ao supervisionar uma complicada cirurgia.⁴⁵⁹ Semelhantemente ao Estagirita, que preparara de certa maneira o advento do grande império “grego” de Alexandre, o papel de Locke teria sido o de preparar a “nova Inglaterra, a invencível”.⁴⁶⁰

Com efeito, Laslett aponta sua importância na conformação da Inglaterra pós-revolucionária no papel de braço direito de lorde Sommers – principal figura no governo de

⁴⁵⁵ HAZARD, Paul. *La Crise de la conscience européenne*. Ed. 5. Paris : Le Livre de Poche, 2015 (c1961), p. 225-226.

⁴⁵⁶ FESER, Edward. *Locke*. Oxford: Oneworld Publications, 2007 (Oneworld Thinkers), p. 1

⁴⁵⁷ LOWE, E. J. *Locke on human understanding*. London: Routledge, c1995, p. 11.

⁴⁵⁸ FESER, Edward. *Op. cit.*, p. 1-2

⁴⁵⁹ DUNN, John. *Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 4. FESER, Edward. *Locke*. Oxford: Oneworld Publications, 2007, p.5.

⁴⁶⁰ HAZARD, Paul. *La Crise de la conscience européenne*. Ed. 5. Paris : Le Livre de Poche, 2015, p. 226.

Guilherme III de 1697 a 1700 –, tendo sido um dos ideadores do *Board of Trade*, “arquiteto do antigo Sistema Colonial”.⁴⁶¹

Todavia, meândricos como são os rumos da história, é necessário recordar que, embora freqüentemente determinada doutrina acabe por passar, em retrospectiva, a ser associada de maneira quase definitiva com um período histórico, nem sempre ela é assim considerada pelas pessoas que estão vivendo no tempo de sua aparição, ou mesmo na geração imediatamente subsequente.

Deste modo, por exemplo, ainda que o pensamento de Tomás de Aquino esteja freqüentemente associado ao período medieval e a seu evento mais marcante relativamente à vida intelectual, que foi a redescoberta e tradução de várias das obras perdidas de Aristóteles, não incorreria em erro quem dissesse que ele esteve longe de ser predominante à época em que viveu, a despeito do prestígio e influência que exerceu, e sobretudo no período imediatamente subsequente. Este filósofo, nada obstante tenha certamente conseguido a realizar a apreensão e produzido a expressão intelectuais mais bem acabadas do modo de vida fomentado pelas instituições predominantes à sua época, a partir do aporte trazido pelas obras do Estagirita, só veio a obter reconhecimento universal através de um longo itinerário de maturação, que se iniciou com a proclamação da bula de canonização do Aquinate, *Redemptionem misit*, pelo Papa João XXII, quase cinqüenta anos após a sua morte, no ano de 1323, até, passando pela declaração do título de *Doctor Communis* pelo Papa Pio V, em 1568⁴⁶², culminar na encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII, no ano de 1879, cuja proclamação conferiu novo fôlego aos estudos tomistas ao redor do mundo, e que possibilitou a redescoberta da maior contribuição tomista à humanidade, a Filosofia do Ser – resgatada, por Cornélio Fabro, dos escombros do escotismo sob o qual havia sido soterrada durante a Segunda Escolástica –, no século passado.

Neste sentido, algo relativamente semelhante se passa com Locke. Malgrado seu papel de destaque no desenrolar dos acontecimentos políticos da sua era, fato é que tal autor não teve a chave de interpretação por ele proposta – aquela contida nos *Dois tratados sobre o governo civil* – adotada pelos instauradores da nova ordem como o parâmetro de ortodoxia política naquela sociedade emergente.^{463 464}

⁴⁶¹ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos), p. 56.

⁴⁶² Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*. South Bend: Notre Dame University Press, 1990, p. 162-163.

⁴⁶³ POCOCK, John G. A. Introduction. In: BURKE, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. Edited with introduction and notes by J. G. A. Pocock. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987, p. xii-xiii. Cf. também ASHCRAFT, Richard. *La Politique Révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de*

Todavia, a importância do pensamento de Locke enquanto exemplo de pensamento revolucionário, no que tange à questão dos *Direitos do Homem*, consiste não apenas no não acolhimento de sua doutrina como parâmetro de ortodoxia mesmo dentro do partido *Whig*, após a Revolução Gloriosa. Ela reside, em primeiro lugar, na reivindicação de seu legado pelos principais defensores da Revolução Francesa em solo inglês, à época deste acontecimento: nomes como Richard Price e Joseph Priestley, dentre outros protestantes dissidentes.⁴⁶⁵

Além disso, é preciso atentar também para o fato de que, do outro lado do Canal da Mancha, o pensamento de Locke alcançou notoriedade, durante o século XVIII.⁴⁶⁶ Voltaire foi grandemente influenciado por ele.⁴⁶⁷ O mesmo pode ser dito de Jean-Jacques Rousseau – a quem, como vimos, é atribuído, não por poucos e nem por irrelevantes personagens na vida intelectual e política de seu tempo, um papel de destaque na preparação da Revolução Francesa –, ainda que de maneira menos evidente. O *cidadão de Genebra* refere-se a ele no *Segundo Discurso* como o “o sábio Locke”⁴⁶⁸ (*le sage Locke*), título com que também Voltaire se referia ao inglês.⁴⁶⁹

Essas observações permitem afirmar a importância de Locke para a formação do mundo moderno e, especialmente, na questão dos *direitos do homem*. Porém, este é um estudo sistemático, e não genético, ou seja, um estudo de Filosofia do Direito, ainda que não prescindia dos dados da História, nem pretenda ignorá-la. Torna-se, pois, necessário expor de que modo, e sob qual ponto de vista, o pensamento lockeano se constituiu como um pensamento matricial para o posterior extravasamento pós-metafísico dos Direitos do Homem, cuja principal característica consiste em reivindicações de bens para fora do comum visando a interesses cada vez mais desligados deste.

John Locke. Traduction de l'anglaise par Jean-François Baillon. Paris : PUF, 1995, p. 607, 614 *et passim*. Cf. também, a tese da seguinte autora argentina, que confere à doutrina de Hooker papel proeminente logo após a ascensão da dinastia hannoveriana: BRANDI PORTORRICO, Sandra. *Teoría política anglicana: la visión de Richard Hooker*. Buenos Aires: EDUCA, 2016, p. 259.

⁴⁶⁴ O próprio Burke, que combatia os radicais do fim do século XVIII (Paley, Price, etc.), por vezes adotava a fraseologia de Locke, muito embora as doutrinas de ambos fossem opostas, como lembrou KIRK, Russell. *The Conservative Mind: from Burke to Eliott*. Washington: Gateway Publishers, 2016, p. 49.

⁴⁶⁵ POCOCK, John G. A. Introduction. In: BURKE, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. Edited with introduction and notes by J. G. A. Pocock. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987, p. xxvii.

⁴⁶⁶ GILSON, Étienne. *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco: Ignatius Press, c1937, p. 118

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁶⁸ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes*. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos), p. 212.

⁴⁶⁹ GILSON, Étienne. *Op. cit.*, p. 137.

Tais alegações, tanto mais de verdade revelam, quanto mais se atenta para o fato de que as doutrinas políticas da maior parte dos pensadores cuja influência resistiu à passagem do tempo vinham, talvez não por acaso, sempre ancoradas em suposições filosóficas mais abrangentes.

Há casos em que as suposições metafísicas a um texto político estão ausentes dos escritos de um autor; outros há em que são parcialmente formuladas em alguns escritos esparsos. Contudo, por vezes, elas estão formuladas em obras destinadas especificamente a constituir o eixo da obra do autor em questão. E este não deixa de ser o caso de Locke, que escreveu não apenas os *Dois tratados sobre o governo civil*, publicados como ensaios apócrifos⁴⁷⁰, mas também o seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, obra de autoria reconhecida.

Sua importância para o pensamento político do autor, aliás, é neste caso não apenas suposta, mas admitida pelo próprio Locke, que a escreveu com o objetivo de influir nas discussões morais, políticas e religiosas de seu tempo, fato atentado por diversos comentaristas, a partir da pesquisa dos manuscritos de seu amigo James Tyrell⁴⁷¹ (um dos quatro ou cinco amigos a quem Locke se refere na sua Epístola ao Leitor destinada a esclarecer o propósito do livro, da qual segue abaixo um trecho), o qual atestou ser o “assunto muito diferente deste” os princípios da moral e da religião revelada.

Sem querer te incomodar com a história deste Ensaio, posso dizer o seguinte: eu e uns quatro ou cinco amigos, reunidos em minha sala, conversando sobre um assunto muito diferente deste, vimo-nos assolados por muitas dificuldades. Passados alguns momentos de perplexidade, que não nos levaram a resolver as dúvidas que nos perturbavam, ocorreu-me que estávamos no caminho errado, e que, antes de nos lançarmos em investigações dessa natureza, seria bom examinarmos nossas próprias habilidades para ver quais objetos seriam ou não predispostos ao nosso entendimento.⁴⁷²

Há pelo menos três movimentos essenciais esboçados nesse livro que se revestem de uma importância central para as discussões acerca da moral e da política e, portanto, da Lei Natural e dos Direitos Naturais. O primeiro deles diz respeito à teoria do conhecimento humano, no que se refere ao estatuto ontológico e gnosiológico atribuído pelo autor a termos como *modo, poder, substância, essência, relação* etc., tanto para o conhecimento da lei moral, quanto daquilo que se expõe nos *Dois tratados* como a construção teórica dos direitos do

⁴⁷⁰ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos), p. 53.

⁴⁷¹ Cf. FESER, Edward. *Locke*. Oxford: Oneworld Publications, 2007, p. 33 (Oneworld Thinkers); Cf. ASHCRAFT, Richard. *La Politique Révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de John Locke*. Traduction de l'anglaise par Jean-François Baillon. Paris : PUF, 1995, p. 117-118

⁴⁷² LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, (*Epístola ao Leitor*) p. 8-9.

homem, ali referidos sob o signo de ‘propriedade’; o segundo, à discussão acerca da própria Lei; e o terceiro, aos conceitos de ‘vontade’ e ‘liberdade’, discussões importantíssimas para a emergência da visão lockeana sobre a tolerância. É preciso compreender como esses elementos da doutrina lockeana se articulam, a fim de que se possa apreciar corretamente como eles constituem o passo final na reunião de elementos teóricos que possibilitariam a legitimação da emergência dos direitos do homem como discurso individualista contra a esfera do comum.

Isto não significa atribuir intenções ao autor e tampouco afirmar que essa articulação das idéias por ele apresentadas foi por ele aventada, como mencionado no trecho de Dunn transcrito na Introdução. Como este se trata de um estudo filosófico, antes que histórico, embora não prescindida deste último aspecto, trata-se apenas de observar nessas idéias, mais do que conclusões que, à primeira vista, pareceriam óbvias, certas tendências que carecem do decurso do tempo e do concurso de muitas mentes humanas a adotá-las e discuti-las, até que acabem por resultar nos seus efeitos mais extremos. Afinal, idéias não se pensam sozinhas (e, menos ainda, conclusões se tiram por si próprias). Elas se disseminam por meio do discurso de agentes e reverberam segundo graus de adesão e de aprofundamento variados, de acordo com os quais passarão a orientar a conduta dos indivíduos – uns mais, outros menos conseqüentes com elas –, bem como o funcionamento das instituições dentro de cuja moldura eles se inserem, nas quais agem, e as quais transformam, e nas quais são, pouco a pouco, para bem ou para mal, formados. Tudo isso, evidentemente, não se dá sem contraposições e retrações, e alcança seu ápice quando as conseqüências previsíveis de uma série de doutrinas difundidas alcança um *status* hegemônico, isto é, uma certa ubiquidade nos modos de pensar e de articular idéias por parte de uma camada da população suficientemente dotada de espaço nos meios de comunicação e nas instituições oficiais para fazerem seus modos de pensar serem considerados não apenas como algo razoável, mas como o paradigma da razoabilidade dentro de determinada sociedade, transformando-os de meras suposições em pressuposições, isto é, pré-conceitos (*idées-reçues*).⁴⁷³ Na última década, não resta dúvida de que o discurso

⁴⁷³ Algo parecido foi afirmado por Maritain: “Devemos [...] nos resguardar de cometermos um erro. Quando tentamos descobrir na história a linha evolutiva de uma força espiritual, devemos obviamente considerar essa força como uma *ratio seminatis*, que dá origem a um desenvolvimento multiforme, condicionado a uma só vez por sua lógica interna (causalidade formal) e pelas contingências humanas das quais depende (causalidade material). O que devermos, então, fazer, é mapear o itinerário das forças espirituais passando através dos homens, com toda sorte de florescimentos inesperados, novos começos e grandes rupturas aparentes, antes que nas relações diretas entre um homem e outro.” Cf. MARITAIN, Jacques. *Three reformers: Luther, Decartes and Rousseau*. Port Washington (Nova Iorque)/Londres: Kennikat Press, 1970, p. 94. (tradução nossa, grifos do autor). Sobre o conceito de *idées-reçues*, conferir BOUDON, Raymond. *A Ideologia ou a origem das idéias recebidas*. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Ática, 1989.

dos direitos humanos como base de reivindicações de natureza subjetivista, totalmente descoladas da esfera do comum, é adotado não apenas por juristas e jornalistas, mas por um público mais amplo.

3.2.1 Locke e a modificação da espécie

Convém, portanto, iniciar pela consideração daquilo que, ainda hoje, muitos ainda denominam de *empirismo* lockeano. Como se afirmou acima, esta doutrina, foi chamada por Hazard de *empirismo por transação*. De fato, Locke entendia bastante de transações comerciais, e chegou a ocupar um posto importante no comércio exterior britânico após a Revolução de 1688, devido a seu conhecimento sobre o assunto⁴⁷⁴, mas, para além disso, o que cabe ressaltar é que este *empirismo* também foi um empirismo de *transição*. Ele ainda continha alguns traços de racionalismo que serão mais tarde eliminados por Hume, como a noção de *causalidade*, por exemplo. Ele era suficientemente pragmático para reputar dispensáveis as repostas às questões últimas, e suficientemente teórico a ponto de julgar suas pressuposições sobre a realidade universais e, portanto, aplicáveis a todos, inclusive em matéria moral, ao contrário do que ocorria com o pensamento de Hume, mais conseqüente, que julgava o conhecimento humano uma base demasiado movediça para que pudessem apoiar raciocínios cujas conclusões estivessem dotadas de força suficiente para se imporem sobre os costumes, cuja modificação poderia dar-se apenas por uma via consensual e paulatina na sociedade, jamais a golpes de tinta sobre papéis timbrados.⁴⁷⁵

A principal razão para que a doutrina de Locke tenha ficado conhecida pelo nome de *empirismo* é justamente o fato de que ela se opõe à suposição das *idéias inatas*⁴⁷⁶, uma das principais características do *racionalismo* de Descartes. Ora, se é justamente a partir de uma controvérsia acerca das *idéias* que se constitui a diferença específica entre esta doutrina e sua predecessora, parece conveniente considerar com mais atenção essa discussão.

Para Locke, todas as idéias vêm ou dos sentidos, ou da reflexão. Mas, afinal, o que significa ‘idéia’, para ele? Em sua visão, trata-se do “termo que melhor representa tudo o que

⁴⁷⁴ Uma amostra da abrangência do conhecimento de Locke sobre o tema encontra-se no seu escrito de 1691 *Some considerations of the the consequences of the lowering of interest and raising the value of the money*. In LOCKE, John. *The Works of John Locke in nine volumes*. 12th edition. London: C. Baldwin, 1824, p. 2-116.

⁴⁷⁵ Cf. a explicação de MANENT, Pierre. *La cité de l’homme*. Paris : Flammarion, p. 206-208, c1997.

⁴⁷⁶ COPLESTON, Frederick. *A history of philosophy: V - from Hobbes to Hume*. New York: Image Books, 1985, p. 69-78.

é objeto do entendimento quando o homem pensa, eu usei-o para expressar o que se poderia entender por *imagem, noção, espécie, etc.*”⁴⁷⁷ A respeito disso, comenta Feser que:

O que ele tem em mente, como logo se torna claro ao leitor do *Ensaio*, parece incluir praticamente qualquer coisa que possa ser caracterizada como um objeto de introspecção: pensamentos, conceitos, imagens mentais, percepções sensoriais, sensações corporais, etc. Isso levanta toda sorte de questões. Colocar todas estas coisas sob o vago rótulo “idéias” não será simplesmente tornar decorativas algumas importantes distinções entre elas? Ou será que Locke pensa que há algum atributo focal que todas elas têm em comum, e que justifica serem assimiladas sob um mesmo nome? O que significa exatamente dizer que as idéias são os objetos do pensamento?⁴⁷⁸

Evidentemente, a idéia de uma coisa não é a própria coisa. Neste sentido, pensar numa coisa não é, do mesmo modo, a mesma coisa que pensar na idéia dessa coisa. Ao amalgamar diversos elementos heterogêneos sob o epíteto de ‘idéias’, sendo todos eles hauridos a partir das sensações externas ou internas, a doutrina de Locke foi alcunhada por alguns de *imagismo*. Ela reúne de maneira indistinta cores, sensações, sentimentos e elementos abstratos sob um mesmo nome, sendo o único elo de ligação entre elas o sujeito pensante. Continua a ser, portanto, subjetiva como a de Descartes. Nas palavras de Manent:

ao decompor os todos indecomponíveis que dão sentido à experiência humana, Locke teria feito desta uma diversidade sem unidade, receptáculo de idéias dispartes, caso não pressupusesse, em alguma parte, o princípio de unidade. Este não reside absolutamente no interior do mundo, nem além do mundo, mas, de algum modo, alguém dele: na fonte das idéias, no entendimento humano.⁴⁷⁹

Tais idéias, quaisquer sejam suas fontes – um ou vários sentidos; sensação ou reflexão, ou ambas –, são classificadas em três categorias. Nesta classificação é possível identificar um eco distante das teorias medievais, e mesmo, ainda, a de Tomás de Aquino. Porém, em vez de se deparar com a tríade formada por *modo, espécie e ordem*, o leitor do *Ensaio* se depara com outra, composta por *modo, substância e relação*. Caso se leve em conta que a *espécie* é uma maneira de diferenciar diversas substâncias e que a *ordem* é também um tipo de relação⁴⁸⁰, um certo paralelismo poderá ser observado. Porém, maior ainda é similaridade dela se comparada à tríade proposta por Jacques de Metz, a partir da teoria de Henrique de Gand – o contemporâneo de S. Tomás apresentado no primeiro capítulo cuja teoria acerca do direito

⁴⁷⁷ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, (I, I, §8) p. 26.

⁴⁷⁸ FESER, Edward. *Locke*. Oxford: Oneworld Publications, 2007, p. 34-35 (Oneworld Thinkers)

⁴⁷⁹ MANENT, Pierre. *La cité de l’homme*. Paris : Flammarion, p. 170, c1997.

⁴⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 21, a. 6, co Textum Leonino 1976 edito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/qdv21.html>: “*ordo, est respectus qui nomem boni importat*”

como auto-propriedade guarda também uma grande semelhança com a de Locke –, segundo a qual eram classificados como *modos de ser*, acidente, substância e relação.⁴⁸¹

Porém, ao passo que a tríade tomasiana referia-se a elementos que poderiam ser percebidos nas coisas, a tríade lockeana refere-se a elementos que o sujeito pensante encontra em si mesmo. Neste sentido, nenhuma delas refere-se exatamente àquilo que os elementos correspondentes significavam na doutrina de S. Tomás. Nem mesmo do único dentre eles que atende pelo mesmo nome, o *modo*, pode-se dizer isso. Tal termo, em S. Tomás, designa o aspecto material dos entes, a *materia signata quantitate*.⁴⁸² Neste sentido, aproxima-se da de Locke apenas na medida em que por *modo* este autor designa os *acidentes*, já que estes, segundo a própria doutrina tomasiana, residem, não na *forma*, nem no *ato de ser*, mas na *matéria*.⁴⁸³ Contudo, segundo a doutrina lockeana, os acidentes são apenas aquilo que percebemos quando os *poderes* das coisas agem sobre os nossos sentidos.

Mas as semelhanças praticamente cessam neste ponto, em que são, aliás, meramente nominais. A propósito das *substâncias*, cabe lembrar que, uma vez que Locke é um autor *nominalista*, ele não reconhece, as *espécies* como *substância segundas*⁴⁸⁴ (homem, cão, leão) ao lado das *substâncias primeiras* (João, Lassie, Simba), tal como ocorre na doutrina tomasiana e aristotélica. Neste sentido, S. Tomás reconhece que a ciência humana é apenas das *espécies* e não dos *indivíduos* (estes podem ser conhecidos de uma maneira mais perfeita, por Deus); estas *espécies*, enquanto são aquilo que, aquele *quid*, pelo que as coisas são, são chamadas *essências*, ou *quididades* (*essentiae vel quidditates*⁴⁸⁵). Aqui, em reforço ao

⁴⁸¹ COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy: III - Late Medieval and Renaissance Philosophy*. New York: Image Books, 1993, p. 24-25.

⁴⁸² TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae*. Ia pars. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 5, a. 5, co.. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html>. Acesso em 28 de out. de 2018: “Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum, unde dicitur quod mensura modum praefigit.”

⁴⁸³ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae*. Ia pars, Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 3, a. 3, co.. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html>. Acesso em 28 de out. de 2018: “materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei”

⁴⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 10. Textum Taurini 1950 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, lectio 3, n. 19 Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/cmp10.html>. Acesso em 12 de abr. de 2019: Donde se segue que os universais não são substância do primeiro modo, mas somente do segundo modo. Motivo pelo qual se diz, dos predicamentos, que a substância segunda, que são os gêneros e as espécies, não significam aquele algo que é a substância do subsistente, mas significam aquele ‘que’ (*quid*), isto é, determinada natureza no gênero da substância. *Unde sequitur quod universalia non sunt substantiae primo modo, sed secundo modo tantum. Propter quod dicitur in praedicamentis, quod secundae substantiae, quae sunt genera et species, non significant hoc aliquid quod est substantia subsistens, sed significant quale quid, idest naturam quamdam in genere substantiae.*

⁴⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Quaestiones disputatae de Potentia*, q. 9, a. 1, co. Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

nominalismo de Locke, vem-se acrescentar seu *corpuscularismo* ou, em termos mais conhecidos, *atomismo*.

O *atomismo* de Locke encontra seu *nominalismo* justamente no ponto em que reconhece como ser real, capaz de subsistir por si mesmo, apenas o *átomo*, o menor dos corpúsculos indivisíveis. A partir do momento em que, como já se viu, o *ato de ser* é confundido com a mera *existência* – isto é, com a *extensão*⁴⁸⁶ – tal conclusão não chega a surpreender: a de que só aquilo que subsiste após corrupção dos corpos seja reputado como a *realidade real*. Segundo essa inversão, é a *substância* que passa a ser considerada como um *modo de existência* dos átomos sobrepostos.

Para Locke, portanto, assim como substância é meramente uma idéia complexa que é uma coleção de idéias simples, também a *essência real* é uma coleção de corpúsculos. Segundo essa visão, conhecer uma substância seria conhecer perfeitamente sua estrutura corpuscular nos mínimos detalhes.⁴⁸⁷ A *essência nominal*, pela qual conhecemos e comunicamos as coisas no dia-a-dia, é fruto não da natureza delas, mas dos desígnios que temos para elas; ou seja, são fruto de uma *aequivocitas a consilio* (chamar as coisas por uma mesma palavra de acordo com um plano). Assim discorreu Locke sobre seu significado:

Qualquer um que examine sua própria *noção de substância pura em geral* constatará que sua única *ideia* genérica de substância é a suposição de um não sei quê, de um suporte de qualidades, capaz de produzir *ideias* simples em nós, comumente chamadas de acidente. Se a pergunta é *a qual objeto seriam inerentes cor ou peso?*, a única resposta possível seria a *partes extensas sólidas*. E se indagarmos onde haveria solidez ou extensão inerente, estaríamos como o mencionado filósofo indiano que dizia que um elefante sustentava o mundo.⁴⁸⁸ (grifos do autor)

Com este movimento, Locke deu o passo final no processo que já havia sido começado por Gassendi e Boyle: a *modificação da espécie*, tanto no sentido em que esta foi rebaixada ao *status* de mero amálgama corpuscular (um modo, um acidente da matéria, algo

Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/qdp8.html>: “o filósofo afirma que a substância pode ser dita de duas formas: diz-se de um modo ‘substância’ do próprio sujeito último, que não se predica de outro: e este é particular, no gênero da substância; de outro modo, diz-se ‘substância’ da forma ou natureza do sujeito. A razão desta distinção é que se encontram vários sujeitos que convêm numa só natureza, como vários homens numa natureza de homem. Donde importa distinguir o que é uno daquilo que se multiplicou: a natureza comum é aquilo que é significado pela definição indicando o que é uma coisa; donde se diz desta natureza comum ‘essência’ ou ‘quididade’.” (tradução livre) “[...] *philosophus ponit substantiam dupliciter dici: dicitur enim uno modo substantia ipsum subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio: et hoc est particulare in genere substantiae; alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti. Huius autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subiecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distingui quod est unum, ab eo quod multiplicatur: natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur.*”

⁴⁸⁶ Cf., a este respeito, o argumento sobre a filosofia cartesiana em GILSON, Étienne. *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco, Ignatius Press, 1992, p. 138.

⁴⁸⁷ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, (II, XXIII, §8) p. 310.

⁴⁸⁸ *Ibid*, (II, XXIII, §2) p. 305.

que não houvera sido aventado mesmo por *nominalistas* como Ockham). Sintoma desse rebaixamento do homem a um *status* meramente animal, quicá vegetal, e, portanto, manipulável, será a publicação do livro *Éléments d'idéologie*, cento e dez anos após a primeira edição do *Ensaio sobre o entendimento humano*, por Destutt de Tracy, que, inspirado na filosofia de Locke e de Condillac, concebe o processo de formação de idéias como acontecimento puramente mecânico, classificando-o, na taxonomia das ciências como matéria de uma ciência chamada *Ideologia*, subordinada à Zoologia.⁴⁸⁹

Daí resulta, pois, a primeira grande dificuldade que a própria teoria lockeana do conhecimento impõe, por sua própria conformação, à idéia mesma de *direitos humanos*: ela nega a realidade de uma essência humana comum, reputando-a como algo primordialmente *nominal*, cuja concepção é reputada como algo totalmente arbitrário, algo que será abordado, mais adiante.

Porém, antes disso, convém ainda completar a tríade. A própria definição que Locke dá do terceiro elemento, a *relação*, como mera resultante de uma operação comparativa⁴⁹⁰ – algo que seria de se esperar, desde o ponto de vista de uma ciência meramente *empirista* –, não se sustenta nos seus próprios termos sequer durante o *Ensaio*, pois, ao fim e ao cabo, Locke é obrigado a reconhecer que nomes que designam relações reais, como o de *pai*, não são fruto de tal tipo de operações comparativas, mas da inferência acerca de uma relação real de *causalidade*.⁴⁹¹ Caso estas fossem dispensadas, contudo, toda sua teoria do conhecimento viria por água abaixo, já que dela dependia a concepção dos *modos*, isto é, dos *acidentes*, dos aspectos sensórios presentes nas coisas, como *poderes causais* agindo sobre a percepção humana para nela imprimir as *qualidades secundárias* (cor, odor, sabor, etc.). Este passo foi definitivamente dado, mais tarde, por Hume, conforme já se comentou mais acima, que caiu no ceticismo, reduzindo toda a moral a uma questão de *sentimentos morais*.

Esta distinção entre as qualidades *primárias* e *secundárias* era parte da concepção *corpúscular* subscrita por Locke, baseada na suposição de que os chamados *sensíveis próprios* eram qualidades *irreais*. As únicas qualidades realmente “reais” desses corpúsculos, contudo, consistem igualmente numa tríade. Essa concepção triádica não chega a surpreender, e é possível mesmo que tenha se integrado à tradição judaica a partir da filosofia grega, pois

⁴⁸⁹ DE TRACY, Antoine Destutt, Comte. *Éléments d'idéologie* : 1^{ère} partie - idéologie proprement dite. 3^{ème} édition. Paris : Mme. Courcier, 1817, (Préface) p. xiii.

⁴⁹⁰ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, (II, XII, §7), p. 166

⁴⁹¹ Ibid., (II, XXV, §2), p. 333 põe às claras esse deslize: o que antes parecia designar idéias oriundas de *comparação*, passa também a designar aquelas oriundas de uma *referência*.

já se encontra em Platão⁴⁹². Se este as hauriu nos *atomistas* ou nos *pitagóricos* ou *eleáticos*, é outra questão. No caso de *atomistas* contemporâneos, como Galileu, Gassendi e Boyle, sua origem remete, ao menos, a Epicuro e, mais remotamente, a Demócrito.⁴⁹³ A grande diferença de ambos, segundo Robert Rocklein, residia em que, para este último filósofo, o peso dos átomos os dirigia para seu local de repouso, ao passo que seu sucessor Epicuro defendia que os átomos oscilam no vácuo⁴⁹⁴. Coincidentemente, ele apresenta, numa sentença sobre ambos, algo que pode ser identificado como uma razão de fundo para essa atitude: “Leucipo e Demócrito estão interessados no ser. Epicuro está interessado em evitar a dor.”⁴⁹⁵

Em sua formulação original, segundo Leucipo e Demócrito, ela reputava os átomos dotados de *tamanho*, *formato* e *peso*.⁴⁹⁶ Tal é a doutrina a que subscrevia, por exemplo Gassendi, em seu *Syntagma Philosophiae Epicuri (magnitudo, figura et pondus)*.⁴⁹⁷ O próprio Gassendi reconhecia, neste trabalho, o *pondus* como princípio intrínseco de movimento.⁴⁹⁸ Este era também um elemento da filosofia natural aristotélica, justamente aquele responsável por fazer cada corpo alcançar o seu lugar de repouso. Ele constituía, porém, uma pedra de tropeço no caminho de uma concepção estritamente corpuscular e mecanicista do mundo, e Gassendi chegou a formular uma hipótese corpuscular sobre o magnetismo em seu *De Motu*, segundo a qual ganchos corpusculares seriam os responsáveis pelos movimentos de atração de outros objetos.⁴⁹⁹ Ainda assim, não é possível saber exatamente qual dentre estas duas posições do autor acabou sendo a definitiva.

Essa “pedra de tropeço”, contudo, foi definitivamente removida por Boyle, que substituiu o elemento do *pondus*, de coloração aristotélica, pelo da mera *solidez*, o que aumentava ainda mais as semelhanças entre a concepção moderna de física e a filosofia de Epicuro. Isso, obviamente, requeria que todo o movimento existente no universo fosse tratado como provindo de um princípio extrínseco. Tal idéia, conquanto sugerisse uma certa tendência deísta, no sentido da concepção de um mundo governado desde fora por leis

⁴⁹² PLATÃO. *As Leis*. 2. ed. Tradução, notas e introdução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010, (Livro VI, 757b) p. 237.

⁴⁹³ Cf. ROCKLEIN, Robert. *Locke, Hume, and the treacherous Logos of Atomism: the Eclipse of Democratic Values in the Early Modern Period*. Lexington Books: Lanhan (Maryland), 2015, p. 5-21.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁹⁶ ROCKLEIN, Robert. *Locke, Hume, and the treacherous Logos of Atomism: the Eclipse of Democratic Values in the Early Modern Period*. Lexington Books: Lanhan (Maryland), 2015, p. 5.

⁴⁹⁷ GASSENDI, PETRUS DE. *Syntagma Philosophiae Epicuri* (II, I, VI). In _____. *Opera Omnia: Tomus Tertius*. Florentiae: Typis Regiae Celstitutinis, 1727, p. 15.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, (II, I, VIII). In _____. *Opera Omnia: Tomus Tertius*. Florentiae: Typis Regiae Celstitutinis, 1727, p. 16.

⁴⁹⁹ Idem. *De motu impresso a motore translato epistolae duae*. Paris: Ludovicum de Henriqueville, 1642, (I, XIII) p. 53.

mecânicas operando de maneira automática, não era formulada desta maneira por esse filósofo da natureza, que admitia a necessidade do constante concurso divino para a operação de tais leis, bem como a possibilidade de uma intervenção extraordinária de Deus nelas.⁵⁰⁰ Francis Oakley repara, em um artigo, que essa distinção, conquanto pressuposta em um dos trabalhos inaugurais de Locke sobre a lei natural, jamais é por ele expressamente reconhecida.⁵⁰¹

É importante ressaltar que essa substituição, que será adotada por Locke, muito pouco tem a ver com uma percepção empírica da realidade, uma vez que a distinção entre *sólido*, *líquido* e *gasoso* se baseia muito mais nos sentidos humanos⁵⁰² do que o *peso*, que pode ser verificado pela deformação que certos objetos imprimem nos outros. Afinal: “O que pesa mais? Um quilo de chumbo [líquido] ou um quilo de algodão?” Contudo, ainda que Boyle tenha removido o *pondus*, elemento correspondente à causalidade final na filosofia natural aristotélica, de sua concepção atomística, é possível perceber, noutros de seus escritos, a persistência de uma concepção triádica, inclusive em mais de uma instância, como exemplificado nesta passagem de Steven Forde:

Matéria, movimento e repouso são os três princípios do mundo “*tal como é agora*”, Boyle afirma; mas estes princípios bastam apenas ante a suposição de que “a **atual estrutura do universo** e, especialmente, as **sementes** das coisas, junto com o **curso estabelecido** da natureza”, já estão operando.⁵⁰³ (negritos nossos)

O próprio tratamento dispensado por Boyle às espécies é, também, bem menos disruptivo que o de Locke. Ele, ainda que tenha sido o responsável por se referir às espécies como *modos da matéria*⁵⁰⁴, tendia a supor que Deus dotou certos tipos de matéria da capacidade de compor tais formas, como se repara também na passagem acima transcrita.⁵⁰⁵ Steve Forde, conquanto enfatize a influência de Boyle sobre a doutrina lockeana a respeito das *causas formais* (*species*), reconhece que, neste ponto, o discípulo foi bastante além do mestre, uma vez que o caráter convencional que o físico atribui às características pelas quais separamos as coisas em espécies aparece como um traço meramente gnosiológico, que

⁵⁰⁰ FORDE, Steve. *Locke, Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 62-63.

⁵⁰¹ OAKLEY, Francis. The Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Philosophy, Science, Politics, and Law. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 4 (Oct., 1998), University of Pennsylvania Press, pp. 669-690, p. 676-677.

⁵⁰² Isso foi reparado por Hobbes, que preferiu não reconhecer a ‘dureza’ como uma característica primária dos corpúsculos, e sim secundária, porque sujeita aos sentidos. Cf. COPLESTON, Frederick. *A history of philosophy: V - from Hobbes to Hume*. New York: Image Books, 1985, p. 25-26

⁵⁰³ FORDE, Steve. *Locke, Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 64.

⁵⁰⁴ Eod. loc..

⁵⁰⁵ Ibid., p. 66

ressalta a incompletude do nosso conhecimento, e não uma asserção ontológica acerca do que quer que (não) sejam tais espécies, que parece ser o caráter próprio da doutrina lockeana.⁵⁰⁶

Há, ainda, quem, como Robert Rocklein, considere mesmo diminuta a importância da doutrina do teísta Boyle para a formação da concepção de Locke, se comparada à influência daquela de Spinoza e mesmo da de Descartes.⁵⁰⁷ Tal autor contemporâneo sugere, também, que a doutrina de Locke significou uma ruptura sem precedentes com relação à doutrina de seus predecessores.⁵⁰⁸

3.2.2 Modificação da espécie e a questão da Moral

O ponto de vista defendido por Rocklein, logo acima, é corroborado por Steve Forde, que repara, na passagem transcrita a seguir, nas implicações da instituição de um novo paradigma em matéria de ciências naturais sobre todo o mundo humano ao redor. “Expulsar as formas da natureza [...] tem conseqüências mais portentosas do que as meramente científicas. Esta é uma das principais razões pelas quais Boyle, Sprat e os novos cientistas freqüentemente se encontravam na defensiva”, assevera Forde⁵⁰⁹, ressaltando a importância disto para a doutrina da Lei Natural:

“Lei Natural” era o nome pós-Aristotélico para a ordem moral relacionada a formas. Como Boyle representa a velha-guarda, ele via a natureza ou forma de cada coisa com uma “lei” outorgada a ela. No que diz respeito à natureza não-humana, ele objeta que é sem sentido falar de “leis” para objetos irracionais, e expõe sua visão de que Deus provavelmente imprimiu na natureza as regularidades que agora observamos. As leis físicas da natureza não são intrínsecas a ela, mas impostas desde fora. Deveríamos conceber a lei moral da mesma maneira?⁵¹⁰

Este cenário do despojamento da *species* de toda a racionalidade intrínseca, que, como já pudemos constatar, vai ainda além daquela que Boyle havia admitido, é, portanto, o pano de fundo para a construção da doutrina lockeana dos *direitos do homem*. Ela não deixa de fazer sentido, nos seus próprios termos. Nela, assim como qualquer outra substância, a humana é apenas um substrato incognoscível, um “não sei que” ao qual seus acidentes aderem. A finalidade do homem está ausente para si. Eliminada a *essência real* do horizonte de conhecimento humano, incluída aquela que corresponde à *espécie humana*, restarão apenas as *relações* e os *poderes dos indivíduos*: e não apenas os poderes primários e secundários, mas

⁵⁰⁶ Ibid., p. 65.

⁵⁰⁷ ROCKLEIN, Robert. *Locke, Hume, and the treacherous Logos of Atomism: the Eclipse of Democratic Values in the Early Modern Period*. Lexington Books: Lanhan (Maryland), 2015, p.117, n. 10.

⁵⁰⁸ Ibid., p.89.

⁵⁰⁹ FORDE, Steve. *Locke, Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 69.

⁵¹⁰ Eod. loc.

também os terciários^{511.512}. E estes últimos são justamente os poderes que as substâncias têm para agir sobre as outras na natureza: por exemplo, o poder do fogo para derreter a cera de uma vela, etc.

Essa situação revela poucos atributos do homem. Ele é, como qualquer outra substância, apenas um substrato. Diante de tal ignorância, Hobbes optou, na sua Epístola ao *De Cive*⁵¹³, por adotar a máxima de Plauto: *lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*⁵¹⁴ (o homem é um lobo para o homem, não homem, quando não se sabe de que é feito). Mas qual será a resposta de Locke? A ele está vedado, é certo, aquele *homo homini homo*⁵¹⁵, com que Vitoria parece ter expressado sua indignada reação ao espírito do tempo – afinal, havia sido Erasmo quem havia ressuscitado não apenas a frase de Plauto, mas também a de Cecillius, *homo homini deus*,⁵¹⁶ encontradas posteriormente, tanto na obra de Hobbes, quanto na de Grócio. Tampouco o autor dos *Dois Tratados* irá tão longe quanto Hobbes, que chegou a rebaixar o homem para aquém do nível das bestas ferozes, é certo. Para ele, as “várias naturezas de substâncias que discursos morais não são investigadas, mas pressupostas”⁵¹⁷, incluída, aí, obviamente, a única a quem o livro poderia se dirigir: o homem. Cabe, portanto, perguntar como Locke *pressupõe* o homem?

O próprio *Ensaio sobre o Entendimento Humano* oferece uma resposta. Na verdade, várias, como observa o estudioso norte-americano de Locke, Steven Forde.⁵¹⁸ Numa das passagens do livro, ele é apresentado como “um ser inteligente, mas frágil e fraco, criado por

⁵¹¹ Cf. FESER, Edward. *Locke*. Oxford: Oneworld Publications, 2007, p. 49, e LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, (II, VIII, §10), p. 132-133.

⁵¹² Isto já havia sido reparado, de certa maneira, por MANENT, Pierre. *La cité de l’homme*. Paris : Flammarion, c1997, p. 176.

⁵¹³ HOBBS, Thomas. *Elementa Philosophica de Cive*. Amesterodami: Danielem Elzevirium, 1669, *Epistola Dedicatoria*.

⁵¹⁴ PLAUTUS, T. Maccius. *Asinaria*. In LEO, F. *Plauti Comoediae*. Berlin: Weidmann, 1895, act. 2, sc. 4, l. 88. Disponível em <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0119.phi002.perseus-lat1:2.3>, Acessado em 6 dez 2018.

⁵¹⁵ VITORIA, Francisco de. *Sobre o poder civil, os índios e a guerra*. Tradução de Luiz Astorga. Porto Alegre: Concreta, 2017, p. 151. Cf. também, SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014, p. 98. Talvez uma boa resposta seria *homo homini liber*, e por dois motivos: porque, para Locke, o homem é livre do homem, no sentido de independente; em segundo lugar, o homem é filho do homem, no sentido de que a Lei Natural, tal qual concebida por Locke, ao contrário da de Locke, privilegia as gerações seguintes, antes que as pretéritas, a ponto de pôr estas em função daquelas, como o demonstra a questão do casamento, que se discutirá adiante.

⁵¹⁶ Cf. PAGALLO, UGO. Bacon, Hobbes and the *homo homini deus* formula. In: *Hobbes Studies*, Vol IX-1998, p. 61-69, p. 62.

⁵¹⁷ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, (III, XI, §16) p. 563. Este fato foi observado também por Pierre Manent. Cf. MANENT, Pierre. *La cité de l’homme*. Paris : Flammarion, c1997, p. 177.

⁵¹⁸ FORDE, Steve. *Locke, Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 110

outro, do qual depende, que é eterno, onipotente, perfeitamente bom e sábio”⁵¹⁹, noutra, como “*ser corpóreo e racional*”⁵²⁰. De fato, uma vez que Locke não admite que o homem seja capaz de conhecer sequer a própria substância da humanidade, não surpreende que ele chegue a especular, nesta mesma passagem, sobre a hipótese de um “macaco moral” capaz de entender signos gerais e deduzir conseqüências de idéias gerais. Por outro lado, o termo homem se aplica a “um animal que tem uma determinada forma”, e por isso, segundo cria Locke, referindo-se uma anedota por ele atribuída ao príncipe Maurício de Nassau, mesmo um certo papagaio inteligente não poderia ser considerado um humano, apesar de ser um ser racional, capaz de expressar idéias abstratas.⁵²¹

Deste modo, está claro que o homem é algum tipo de animal. Aquilo que o distingue dos demais animais é justamente a capacidade de compor (pôr várias idéias diferentes juntas) ou alargar (pôr várias idéias iguais juntas).⁵²² Contudo, como afirmou Forde, referindo-se provavelmente à asserção lockeana contida em duas passagens do Capítulo III ⁵²³, segundo a qual os modos mistos são combinações totalmente arbitrárias da mente, sem referência a arquétipos ou a qualquer existência real: “não deixa de ser estranho fazer da habilidade de criar [arbitrariamente, recorde-se] certos tipos de idéias irreais e insubstanciais o distintivo da moralidade.”⁵²⁴

Tendo isso em vista, segundo a teoria lockeana, o homem sabe-se a si mesmo ao menos como uma espécie de *animal*, que precisa comer, consumir, para viver; que tem o *poder* de modificar seu entorno para seus propósitos, e que precisa se *relacionar* com outros para isso. As *relações* com os demais homens, a seu turno, nada parecem dizer a respeito da *substância* do homem, num primeiro momento, a não ser que ela é capaz de concatenar idéias simples para um mesmo propósito. Mas qual é ele? Para responder a tal pergunta, seria necessário ter uma noção do que significa a vontade para Locke. Porque, afinal, embora a noção de substância para Locke seja uma ideia complexa, a de poder não é.⁵²⁵ Ela parece, portanto, um ponto de partida muito mais seguro para começar a especular sobre o assunto. Ora, o ponto de partida para a percepção da categoria de *poder* é, justamente, segundo Locke, a própria *vontade* humana.⁵²⁶

⁵¹⁹ LOCKE, John. *Op. cit.*, (IV, XIII, §3) p. 715-716.

⁵²⁰ *Ibid.*, (III, XI, §16) p. 563.

⁵²¹ *Ibid.*, (II, XXVII, §8) p. 349-352.

⁵²² *Ibid.*, (II, XI, §§6-11) p. 157-160.

⁵²³ *Ibid.*, (III, V, §3) p. 464, e (III, XI, §15).

⁵²⁴ FORDE, Steve. *Locke, Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 113.

⁵²⁵ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, (II, XXI, §3) p. 242.

⁵²⁶ *Ibid.*, (II, XXI, §5) p. 243-244.

Na doutrina tomasiana, esta faculdade do homem compreendia uma série de operações; mais exatamente seis: *intenção*, *eleição*, *consentimento*, *fruição* e *uso*, além da simples *volição*.⁵²⁷ O Aquinate as classifica segundo sua relação com o *fim* ou com *aquilo que está para o fim* (os meios). Na primeira categoria, inclui *volição*, *intenção* e *fruição*⁵²⁸, e, na segunda, *eleição*, *consentimento* e *uso*. A vontade é classificada sobretudo como *apetite racional*, sendo, portanto, determinada sobretudo pelo *bem* racionalmente apreendido, isto é, inteligido. Porém, Locke, que ao designar ‘idéia’ como qualquer coisa que possa ser objeto do pensamento – centrando o conceito no indivíduo pensante, e não na realidade –, tratou este termo de maneira lata e equívoca, parece ter se esforçado de todos os modos possíveis para encontrar uma ‘idéia’ unívoca para o termo ‘vontade’.

Por isso, não surpreende que Locke dedique quase todo o capítulo XXI do Livro II do seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, o maior da obra, à tarefa de definir a *vontade*. Nada obstante tal esforço, não é possível negar que, a despeito das tentativas do autor em conseguir realizar essa façanha, seu tratamento da matéria é, por reiteradas vezes, confuso. Isso parece decorrer diretamente de seu intuito de descrevê-la tendo por modelo os fenômenos da natureza, apreendidos em clave mecanicista.

Locke apresenta o poder precisamente como uma idéia simples (ou como um modo simples de idéia), o que significa que ele é algo que pode ser entendido imediatamente, e sem relação com qualquer outra coisa. Poder *não* é, para Locke, uma noção relativa, essencialmente parte de uma dualidade (potência-ato) que é indispensável para sua própria inteligibilidade. Por outro lado, porque tal isolamento a destitui de toda referência a uma atualidade particular, o poder não tem qualquer especificidade em si mesmo; ele é estritamente *informe* e, portanto, vazio. Sendo assim, não há nada para entender! Isso significa que nós podemos entender o poder *somente* em termo de mudanças particulares que ele provoca, as quais são *alheias* – externas e, portanto, apenas acidentalmente relacionadas – ao poder em si mesmo: “O poder não pode ser apreendido senão no passado, quando ele já produziu seus efeitos, e já não existe mais.” Deste modo, Locke prossegue e define as substâncias como uma coleção de poderes – as qualidades que inerem as coisas são poderes para produzir idéias, impressões sensíveis sobre o sujeito, e são estas idéias, antes que a substância, que conhecemos.⁵²⁹

Deste modo, ele classifica a vontade sobretudo como um poder, e um poder ativo, isto é, como apto a provocar uma mudança. Isso se reflete na sua reticência em caracterizá-la como determinada sobretudo pelo fim. O atingimento do fim, próprio do *apetite*, significaria um repouso. Ora é justamente por ter estabelecido como característica distintiva do *poder* a

⁵²⁷ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 1-70)*. Textum Leoninum Romae 1891 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 6-13. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2006.html>. Acesso em 14 de dez. de 2018.

⁵²⁸ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 1-70)*. Textum Leoninum Romae 1891 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit., q. 8, pr. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2006.html>. Acesso em 14 de dez. de 2018.

⁵²⁹ SCHINDLER, D. C. *Freedom from Reality: The Diabolical Character of Modern Liberty*. South Bend (Indiana): University of Notre Dame Press, 2018, p. 56-57 (Catholic Ideas for a Secular World)

provocação de uma *mudança*, que Locke se demonstra reticente em caracterizar qualquer relação necessária com o fim como constitutivo da vontade, seja na forma de *intenção* – determinação superior da vontade, em oposição aos impulsos da natureza –, seja na de *fruição*, a ponto de ele se manifestar de forma contraditória a respeito da primeira⁵³⁰ e dubitativa a respeito da segunda.⁵³¹

Ele, no entanto, não deixa dúvidas a respeito de sua afinidade relativamente àqueles objetos que estão para o fim. Não hesita, portanto, em qualificá-la como *faculdade eletiva*.⁵³² A existência de tal faculdade pressupõe, portanto, uma certa indefinição pendente entre ao menos duas alternativas disponíveis, dentre as quais se deve escolher.

Porém, essa constatação suscita um questionamento acerca daquilo que, afinal, dá sentido à vontade, pois escolher entre dois objetos quaisquer sem distinção alguma, como quem escolhe uma dentre duas cartas cuja figura está voltada para baixo num jogo de azar, dificilmente poderia ser chamado de ato *voluntário*. Isso, evidentemente, remete a outra questão: a do objeto da vontade. Mas o objeto da vontade, para Locke, não é um objeto a *atingir*, como fim, mas em algo a ser *modificado*. Ele consistirá, sobretudo, nas ações dos homens, e tal modificação consistirá sobretudo numa suspensão do curso da inclinação natural para que ocorra a *deliberação da vontade*. Deste modo, Locke coloca o caráter da *liberdade da vontade* sobretudo como relativo à capacidade desta em suspender uma ação e deliberar sobre ela, a fim de descobrir se o objeto do desejo humano em questão faz ou não parte da felicidade humana.⁵³³

Em nome de que, porém, o homem interrompe este curso? Há duas respostas. Uma é: em nome do incomodo mais premente; este pode muito bem ser o “incômodo desejo do bem ausente”. A outra é: em nome da verdadeira felicidade, responderá o autor do *Ensaio*.

⁵³⁰ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 272 (II, XXI, §48): “pois o fim próprio da nossa liberdade é alcançar o bem *que escolhemos*.” e, logo depois, p. 273 (II, XXI, §51) “assim como a mais alta perfeição da natureza intelectual é a cuidadosa e constante busca da verdadeira e sólida felicidade, também a necessária fundação da nossa *liberdade* é o cuidado que nos impede de tomarmos por real uma felicidade imaginária”, além de (II, XXI, §55), às p.276-277, o mais significativo a esse respeito, que inicia assim: “A mente de cada um tem, assim como o paladar, um requinte peculiar;” e continua “e seria tão infrutífero deleitar todos os homens com riquezas ou glória (em que alguns encontram felicidade) quanto satisfazer sua fome com lagosta e queijo, refeição agradável e deliciosa para alguns, mas que nauseia e agride outros, que preferem ficar de estômago vazio a ingerir tais iguarias. Parece-me vão querer investigar, com os filósofos antigos, em que consistiria o *summum bonum* – se em riquezas, se em prazeres do corpo, se em virtude, se em contemplação –, pois isso seria tão razoável quanto discutir quais seriam os frutos mais saborosos – se maçãs, se ameixas, se castanhas – e dividir as seitas de acordo com as preferências de cada um.”

⁵³¹ Cf. a passagem em que o autor põe em dúvida a continuidade da ação (em linguagem tomista, *fruição*) desejada como fruto da vontade: Ibid, (II, XXI, §29) p. 256-257.

⁵³² Ibid, (II, XXI, §20) p. 252.

⁵³³ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, (II, XXI, §52) p. 274.

Contudo, Locke carece de uma concepção objetiva do que seja uma vida humana plenamente desenvolvida, uma visão sobre o florescimento humano, como se vê no trecho citado acima.⁵³⁴ Ele identifica, sem mais, o bem ao prazer.⁵³⁵ Daí decorre uma dificuldade, a saber: caracterizar qual prazer poderá ser encarado como uma parte da felicidade do homem. Além do mais, de que modo ocorrerá essa participação?

Quanto a isso, Locke não fornece nenhuma indicação concreta, apenas uma indicação procedimental formal, também apresentada mais acima, e que se toma a liberdade de aqui repetir: “assim como a mais alta perfeição da natureza intelectual é a cuidadosa e constante busca da verdadeira e sólida felicidade, também a necessária fundação da nossa *liberdade* é o cuidado que nos impede de tomarmos por real uma felicidade imaginária”⁵³⁶. Se isto for verdade, a *liberdade* da *vontade* consistirá sobretudo em se conduzir de maneira parcimoniosa; em retardar a fruição de um bem aparente presente por medo de se enganar sobre ele. Ela consiste sobretudo numa atitude crítica. O correto exercício da vontade consistirá, portanto, em agir conforme a *razão*. Porém, visto que esta, para Locke, é uma operação meramente *colectiva* dos dados sensoriais da experiência, que são reunidos por ela sob um mesmo termo, para formar um conceito elaborado para fins de mera conveniência – *aequivocitas a consilio* –, torna-se difícil vislumbrar nela um guia seguro para o alcance da felicidade.

3.2.3 Locke e a questão da Lei

Emerge daí, pois, a difícil tarefa de conciliar as duas visões de Locke sobre o maior bem, isto é, sobre a felicidade. Será ela uma mera questão de gosto, como indicado na passagem sobre amoras, maçãs e castanhas, ou se tratará de outra coisa, de um bem ausente e futurível? Locke novamente volta a zigzaguar em sua argumentação. Ele parece advogar uma noção plenamente consequencialista do bem, ao asseverar que é a reflexão sobre as consequências das ações voluntárias dos homens que conduz sua mente à noção de *bem ausente*.⁵³⁷ Neste sentido, Locke caracteriza a felicidade eterna como maior bem ausente:

A aptidão dos homens para concluírem que poderiam ser felizes sem o maior *bem ausente* contribui muito para que este, muitas vezes, não lhes desperte o desejo. Enquanto estiverem possuídos por esses pensamentos, o júbilo de um estado futuro

⁵³⁴ Cf. *Ibid.*, (II, XXI, §55), às p.276-277.

⁵³⁵ *Ibid.*, (II, XXI, § 61), p. 282.

⁵³⁶ *Ibid.*, (II, XXI, §51) p. 273

⁵³⁷ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012 (II, XXI, §59), p. 280-281.

não lhes comove; [...] **Mas que mude a maneira como o homem vê as coisas:** que ele veja que virtude e religião são necessárias à sua felicidade, que olhe para o estado futuro de bênção ou de aflição, que veja Deus, virtuoso juiz, pronto para *retribuir a cada um segundo as suas obras: a vida eterna para aqueles que, pela constância no bem, visam à glória, à honra e à incorruptibilidade; a ira e a indignação para os egoístas, rebeldes à verdade e submissos à injustiça.* Diante da perspectiva do estado de perfeita felicidade ou aflição que caberá a todos os homens após esta vida, e que depende do comportamento de cada um nela, os homens mudam inteiramente as medidas de bem e mal que governam sua escolha. [...]E [...] é melhor para os homens preferirem aquelas ações que, estando em seu poder, assegurem a perfeita e duradoura felicidade futura, e não o prazer ou a dor transiente.⁵³⁸ (itálicos no original; negritos por conta da casa)

O apelo dirigido por Locke diante da constatação do fato de que a colisão racional entre os bens possíveis, em sendo determinada por uma *razão* completamente *arbitrária* e que é considerada, ademais, *de frágil constituição*⁵³⁹ encontra resposta no recurso a um antídoto que permita ao homem tomar uma maior consciência acerca do seu *futuro*, que lhe confira maior previdência. Este instrumento será justamente a Lei, que será responsável por tornar mais presente ao indivíduo seu futuro, a fim de que oriente melhor suas escolhas.

No *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke distingue entre três tipos de Lei: a Lei Divina ou Natural, a Lei Civil e a Lei da Opinião (chamada por ele, também, de Filosófica, ao menos na primeira edição do livro). Elas se distinguem entre si quanto à sua fonte, quanto ao juízo e quanto às penalidades. Como verificado anteriormente, partindo do pressuposto de um bem ausente – algo que seria de se esperar, do ponto de vista de uma ética fortemente influenciada pela teologia puritana –, Locke atribui maior valor na determinação da vontade à dor, ao incômodo (*uneasiness*), que ao prazer. A forma geral da moção da vontade humana pela Lei consistirá em tornar presente, pela ameaça, um futuro sombrio; ela terá por essência geral a fixação de uma pena. Da ação incondizente com a Lei Divina, chamado *pecado*, resulta a infelicidade eterna; para a ação violadora da Lei Civil, emanada do *Poder Político*, designada *criminosa* estabelece-se a punição com a morte e outros suplícios e privações de bens ou da liberdade; da ação que descumpra a Lei Filosófica ou da Opinião, emanada da própria *sociedade*, denominada *viciosa*, resulta como pena a censura.⁵⁴⁰

Esta, em que pese ter sido apresentada por último, está longe de constituir, na opinião de Locke, a menos relevante para o convívio público. De fato, ela é a única dentre os três tipos a que ele dedica explicações ulteriores, cujo registro não parece ter feito ali por mera casualidade:

⁵³⁸ Ibid., (II, XXI, §60) p. 281-282.

⁵³⁹ Ibid.,(II, XXI, §64), p. 284.

⁵⁴⁰ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012,(II, XXVIII, §§8-10), 373-375

Se alguém alegar que eu contradisse minha própria noção de lei ao entender que a *lei* pela qual os homens julgam *virtude e vício* depender unicamente do consenso de indivíduos particulares que não têm, por si mesmo, suficiente autoridade para fazer uma lei, aos quais falta o mais essencial – o poder de impô-la –, eu respondo que alguém que não considera recomendação e descrédito como motivos poderosos para que os homens se acomodem à opinião e às regras daqueles com quem convivem não parece ser versado na natureza ou na história do gênero humano que mostra que a maioria dos homens governa a si mesma sem considerar as leis do magistrado ou de Deus, mas apenas a *lei dos costumes*, pela qual os homens mantêm sua própria reputação junto aos outros. Nem sempre os homens refletem devidamente sobre as penalidades subsequentes à violação das leis de Deus, e muitos, enquanto rompem a lei, esperam reconciliação e perdão no futuro. Quanto a punições por violação da lei da república, frequentemente lhes ilude a esperança da impunidade. Mas *nenhum homem escapa à punição da censura e do desgosto quanto ofende e contraria os costumes e a opinião da companhia à qual ele mesmo se recomenda; não há nem mesmo um em dez mil que seja tão áspero e insensível que possa suportar o constante desgosto e condenação em seu próprio clube.*⁵⁴¹ (grifos nossos)

É justamente esta passagem do *Ensaio sobre o entendimento humano* que torna possível a compreensão de todo o desígnio do livro. Como visto anteriormente, ele foi concebido com a finalidade de enfrentar questões relativas, sobretudo, às matérias de moral e religião revelada. Ao formular a classificação dos diferentes tipos de leis nesses moldes, naturalmente emerge uma pergunta: qual será a fonte dessa autoridade? O propósito de Locke, ao escrever o livro, aparece descortinado nesta passagem de Ashcraft:

Ao se opor às pretensões epistemológicas emanadas de um indivíduo único (o magistrado), Locke está a ponto de afirmar a igual participação na razão, ao passo que, contestando as pretensões hermenêuticas da autoridade clerical, ele toma a defesa de uma versão populista simplificada do Cristianismo, que a maioria dos homens poderia aceitar por intermédio de um pouco de auto-educação.⁵⁴²

O propósito da obra de Locke se revela, então, como uma tentativa de solapar a autoridade religiosa estabelecida na Inglaterra quanto a sua influência no poder político e no comportamento das pessoas.⁵⁴³

Como reparou o norte-americano Forde:

Quanto às regras pelas quais as coisas são tornadas moralmente boas ou más – as fontes de nossos modos mistos morais – Locke nos ensina aqui que elas caem sob três categorias principais: lei divina, lei civil e “a lei da opinião ou reputação” (2.28.7). Alguns podem encrencar quanto ao último tipo de lei, repara Locke, porque a lei é “ao fim e ao cabo vã” sem a força; mas estes encrenqueiros devem considerar que a opinião ou reputação é ao menos tão vinculante do comportamento humano quanto outros tipos de sanção (2.28.10-11). De modo algo mesquinho, talvez, Locke insinua que os filósofos a confundiram com a verdadeira lei moral. Locke se utilizará amplamente da sensibilidade ao repúdio em *Alguns pensamentos em torno à educação*, transformando-a na principal ferramenta da educação moral, ao menos

⁵⁴¹ Ibid.,(II, XXVIII, § 12), 379-380.

⁵⁴² ASHCRAFT, Richard. *La Politique Révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de John Locke*. Traduction de l'anglaise par Jean-François Baillon. Paris : PUF, 1995, p. 115.

⁵⁴³ Cf., nessa linha, BASTIDE, Charles. *John Locke: Ses théories politiques et leur influence en Angleterre*. Genève : Slaktine Reprints, 1970, p. 227.

no começo (§§ 56, 67, 110, 185). De uma maneira mais ampla, o próprio projeto filosófico-político de Locke claramente aspira a uma reforma da “lei da opinião” pela redefinição dos termos morais para sua sociedade (e a nossa), e a reestruturação do louvor e da censura. Tanto no *Ensaio* quanto no seu tratado educacional, contudo, Locke é cauteloso em apontar que a verdadeira medida do certo e do errado, da virtude e do vício, não é a lei da opinião, que é notoriamente variável, mas a lei divina (*Education* § 61.;cf. “Of Ethic in General” §§9-10; *Ensaio* 2.28.8)⁵⁴⁴

Tal substituição não chega a surpreender. Em um país onde a autoridade do estabelecimento religioso já havia sido oficialmente reduzida, como na obra de Hooker, a uma função da própria comunidade, pareceria natural que, cedo ou tarde, ela acabasse por ser questionada por alguém que apelasse a suas presumidas bases populares. Deste modo, ocorre a passagem da Lei Natural à Lei da Opinião como fundamento e modelo da Lei Civil.

Deste modo, Locke se encontra na gênese de uma tradição que será responsável por ampliar cada vez mais o foro interior da convicção⁵⁴⁵, de modo que do “*silete theologi in munere alieno*” de Alberico Gentili, no final do século XVI⁵⁴⁶, os intelectuais seculares a serviço do poder (atual ou possível) passarão a arrogar para si, então, o lugar daqueles a quem ordenaram se calar, assumindo como própria a divisa do Evangelho: “*Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur*”⁵⁴⁷.

Resta, portanto, averiguar como Locke retrata tal Lei Natural, que, a despeito de menção explícita no *Ensaio*, pode ser compreendida como coincidente com a Lei Divina, pelo modo como é apresentada no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, à luz daquilo que se descobriu sobre sua teoria.

3.2.3.1 Locke e a Lei Natural ou Divina no Segundo Tratado

Como visto anteriormente, a intrincada descrição que Locke faz da *vontade* e de sua *liberdade* está repleta de confusões. Porém, é possível compreender, com certeza, que a *vontade*, enquanto *poder* sobre o curso das próprias *ações*, apesar de mover-se pelo incômodo mais premente, é capaz de *liberdade*, quando o agente age *racionalmente*, suspendendo o desejo suscitado pela *inclinação* natural, e *deliberando* acerca de sua participação na *felicidade*, isto é, bem maior do indivíduo, que é um bem futurível, mas ausente.

⁵⁴⁴ FORDE, Steve. *Locke, Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 123-124.

⁵⁴⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão por Luciana Villas-Bôas Castelo-Branco. 3. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 37.

⁵⁴⁶ GENTILIS, Alberici. *De iure belli libri tres*. Hanoviae: Haeredes Guilielmi Antonii, 1612, I, XII p. 92.

⁵⁴⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão por Luciana Villas-Bôas Castelo-Branco. 3. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 39.

A compreensão sobre a Lei Natural exposta na Suma Teológica por S. Tomás não parece estar mesclada de nenhuma sombra de hesitação no que tange à identificação do bem maior do homem como sendo Deus, tampouco na hierarquização dos bens de acordo com a participação no *summum bonum*, que era o bem para o qual conduzia a vontade humana como potência apetitiva. Neste sentido, ele hierarquizava também os preceitos da Lei Natural de acordo com três tipos de inclinações: a preservação do seu ser, segundo sua natureza, *comum a toda substância*; a união do marido e da mulher e a educação da prole, *comum a todos os animais*; e, por último, a vida em sociedade e o conhecimento da verdade sobre Deus, *próprio dos seres racionais*.⁵⁴⁸

Cada um desses bens apontava para uma ordem, estando os estratos inferiores subordinados aos superiores, como não poderia deixar de ser. Contudo, com a inversão da ordem sinalizada por Hobbes, a Lei Natural passa a ser não apenas reduzida a um preceito, como tal preceito passa a ser dirigido – como não poderia deixar de ser, na ausência de um bem supremo, de uma causa final – à mera preservação de algum bem existente.

No caso de Hobbes, tal bem, está muito claro, é a preservação da própria vida, considerada como vida corporal do indivíduo, o que inclui, no estado de mera natureza, o direito até mesmo “aos corpos uns dos outros”, no nível das meras *substâncias*. Com Locke, o alcance da Lei Natural parece dar um passo adiante, na direção daquilo que estaria contido no segundo preceito considerado por S. Tomás, a saber: *a preservação da espécie*. Neste sentido, ele parece propor não apenas uma *modificação da espécie*, no sentido em que tornou as *essências reais* (substâncias individuais) um *modo misto* de corpúsculos e as *essências nominais* um *modo misto* de idéias simples, mas também uma *modificação* do preceito natural concernente à espécie, ao formulá-lo em termos de mera *preservação*.

Assim como a de Hobbes, a exposição que Locke faz da Lei da Natureza também envolve a existência de um “estado de natureza”, que parece estar sintetizado na seguinte asserção do autor: “embora o homem naquele estado tenha uma liberdade incontrolável de dispor de sua pessoa e posses, ainda assim não tem a liberdade de se destruir, ou a qualquer criatura em seu poder, onde algum uso mais nobre que sua simples preservação o demanda.”⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 71-114)*. Textum Leoninum Romae 1892 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 94, a. 2, c. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2094.html>. Acesso em 12 de jan. de 2018.

⁵⁴⁹ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos), § 6, p. 384.

Trata-se de uma afirmação muito importante. Afinal, ela parece apresentar um propósito de preservação mais genérico que o da mera espécie; dela, ele se estende a todas as demais criaturas, exceto quando um uso mais nobre demandar o contrário. Mais a seguir, Locke especifica seu significado no que tange às relações entre os homens, considerados como iguais e independentes uns dos outros:

ninguém deve prejudicar outrem em sua **vida, saúde, liberdade ou posses**, pois os homens, sendo produto de um Fabricante infinitamente sábio e onipotente [...] são **Sua propriedade**, feita para durar o quanto Lhe aprouver, e não a outrem, e tendo sido dotado de faculdades semelhantes, partilhando todos numa mesma **comunidade de natureza**, não pode-se supor nenhum tipo de subordinação entre nós que nos autorize a destruir o outro, como se nós tivéssemos sido feitos para sermos usados uns pelos outros, **como as classes inferiores de criaturas são para nós**.⁵⁵⁰ (grifo nosso)

Uma possível conclusão dessa assertiva apontaria para a preservação da vida humana como decorrência natural do propósito geral de preservação da espécie, de maneira que o principal poder a ser eliminado pelo advento da sociedade política seria o poder de vida ou morte. Porém, segundo a visão lockeana sobre o estado de natureza, essa proibição de destruição da vida alheia é logo a seguir excetuada, pois o homem deve “tanto quanto possível, preservar o resto da humanidade, e não deve, a não ser para fazer justiça a um ofensor, tirar ou prejudicar a vida, **ou o que tende à preservação da vida: a liberdade, saúde, membros ou bens de outrem**”.⁵⁵¹ Este parece ser, no caso da sociedade humana, um dos casos de “uso mais nobre” anteriormente previstos.

Evidentemente, o poder de vida e morte apenas escaparia a quem não tivesse lido o primeiro capítulo da obra, em que Locke apresenta uma definição do poder político que recorda, ao menos em um aspecto, aquela que Jacques Almain havia elaborado para o *dominium iurisdictionis*, mencionada no capítulo anterior: “um direito de fazer leis com penas de morte [...] apenas para o bem público.”⁵⁵²

Seria possível indagar, portanto, se não seria a *liberdade* o bem mais importante para Locke. Afinal, no capítulo III, sobre o “estado de guerra” ele afirma que “aquele que tenta pôr outro homem sob seu poder absoluto, coloca-se, por isto mesmo, num estado de guerra com ele”. E prossegue:

Estar livre de tal força é a única salvaguarda para minha preservação, e a razão me obriga a enxergar como inimigo da minha preservação qualquer um que estivesse disposto a tirar minha **liberdade**, que é a cerca dela [...]. Aquele que, no estado de natureza, estivesse disposto a retirar a liberdade que pertence a qualquer um naquele

⁵⁵⁰ Ibid., § 6, p. 384-385

⁵⁵¹ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos) § 6, p. 385 (grifo nosso)

⁵⁵² Ibid., § 3, p. 381.

estado, deve necessariamente ser encarado como tendo o desígnio de subtrair todo o resto, **sendo tal liberdade o fundamento de todo resto**".⁵⁵³ (grifos nossos)

Neste sentido, o tirar a liberdade pode se tratar até mesmo de um mero ataque momentâneo em que alguém se vale da própria força para subtrair o que quer que seja de uma outra pessoa. Alguém com semelhante disposição, afirma Locke, deve ser encarado como igualmente imbuído da disposição de matar.⁵⁵⁴

Contudo, uma breve consideração do capítulo demonstra que a *liberdade* do indivíduo, mesmo aquela que se interpõe como cerca entre a própria vida e o abuso de outrem comporta exceções, em nome de outros usos "mais nobres":

E para nos fazer ver que mesmo o poder absoluto, quando é necessário, não é arbitrário por ser absoluto, pois ainda está limitado por aquela razão, e confinado àqueles fins, que demandaram que ele fosse em alguns casos absoluto, não precisamos olhar para além da prática comum da lei marcial, pois a preservação do exército e, nele, de toda a república, demanda uma obediência absoluta ao comando de cada oficial superior, é morto de maneira justa aquele que desobedece ou questiona a mais perigosa e irrazoável delas; **mas mesmo assim vemos que nem o sargento, que poderia mandar um soldado marchar em direção à boca de um canhão, ou ficar parado numa fresta, onde ele quase certamente seria morto, pode mandar o soldado dar-lhe sequer um centavo do seu dinheiro.**⁵⁵⁵ (grifo nosso)

Diante de tal exemplo, não surpreende que Locke assevere, reiteradas vezes, que o objetivo da sociedade política é a proteção ou preservação da *propriedade*.⁵⁵⁶ Por este termo equívoco Locke busca designar⁵⁵⁷ a vida a liberdade e o patrimônio (*life, liberty and estate*) de alguém. Assim, tornou-se possível afirmar que, no catecismo dos direitos do homem de Locke, restam a vida, a liberdade e a propriedade. O maior deles, porém, é a *propriedade*.

Não chega a surpreender o fato de que, na escala de importância entre *vida, liberdade e propriedade*, esta última tenha obtido a preeminência. Isso está plenamente de acordo, dentro de um esquema triádico, com a concepção lockeana, que despreza o papel mediador da *substâncias segundas* (espécies). Afinal, dada a igualdade do homem no "estado de natureza", nela, jamais a vida poderia figurar como bem supremo a orientar a formação de um governo cuja principal característica é estar dotado do poder de matar. Por outro lado, paradoxalmente, para que a vida figurasse como norte da Lei Natural, possivelmente seria necessário estabelecer uma hierarquia entre diferentes modos de vida, o que, dado o relativismo de

⁵⁵³ Ibid., §17, p. 396.

⁵⁵⁴ Ibid., § 18-19, p. 397-398.

⁵⁵⁵ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos) § 139, p. 511.

⁵⁵⁶ Ibid., § 85 *fine*, p. 456 & § 94, p. 466.

⁵⁵⁷ Ibid., § 87, p. 458.

Locke no que toca à questão do *summum bonum*, parece estar fora de discussão – pelo menos racional.

Por outro lado, a própria independência do homem em relação aos demais não poderia ser suficiente para constituir as relações de interdependência entre eles e, ainda que Locke reconheça que a *relação* de paternidade consiste numa referência causal, foi também visto que sua concepção precípua da categoria da *relação* diz respeito tem origem num raciocínio de *comparação*. Mas como compreender que, a despeito da ausência de hierarquia e de dependência no ponto de partida, o autor inglês tenha conseguido idear algum tipo de ordem social, que implica necessariamente dependência e hierarquia?

Para compreendê-lo torna-se necessário compreender os vínculos entre *vida, liberdade e propriedade (patrimônio)* dentro da concepção lockeana mais ampla de *propriedade* como paradigma do *direito subjetivo*.

3.2.3.2 Uma triste busca pela felicidade: direitos naturais e lei natural segundo a metafísica lockeana

Dada a ausência de uma *substância* humana para embasar seus argumentos, Locke tentará edificar sua construção da Lei Natural sobretudo com base em *poderes e relações*. De que modo ele o fará? Como anteriormente exposto, ele tentará elaborar uma interpretação da Lei Divina revelada nas Escrituras a partir de seu cabedal filosófico, com pretensões de universalidade. Entretanto, como já visto, a própria espécie humana não é conceituada por Locke, é apenas pressuposta. Ela se tornou um mero *modo* de algo; como ente, de corpúsculos; como objeto da apreensão intelectual, modo misto de idéias simples. Ainda assim, não resta dúvida de que o ser humano é um animal. Essa animalidade será inescapavelmente um dos pontos de partida para que o autor do *Segundo Tratado* construa seus argumentos. Ainda assim, a despeito de ser necessária, ela não é suficiente; deverá, por isso, ir unida a uma outra característica, que distinga o ser humano dos demais animais. No que ela consistirá, então?

A animalidade implica certas necessidades. O ser humano, por ser vivo, precisa nutrir-se; por não ser vegetal, não é capaz de produzir sua nutrição por si próprio, a partir da matéria inorgânica e da luz do Sol. Ele precisará, portanto, consegui-la a partir de outros seres vivos. Os seres vivos, por se produzirem a si próprios, virem à existência e deixarem de existir, são, por isso mesmo, mais raros e difíceis de conseguir do que a luz do sol, a terra ou a água. Porém, ainda há bastantes deles, que foram dados em comum para os homens, para deles se

utilizarem em seu próprio benefício. Dado esse estado de abundância inicial, o ser humano se apropria dos bens disponíveis por uma mera retirada deles do *estado em que a natureza os deixou*, isto é, *tirando-os do comum*: seja pela colheita de um fruto, seja pela caça ou pesca de um animal, o ser humano já se apropria das coisas *necessárias* à preservação da sua vida. A essa retirada, Locke chama *trabalho*. Esse trabalho não pode consistir, contudo, no mero *consumo* direto. Neste ponto, a crítica de Pierre Manent⁵⁵⁸ parece se utilizar de um termo equivocado para designar a teoria lockeana: não se trata do *consumo*, comum a todos os animais, mas da *aquisição*, própria do ser humano. Ela é, em linguagem aristotélica, uma crematística.⁵⁵⁹ Mas como se dá essa aquisição?

Animal, demasiado animal. Animal racional, diria Aristóteles. Isso não deixa de ser verdade, de certo modo, também para Locke. Porém ele, ao introduzir sua concepção da *vontade* como faculdade racional, descreveu esta sobretudo como uma faculdade situada no tempo, já que sua principal característica é, justamente, a dilação temporal de um apetite por uns bens presentes, concretos e determinados, tendo em vista um bem futuro, ausente e indeterminado, que é a verdadeira felicidade. Deste modo, na concepção lockeana, se não é possível afirmar que os bens naturais que se apresentam ao apetite humano como bens intermediários que nos fazem participar no bem último, ao menos é possível enxergá-los como requeridos para remover os incômodos. Tendo em vista a *necessidade* de tais bens, e o caráter temporal da *vontade*, que é capaz de suspender a ação presente em nome da satisfação futura, o homem terá a capacidade de não apenas retirar diretamente – como todos os outros animais, diga-se de passagem – seu sustento da natureza, na forma de consumo imediato de frutos e outros bens; mas também de retirá-los num momento e consumi-los apenas em outro, tornando-se, assim, menos dependente tanto da natureza, quanto de outros seres humanos, e, portanto, o mais livre possível, já que Locke opõe irremediavelmente a *necessidade* à *liberdade*.⁵⁶⁰ Nisso consiste, portanto, a aquisição e a retirada dos bens dos seus *estados naturais* e a sua introdução no *mundo econômico*: a capacidade de dilação temporal do consumo, que mantém a coisa sob o seu poder, sem, contudo, integrá-la a seu corpo que, afinal, também possui uma característica natural, isto é, de *necessidade*.

Essa introdução no *mundo econômico* ou, ainda, no *sistema da economia*, é narrada de maneira quase-histórica por Locke. Ele inicia pela consideração da *caça* e da *coleta*,

⁵⁵⁸ MANENT, Pierre. *La cité de l'homme*. Paris: Flammarion, c1997, p. 184.

⁵⁵⁹ Cf., a esse respeito, CRESPO, Ricardo F. The ontology of the economics: an Aristotelian Analysis. *Cambridge Journal of Economics*, 2006, 30, 767-781, p. 771-774.

⁵⁶⁰ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 252 (II, XXI, §§7-10).

praticadas predominantemente em uma época em que a escassez relativa era muito pequena⁵⁶¹, e que proporcionam os bens consumíveis e perecíveis de que o homem necessita para o *sustento e conforto da sua vida*, os quais eram adquiridos por esses meios de *retirada do comum*. No princípio, o autor faz parecer que esse título de propriedade é concedido em favor do homem. Ele comenta que ele pode apenas estender-se, pelo trabalho, dentro da medida em que sobre o bastante e de igual qualidade para o restante dos homens, por um lado. Por outro lado, ele também menciona um homem que deixasse perecer em seu poder algum dos bens adquiridos dessa maneira poderia ser considerado como tendo subtraído algo que pertencia a seu vizinho e, portanto, violado a Lei da Natureza, sendo passível de punição⁵⁶².

Após isso, argumenta Locke, introduziu-se o cultivo da terra e a criação de animais, pelos quais os homens também tinham algum título de propriedade. Contudo, mesmo o limite imposto à propriedade do solo cultivado ou de pastoreio é considerada em relação à *utilidade* desta, de maneira que mesmo tudo aquilo que estivesse fadado a perecer sem *uso*, ainda que tivesse sido fruto do *trabalho* de alguém, era passível de uso por outrem, mesmo que já estivesse cercado. Neste sentido, cabe uma pergunta: será que mesmo bens de longa duração guardados em abundância (como sementes, por exemplo) os quais se teria a possibilidade de consumir dentro de um longo prazo poderiam ser mantidos em estoque no caso de um próximo necessitado vir bater à porta? Dados os critérios apresentados acima, há dúvidas quanto a uma resposta negativa.

De toda maneira, Locke prossegue sua exposição acrescentando que o estabelecimento de limites fixos à extensão da propriedade que cada um tinha sobre o solo era fruto da livre associação entre os homens em cidades. A propriedade da terra é, aliás, segundo o próprio Locke, a principal questão da propriedade em seu próprio tempo.⁵⁶³ Dados os conflitos em torno aos cercamentos de terra na Inglaterra e a nova perspectiva franqueada pela descoberta de terra em abundância na América do Norte, é possível entender um pouco por quê. Mesmo assim, Locke argumenta, que, *para além da comunidade da terra*, o que deve prevalecer é a *propriedade do trabalho*, pois as terras incultas, segundo ele são quase sem valor, já que não produzem por si sós o valor que o homem lhes acrescenta pelo cultivo para o consumo. Esse

⁵⁶¹ Idem. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos), § 30 p. 411.

⁵⁶² Ibid., § 38, p. 426, algo reafirmado no § 46, p. 419.

⁵⁶³ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos), §32, p. 412

fenômeno é retratado por Locke à maneira de uma multiplicação quantitativa 1/10, 1/100 e até 1/1000 é o valor da terra inculca se comparada à cultivada.⁵⁶⁴

Todo esse argumento é utilizado por Locke para, mais uma vez persuadir seu leitor do quanto a comunidade da terra – necessária quando o homem tinha mais a temer por se afastar do próximo – é superada pela propriedade do trabalho, algo que se torna explícito na seguinte passagem:

De tudo isto fica evidente que, embora as coisas da natureza sejam dadas em comum, o homem (sendo senhor de si mesmo e *proprietário de sua própria pessoa* e de suas ações ou de seu *trabalho*) tinha já em si mesmo o grande *fundamento da propriedade*, e que o que formava a maior parte do que ele empregava para o seu sustento ou conforto do seu próprio ser, quando a invenção e as artes aperfeiçoaram as conveniências da vida, era perfeitamente dele, e não pertencia em comum aos demais.⁵⁶⁵ (grifos do autor)

Contudo, Locke pontua que, ao fim e ao cabo, são os acordos positivos entre os homens que realmente fixam os limites entre as propriedades e mesmo entre as comunidades. Um desses acordos tácitos, que subjaz à escassez de terra e o aumento das necessidades dos homens⁵⁶⁶, diz respeito ao consentimento no uso do dinheiro. Nesta altura do texto, Locke assevera que, na verdade, os nativos da América não possuem a propriedade do que quer que seja, enquanto não consentirem no uso universal do dinheiro. Por outro lado, mesmo tendo sido modificada a relação dos homens entre si para uma situação em que uma grande quantidade das coisas produzidas pela terra para seu sustento já foi apropriada e na qual o comércio humano depende da utilização do dinheiro, Locke pontifica que o acúmulo ilimitado deste, pelo fato de ser metal imperecível, não é moralmente errado⁵⁶⁷, deslocando definitivamente a questão relativa ao caráter do título de propriedade da *necessidade* das pessoas para a *utilidade* dos bens em questão, subordinando a primeira à segunda.⁵⁶⁸

Ao fazê-lo, Locke termina seu itinerário, que inicia pela coleta para as necessidades próprias, passando pelo cultivo de bens da natureza, sua manufatura, chegando, finalmente, ao mundo do comércio, das finanças e do direito positivo, que paira soberano sobre os demais. Neste sentido, é possível perceber de que maneira a concepção de Locke sobre o *poder* como algo que apenas se manifesta nos seus *efeitos* se faz presente no seu tratamento da questão da relação entre *trabalho* e *propriedade*: o primeiro apenas se manifesta de maneira definitiva na segunda, especialmente na forma de *dinheiro*. Findo este movimento, Locke terá passado da

⁵⁶⁴ Ibid., § 40, p. 421 & § 42, p. 423.

⁵⁶⁵ Ibid., § 44, p. 423-424.

⁵⁶⁶ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos) § 45, p. 424-425: “há ainda *grandes extensões de solo* disponíveis (cujos habitantes não se uniram ao resto da humanidade no consentimento ao uso do dinheiro comum)”

⁵⁶⁷ Ibid., § 46, p. 425-426.

⁵⁶⁸ Essa visão institui, por outro lado, uma obrigação de consumir para aqueles que dispõem de bens perecíveis.

prioridade do dom de Deus à do trabalho humano. Dado o momento em que essas considerações foram escritas, elas soam como um incentivo à invasão da América e à tomada do território ocupado pelos índios, por um lado; por outro, elas parecem tornar a propriedade dos produtores rurais mais instável e menos justificável que a propriedade de valores monetários e, portanto, mais sujeita a contestações.

Neste sentido, à pergunta de Weber – “[d]e que círculo de ideias originou-se pois a inclusão de uma atividade voltada puramente para o ganho na categoria de “vocação”, à qual o indivíduo se sentia *vinculado pelo dever?*”⁵⁶⁹ – cabe uma resposta: provavelmente do círculo de leitores de John Locke. Parece ter sido ele o responsável por promover – ou ao menos justificar intelectualmente – a transição de uma “ética protestante do trabalho” para o “espírito do capitalismo”. Nela, o *trabalho* do homem como expressão da *liberdade* da sua *vontade* se revela sobretudo como *trabalho* sobre si: é o trabalho da *vontade* que manifesta sua *liberdade* pela capacidade de dilatar temporalmente o consumo em nome do *maior bem ausente*. Por isso, o acúmulo ilimitado de dinheiro aparece como a maneira mais racional do cumprimento da vontade de Deus. Por outro lado, como Locke coloca a injustiça do homem sobretudo em termos de violência, a fraude não descoberta e não mantida pela força não pareceria resultar, por seus critérios, tão grave.

Deste modo, efetua-se a passagem da *ética protestante do trabalho*, precipitada como ab-reação à angústia provocada pelo isolamento do homem de Deus e pela ausência de mediação humana e corporal da salvação característicos do Calvinismo,⁵⁷⁰ para a posição do *espírito do capitalismo*, tal qual identificado, por Weber nos escritos do deísta Benjamin Franklin⁵⁷¹, que considera o ganho de dinheiro⁵⁷² como um *fim em si mesmo*, e talvez até mesmo o *summum bonum*⁵⁷², levando tão a sério a inversão lockeana entre o valor produtivo da *vida*, da *natureza*, em relação ao *trabalho* humano e, mais especificamente, ao *trabalho humano* convertido em *dinheiro*, a ponto de contrariar o adágio latino *pecunia pecuniam non parit*.⁵⁷³ Assim comenta Weber sobre o teor das recomendações de Franklin:

⁵⁶⁹ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. 18^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 66.

⁵⁷⁰ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. 18^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 62; p. 100-102.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 46

⁵⁷³ O adágio latino significa “o dinheiro não gera dinheiro”. Eis o trecho de Franklin transcrito por Weber que contraria essa afirmação: “Lembra-te de que *tempo é dinheiro*; aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis pence para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a

Se nos demorarmos um pouco nessa passagem, cuja filosofia de vida é assim resumida no *Cansado da América* de Kürnberger: “Do gado se faz sebo; das pessoas, dinheiro”, então salta à vista como traço próprio dessa “filosofia da avaréza” [o ideal do homem honrado *digno de crédito* e, sobretudo,] a ideia do *dever* que tem o indivíduo de se interessar pelo aumento de suas posses como fim em si mesmo.⁵⁷⁴ (interpolações de Weber, na 2ª edição)

“Essa **inversão da ordem**, por assim dizer, ‘natural’ das coisas, totalmente sem sentido para a sensibilidade ingênua, é tão manifestamente e sem reservas um *Leitmotiv* do capitalismo, quanto é estranha a quem não foi tocado por seu bafo,”⁵⁷⁵ arremata o sociólogo alemão.

Neste sentido, pode-se afirmar que, desde a época de Ockham até a de Locke, efetua-se um movimento que vai da concepção de um *direito subjetivo* de *homens consagrados* vindo do céu (o *ius poli*), como *uso*, até a noção de um *direito subjetivo* consubstanciado na ideia de *propriedade* como *utilidade*, isto é, tendo por medida uma unidade *universalmente* reconhecida: o *dinheiro*, especialmente na forma de *metais preciosos*. Essa passagem encontra eco na expressão de que se valeu Weber, ao afirmar que “Sebastian Franck já havia acertado no alvo, quando divisou a significação da Reforma no fato de que agora *cada* cristão devia ser um monge ao longo de toda sua vida.”⁵⁷⁶

Trata-se, evidentemente, de uma ideia conseqüente à concepção lockeana acerca da separação entre *potência* e *ato*, que acaba por significar uma visão do mundo não muito distante do dualismo cartesiano das substâncias:

Poder é, nessa consideração, criador ou receptor de mudança. Aquele se chama *poder ativo*; este, *poder passivo*. Seria interessante investigar se a matéria seria privada de todo *poder ativo*; se Deus, o seu autor, estaria acima de todo poder passivo; [...] [...] embora *poderes ativos* respondam por uma parte significativa de nossas *ideias* complexas de substância naturais. Por mais que eu acompanhe a aceção comum e me refira a substâncias naturais como *poderes ativos*, é bem possível que não sejam ativas, ao contrário do que quer a apressada representação de nossos incautos poderes. Diante disso, não me parece descabido direcionar a mente à consideração de Deus e dos espíritos para ter uma ideia mais clara de *poder ativo*.⁵⁷⁷

mais. [...]” “Lembra-te que o dinheiro é *procriador por natureza e fértil*. O dinheiro pode gerar dinheiro, e seus rebentos podem ainda gerar mais, e assim por diante. [...] Quem mata uma porca prenhe destrói sua prole até a milésima geração. Quem estraga uma moeda de cinco xelins, *assassina* (!) tudo o que com ela poderia ser produzido: pilhas inteiras de libras esterlinas. [...]” “Quem esbanja um *groat* {quatro *pençe*} por dia esbanja seis libras por ano, que é o preço para o uso de cem libras.” WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. 18ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 42-44.

⁵⁷⁴ Ibid., p. 44-45.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 46-47. (negrito nosso)

⁵⁷⁶ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. 18ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 110.

⁵⁷⁷ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 241 (II, XXI, §2).

Evidentemente, essa separação entre *poder ativo* e *poder passivo* e a identificação do primeiro aos espíritos e do segundo à matéria, sem mais, deriva, evidentemente, da ausência de noção de um *ato de ser* a conferir, a uma só vez, *unicidade* e *uniformidade* aos entes, acima de sua essência e da mera existência. Este *ato de ser* permitiria conceber uma série de gradações entre diferentes perfeições específicas (diversidades gradativas de ser), no plano da univocidade; e perfeições transcendentais (graus de bondade), no plano analógico. Permitiria, como expresso por Maritain no título de um de seus livros, distinguir para unir. A filosofia de Locke, porém, separa para confundir.

Daí a insistente tendência lockeana em caracterizar o poder da vontade sobretudo como um poder de mudança, e sua relutância em atribuir-lhe um caráter de repouso. É possível entrever nela a tendência à valorização do trabalho sobre a natureza como *poder ativo* sobre ela, como *produção*, e à valorização do trabalho sobre si mesmo como *poder ativo* sobre os próprios apetites, consubstanciado na *aquisição de dinheiro*. Noutras palavras, não basta ser produtivo, tem que ser poupador.

Neste sentido, a *vida*, que é produtiva de tudo, encarada como mero atributo da *matéria*, concebida como algo totalmente passivo, constitutivo do *mundo natural*, ou melhor, *do estoque comum da natureza*, é avaliado por Locke como um quase-nada. As substâncias dos entes, que conferem unidade aos poderes que o inerem, são desprezadas: tratam-se de mero um *substrato*⁵⁷⁸. Assim, da mesma maneira que a idéia de *substância*, por não corresponder exatamente a nada que seja imaginável, está destituída de toda importância do ponto de vista cognoscitivo para Locke; do ponto de vista econômico o mesmo ocorre em relação às *substâncias naturais*. Isso é compreensível: o que não é imaginável não é manipulável, e como, para Locke, o conhecimento está a serviço de objetivos pragmáticos, o que tem valor o tem somente na medida em pode ser empregado na consecução dos confortos da vida privada. Dessa maneira, como *extensão* e como *eficiência*, a *vontade* e o *trabalho* alheios só serão compreendidos como *poderes ativos* a partir de sua *manifestação* em produtos e, mais especificamente, *em produtos úteis*, isto é, conversíveis em *dinheiro*, ou, em preferência, nele próprio, o primeiro dos bens exteriores a ser citado na lista que Locke faz deles na *Carta sobre a tolerância*.⁵⁷⁹ Como observado por Manent, para Locke, o homem é

⁵⁷⁸ LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, (II, XXIII, §6), p. 308.

⁵⁷⁹ Idem. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited and with an introduction by Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 218. Citado abaixo.

“somente o ser que produz um certo número de efeitos, e sabe que os produz”.⁵⁸⁰ Neste sentido, cabe a reflexão: não será a passagem do *dom* comum à *apropriação* individual senão um mero corolário de uma silenciosa passagem da condição do homem de *propriedade de Deus* para *auto-propriedade*, simbolizada pelo dinheiro?

Deste modo, não surpreende que uma concepção lockeana de realidade, quando aplicada à condução política de uma sociedade, tenda a degenerar paulatinamente numa subtração, num não-reconhecimento dos *direitos* de todos aqueles que não podem; isto é, todos aqueles que não manifestam, por meio de seus *poderes*, sua humanidade, ou seja, sua capacidade de contribuir para a sociedade como agentes economicamente *produtivos* ou, no limite, ao menos como potenciais *consumidores*. A estes, resta o destino de se tornarem instrumentos dos “laboriosos e racionais” (*industrious and rational*) por serem considerados mera *vida* biológica, mero *substrato*, que não comprovou sua racionalidade por meio da *apropriação*, isto é, da *poupança* e do *acúmulo* de dinheiro, presos no primeiro nível, o da produção coagida ou pelo conforto corporal, induzido ora pela necessidade fisiológica, ora pela coação externa violenta. Neste sentido, já estava definida, no pensamento lockeano, a preeminência do *animal laborans* sobre o *homo faber*, apontada por Hannah Arendt como característica central do pensamento oitocentista⁵⁸¹ e, principalmente, marxiano.⁵⁸² Aliás, Locke era favorável não apenas a que se cometessem crueldades contra pobres ociosos, como se verá mais adiante, como também lucrou com seus investimentos na prática do tráfico negreiro.⁵⁸³

Por último, deve-se constatar que a apresentação que Locke faz do *estado de natureza* é extremamente confusa, pois, a despeito de a determinada altura ele identificá-la com uma Era de Ouro⁵⁸⁴, em outro momento do texto não hesita em enunciar que, a despeito de todos esses privilégios do estado de natureza, os homens, estando em uma má-condição, são logo levados a viver em sociedade.⁵⁸⁵ Além disso, essa narrativa se reveste de fundamental importância por ter sido a primeira da modernidade a secularizar tal episódio, uma vez que

⁵⁸⁰ MANENT, Pierre. *La cité de l'homme*, Paris : Flammarion, c1997, p. 166.

⁵⁸¹ ARENDT, Hannah. *Between past and future: six exercises in political thought*. New York: The Viking Press, 1961, p. 63.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 22.

⁵⁸³ Cf. SHAPIRO, Ian. *John Locke's Democratic Theory*. In LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited and with an introduction by Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 334, n. 38, cf. também DUNN, John. *The Political Thought of John Locke: an Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*. Cambridge: Cambridge University Press, c1969, p. 175, n. 4.

⁵⁸⁴ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos), § 111, p. 484.

⁵⁸⁵ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos), § 127, p. 497.

seu contemporâneo Pufendorf ainda considerava o estado da natureza humana antes da Queda como um estado de perfeição moral⁵⁸⁶. Ao colocá-la nestes termos ele modifica o *telos* da salvação humana, que deveria ser a restauração da natureza humana à sua dignidade original, traduzindo-o em termos de um projeto político voltado unicamente para a consecução de fins materiais. Assim, ele avança na abertura o caminho aberto por Montaigne em direção ao bom-selvagem de Rousseau, que inspirará a Revolução Francesa e, em suma, em direção à instauração da “liberdade” – ainda que aqui como “independência” – e da igualdade como metas do projeto político moderno, na forma de eliminação de restrições não imediatamente danosas ao indivíduo na esfera de sua “vida” (como ente biológico e corporal) e “liberdade” (enxergada aí como ausência de coação externa à performance de atos exteriores), e na eliminação de desigualdades, especialmente nas que implicam hierarquia, da sociedade. Por isso tudo, sua obra acaba a preparação para uma posterior *legitimação* dos *direitos do homem* no estado de natureza, antes reservados a *canibais, piratas e tiranos*. Logo adiante, observar-se-á como essa concepção de Lei Natural lockeana irá se articular com sua visão sobre duas instituições: a família e a religião, de acordo com o *Segundo Tratado* e a *Primeira Carta sobre a Tolerância*.

3.2.3.3 Lei Natural e a questão da família

O economicismo do pensamento lockeano afeta também a questão da família, como será visto. No capítulo anterior, procurou-se apresentar de que maneira Hobbes, em seu mecanicismo, promoveu uma concepção reducionista dos direitos, se apreciada à luz da doutrina perene de Tomás de Aquino sobre os preceitos da Lei Natural. O Aquinate havia elaborado uma doutrina triádica da Lei Natural⁵⁸⁷. Nela, cada um dos preceitos é derivado de alguma inclinação humana, em vista de alguma perfeição. Os três bens aos quais se inclina a natureza humana, e a que se referem os preceitos da Lei Natural, como se viu, espelham também os três elementos dos quais Deus teria dotado toda a criação: *modo, espécie e ordem*.⁵⁸⁸ São eles: a tendência à preservação do próprio ser conforme a sua natureza, a união

⁵⁸⁶ EDELSTEIN, Dan. *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature & the French Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, p. 53-54.

⁵⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 71-114)*. Textum Leoninum Romae 1892 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 94, a. 2, co. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth2094.html>. Acesso em 12 de jan. de 2018.

⁵⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Summa Theologiae*. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 5, a. 5, co.. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html>. Acesso em 28 de out. de 2018. Cf. Idem.

do macho e da fêmea, tendo em vista a procriação, e a tendência à vida em sociedade e ao conhecimento da verdade sobre Deus.

A redução Hobbesiana vinha acompanhada de – e significava, sobretudo – uma inversão. Neste sentido, pode-se classificá-la como uma *modificação da ordem*, já que se, na doutrina tomasiana, os preceitos da Lei Natural inclinavam a ação humana à consecução do fim último transcendente – isto é, o bem-comum maior –, a doutrina do Thomas de Malmesbury inclina o homem para a fuga do mal próprio maior imanente (a conservação da própria vida animal orgânica, fundamento do *direito subjetivo*). Essa fuga gera, como resultado acidental, algo parecido àquilo que, na doutrina tomasiana, correspondia ao bem-comum mínimo na constituição de uma República: a unidade da paz (*pax est quaerenda*).

Neste sentido, a *modificação da ordem* por Hobbes promoveu não apenas uma redução da Lei Natural ao elemento mó dico (conservação da própria vida), mas uma *modificação* desse elemento mó dico. Esta é uma decorrência da nova concepção da ordem como um movimento de *fuga* de um mal eventual, desencadeada por um medo que tem origem numa imaginação descontrolada, já que este, ao contrário do movimento de *busca* de um bem final, não se encontra, por isso mesmo, determinado, abrindo espaço para a indeterminação própria dos *direitos subjetivos* (tudo aquilo que julgar apto a conservar sua vida). Desta maneira, o *direito subjetivo* hobbesiano está sendo sempre determinado pelo *outro*, mas não pelo *outro real*, e sim por uma hipotética idéia pessimistamente distorcida acerca daquilo que o outro é, a qual se baseia, a seu turno, na própria ignorância: *lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*. Uma idéia sobre o comportamento do homem, baseada no comportamento *errático* de micropartículas não tem como resultar senão numa idéia *errante* do *homem como lobo solitário*.

Na doutrina tomista, tanto o elemento mó dico (a conservação de si), quanto o elemento específico (união conjugal, e geração e educação da prole), eram *especificados e ordenados*. Os preceitos levavam em conta, portanto, o *ser* do homem como *animal racional* (segundo sua natureza) ordenado à *beatitude eterna*, alcançada pela *vida dialogal em sociedade*. Isso implicava, a seu turno, por exemplo, a *perpetuidade do laço matrimonial*⁵⁸⁹

Quaestiones disputatae de Veritate, q. 21, a. 6. Textum Leonino 1976 edito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/qdv21.html>.

⁵⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO, S. *Scriptum super sententiis*, lib. 4, d. 33. Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 2, a. 1, co. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>. Acesso em 28 de abr. de 2018.

(segundo a seara do Direito Natural), e mesmo sua elevação ao *status* sacramental (matéria de Religião Revelada).

Desta maneira, a *modificação da ordem* operada por Hobbes, ao reduzir o homem a uma mera conservação de seu ser segundo sua integridade física, rebaixou-o em estatura de tal maneira, que o deixou aquém de muitos outros animais, capazes de viver de modo gregário. Assim, como exposto acima, as próprias relações familiares eram explicadas com referência ao mero *poder*⁵⁹⁰, e não à *geração, nutrição e educação dos filhos*.⁵⁹¹ Obviamente, a concepção hobbesiana possui alguma validade gnoseológica, na medida em que retrata uma realidade possível: o ser humano é mesmo capaz de se rebaixar, pelo seu egoísmo, aquém do nível dos animais. Mas não é isso que se está aqui a discutir.

A doutrina de Locke, neste ponto, é um pouco diferente da de seu predecessor. É certo que o pensador *Whig* também expunha sua doutrina política, em sua principal obra, com referência a um *estado de natureza*. Porém, sua concepção a respeito dele é ligeiramente diferente da de Hobbes. A Lei Natural que, segundo ele, preside sobre o *estado de natureza* também preceitua, como já se viu, a *preservação da espécie*. Deste modo, o homem, no *estado de natureza* lockeano, figura, ao contrário do que ocorre na doutrina de Hobbes, como um animal ao menos *gregário*, que é capaz de estocar bens de consumo, para si próprio e até para uma geração posterior. Porém, o parâmetro do autor do *Segundo Tratado* não deixa de ser o comportamento biologicamente observado nos demais animais sexuais:

Pois não sendo o fim da *união entre macho e fêmea* meramente a procriação, mas a perpetuação da espécie, tal conjunção entre macho e fêmea deve durar, mesmo depois da procriação, o tempo necessário para a alimentação e sustento dos jovens, que devem ser mantidos por aqueles que os geraram, até que sejam capazes de se virarem e de se proverem a si mesmos.⁵⁹²

Após apresentar o comportamento dos vivíparos ruminantes e dos carnívoros, além do comportamento das aves, Locke se expressa a respeito da questão nos seguintes termos: “nisso reside, penso eu, a principal razão, se não a única, *pela qual, na raça humana, macho e*

⁵⁹⁰ Cf. acima, n. 372. HOBBS, Thomas. *Elementa Philosophica de Cive*. Amesterodami: Danielelem Elxevirium, 1669, II, IX, II, p. 148.

⁵⁹¹ TOMÁS DE AQUINO, S.. *Scriptum super sententiis*, lib. 4, d. 26 Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, q. 1, a. 1, co. Disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/snp4026.html>. Acesso em 28 de abr. de 2018.

⁵⁹² LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos) § 79, p. 452.

fêmea permanecem unidos mais tempo do que entre as outras criaturas”⁵⁹³ Continuando, ainda no mesmo parágrafo, ele conclui:

No que não se pode deixar de admirar aí a sabedoria do grande Criador que, tendo dado ao homem a capacidade de previsão e de planejar para o futuro, bem como de suprir as necessidades presentes, tornou necessário que *a sociedade entre homem e mulher fosse mais duradoura* do que entre os machos e as fêmeas de outras criaturas, de modo que seu esforço seja estimulado e seus interesses mais bem unidos, para fazer provisões e acumular bens para sua progênie comum, que uma mistura incerta ou interrupções fáceis e freqüentes da sociedade conjugal poderiam grandemente perturbar.

Neste sentido, pode-se dizer que a doutrina lockeana se aproxima mais da de Tomás de Aquino, na medida em que contemplaria também o segundo preceito da Lei Natural. Contudo, como é possível ver, essa asserção contém menos de verdade do que, num primeiro momento, talvez insinue. Afinal, embora o *Doctor Communis* reconhecesse que o segundo preceito ordenava à *preservação da espécie*, isto era mediado pela *união do marido e da mulher* e (subentendida, aí, a geração) *a educação dos filhos*, com vistas à *integração numa comunidade* com vistas à *beatitude eterna (fides, prole et sacramentum)*. Essa referência fazia do cumprimento do segundo preceito da Lei Natural uma operação que concedia ao homem participar não apenas na *conservação* (nutrição), mas também na *criação* (geração) e no *governo* do mundo (educação dos filhos). Neste sentido, pode-se dizer que, também nisto, Locke promove uma *modificação da espécie*, já que reduz as preocupações com ela a uma mera *preservação* ou *continuidade*, voltada sobretudo para a preservação da vida corporal e para o acúmulo de bens materiais, nada obstante seu tratamento do assunto, no *Segundo Tratado*, seja ambíguo, apontando ainda para outra direção, em outros momentos do texto: a *educação da prole* no conhecimento da Lei sob a qual deve viver (Natural ou Positiva)⁵⁹⁴. Este não deve ser levado tão a sério, na medida em que Locke admita a presunção de que esse conhecimento pelo ocorre automaticamente ao se atingir a idade de vinte e um anos.⁵⁹⁵ Neste sentido, a educação moral não parece ser de tanta importância, frente à econômica, afinal, Locke assinala que a própria *educação* do menor pode ser alienada, e seu o dever de obediência, transferido, em uma grande parte, dos pais àquele de quem foi feito aprendiz.⁵⁹⁶

A concepção da Lei Natural segundo S. Tomás difere muito desta, na medida em que nela o cumprimento do segundo preceito é ordenado aos propósitos do terceiro preceito (a

⁵⁹³ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos), § 80, p. 453.

⁵⁹⁴ Ibid., § 170, p. 537.

⁵⁹⁵ Ibid., § 59, p. 435.

⁵⁹⁶ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos) § 69, p. 443-444..

vida em sociedade e o conhecimento da verdade sobre Deus). O vínculo entre os esposos segundo sua doutrina não serve, portanto, tão-somente ao propósito de acumular provisões e comunicar ou providenciar aos filhos o conhecimento sobre como consegui-las, mas destina-se, igualmente à criação de uma comunidade em que o bem principal são as pessoas: os filhos são o bem-comum do casal, afirma S. Tomás.⁵⁹⁷ Locke, por enxergar na produção de seres humanos capazes de proverem a si próprios a única finalidade do matrimônio, julga ser o matrimônio dissolúvel após o cumprimento dela.⁵⁹⁸

3.2.3.4 Lei Natural e a questão da tolerância

Como pode-se verificar no item anterior, a noção do cumprimento de um fim ulterior para os seres humanos de acordo com a Lei Natural é algo que está fora de questão para Locke. Em assim sendo, a própria instituição familiar é funcionalizada e considerada descartável assim que atingido o resultado prático pretendido: a suficiência econômica da prole.

Viu-se também que isto ocorria de modo diferente segundo a concepção de Lei Natural tomaziana. Contudo, não é porque as tendências naturais humanas conducentes ao terceiro preceito (vida em sociedade e conhecimento da verdade sobre Deus) deixaram de fazer parte da Lei Natural para Locke, que elas deixaram de ser consideradas por ele como aspectos importantes da vida humana. Porém, se, como vimos, é verdade que a família foi instrumentalizada para o fim do atingimento da procriação e do atingimento da suficiência econômica da prole, não haveria motivos para que outras instituições também não o fossem.

Isso ocorre, em primeiro lugar, com o Estado, tal qual tratado por Locke. Como visto, assim como a família tem por resultado pretendido o atingimento da autossuficiência econômica, também o Estado tem por finalidade a manutenção não apenas dos bens que lhe garantem essa autossuficiência alcançada, isto é, seu patrimônio, mas também a dos meios de produção destes bens, incluídos, aí, a vida e a liberdade.⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ O Papa Pio XI, na encíclica *Casti Conubii*, expõe uma doutrina sobre o sacramento do matrimônio nitidamente calcada nos elementos triádicos legados pela tradição agostiniana e tomaziana: *modo, espécie, e ordem*. Eles se refletem nos três bens principais do matrimônio: *fidelidade, prole e promoção das virtudes, com vistas à salvação* entre o casal. A esse respeito, cf. PIO XI. *Casti Conubii*.

⁵⁹⁸ LOCKE, John. *Op. cit.* §§ 81, 83, p. 454-455.

⁵⁹⁹ LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited and with an introduction by Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 234. Aliás, um dos poucos trechos de seus escritos mais famosos em que Locke se refere àquilo que ele insiste em denominar *property* pelo nome de *rights* ocorre neste escrito:

Dado ser esta a finalidade admitida da vida em sociedade, torna-se muito difícil justificar que o Estado arrogue para si qualquer papel transcendente. Neste sentido, a questão da religião é encaminhada, por Locke, de maneira análoga à que faz com as anteriores.

Para ele, a Salvação não é algo que é precipuamente comunicado. Pelo contrário, a religião, em vez de revelada, é velada, e num duplo sentido: em primeiro lugar, ela não apenas é misteriosa, mas oculta, hermética, um enigma que deve ser decifrado pelo fiel; por outro lado, e, em consequência da admissão do postulado anterior, ela é incomunicável e, portanto, privada. Isso tudo é um corolário do axioma protestante da livre-interpretação das Escrituras, o qual, como reconhecido pelo próprio Locke, não está contido nelas.⁶⁰⁰ A atividade de interpretá-las não é um múnus, uma tradição comunitária, mas a busca individual de uma certeza subjetiva e incomunicável.

Isso não chega a ser uma surpresa, dada a concepção que Locke faz da vontade e da ação humana. Para o autor, como já se viu, a *vontade* humana se move sobretudo pelo incômodo (*uneasiness*) que o importuna com mais premência. Esse incômodo pode muito bem ser um *desejo*. É interessante notar como, logo ao lado desta categoria, apresentada dois capítulos antes⁶⁰¹, figura também a *esperança*⁶⁰², não recordada por Locke durante o capítulo em que trata da *vontade* humana. Neste, o autor chama muito mais a atenção do leitor para as *conseqüências* das ações humanas.⁶⁰³

Deste modo, também a Salvação Eterna do homem é vista sobretudo como uma matéria de causalidade, e não de participação. Para Locke, a salvação se efetiva pela “persuasão interior da mente”⁶⁰⁴ acerca de artigos de fé e de um modo de adoração que devem ser “totalmente acreditados por aqueles que os professam e praticam”⁶⁰⁵, de modo que “o que

The commonwealth seems to me to be a society of men constituted only for procuring, preserving and advancing their own civil interests.

Civil interest I call life, liberty, health, and indolency of body; and the possession of outward things, such as money, lands, houses, furniture, and the like.

It is the duty of the civil magistrate, by the impartial execution of equal laws, to secure unto all the people in general, and to every one of his subjects in particular, the just possession of these things belonging to this life. [...] But seeing no man does willingly suffer himself to be punished by the deprivation of any part of his goods, and much less of his liberty or life. Therefore is the magistrate armed with the force and strength of all his subjects, in order to the punishment of those that violate any other man's rights. (p. 218)

⁶⁰⁰ Ibid., p. 252.

⁶⁰¹ Idem. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 237 (II, XIX, §6).

⁶⁰² Ibid., p. 238 (II, XXI, §9).

⁶⁰³ Ibid., p. 283 *et passim* (II, XXI, §63-*fine*).

⁶⁰⁴ LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited and with an introduction by Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 219.

⁶⁰⁵ Ibid., p. 220.

quer que seja praticado na adoração a Deus somente é justificável na medida em que é crido por aqueles que a praticam ser aceitável a ele.”⁶⁰⁶

Neste sentido, o conhecimento do magistrado acerca do caminho da salvação não é mais certo “do que o estudo de cada homem privado lhes revela.”⁶⁰⁷ Nada obstante Locke assinala ao dever de honrar publicamente a Deus um reconhecimento universal, ele não apenas considera que a participação dos membros nela deve ser absolutamente livre e espontânea,⁶⁰⁸ mas também que o caráter de tal sociedade é tido como oriundo da vontade dos homens, de modo contratual, e não por instituição da vontade divina: “Considero uma igreja como uma *sociedade voluntária* de homens, unindo-se cada um por seu próprio acordo, com vistas à adoração pública de Deus, de uma maneira que julguem aceitável pare ele, e efetiva para a salvação de suas almas.”⁶⁰⁹

Este não é o caso do Estado para Locke:⁶¹⁰

[A] necessidade de preservar os homens na posse daquilo que seus esforços honestos já lhes adquiriram, e também de preservar sua liberdade e força, pelas quais eles podem adquirir o que mais quiserem, obriga os homens a entrar em sociedade um com o outro, para que pela mútua assistência e força conjunta, eles possam assegurar reciprocamente suas propriedades, naquelas coisas que contribuem para o conforto e felicidade desta vida, deixando, entretantes, para cada homem o cuidado de sua felicidade eterna, cujo atingimento não pode ser nem facilitado pela diligência de outro homem, e nem cuja perda pode reverter em prejuízo de outrem, e tampouco cuja esperança pode ser-lhe imposta por violência externa.⁶¹¹

Porém, a salvação da alma de cada um é assunto que concerne unicamente a si próprio,⁶¹² *left entirely to every man's self.*⁶¹³ “Unicamente fé e sinceridade interior são as coisas que conseguem a aceitação de Deus.”⁶¹⁴ O tempo todo Locke insiste no caráter imediato, isto é, não-mediado, da relação entre o fiel e Deus. E, na verdade, ele insiste reiteradamente na indiferença, principalmente, de elementos rituais para o caráter da religião; mais especialmente, aquilo que se chamariam “espécies” sacramentais: água, vinho, pão.⁶¹⁵

⁶⁰⁶ Ibid., p. 233.

⁶⁰⁷ Ibid., p. 229.

⁶⁰⁸ Ibid., p. 221.

⁶⁰⁹ Ibid., p. 220.

⁶¹⁰ Isto foi notado por BASTIDE, Charles. *John Locke: Ses théories politiques et leur influence en Angleterre*. Genève : Slaktine Reprints, 1970, p. 243 : « Comme l'État, l'Église est fondée sur un contrat, avec cette différence que les membres d'une Eglise, qu'ils le soient devenus par consentement exprès ou tacite, peuvent toujours la quitter [...]. L'Église, Locke le dit expressément, se compare À une corporation d'artisans ou à une société savante. »

⁶¹¹ LOCKE, John. *Op. cit.*, p. 242

⁶¹² Ibid., p. 228.

⁶¹³ Ibid., p. 243.

⁶¹⁴ Ibid., p. 232

⁶¹⁵ LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited and with an introduction by Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 234.

Noutro trecho, a fim de enfatizar o caráter estritamente individualista e contratualista da religião, Locke, aproveitando-se – consciente ou inconscientemente – de uma analogia (que é, no fundo, até mesmo semântica) entre a questão da salvação e da saúde corporal, escreve, na sua *Carta sobre a tolerância*:

Portanto, o cuidado da alma de cada homem pertence a ele próprio, e deve ser deixado a ele próprio. Mas, e se ele negligenciar o cuidado de sua alma? Eu respondo, e se ele negligenciar o cuidado de sua saúde, ou de seu patrimônio; coisas que estão mais proximamente relacionadas ao governo do magistrado do que a primeira? Será que o magistrado irá determinar por uma declaração legal que ele não deve se tornar pobre ou doente? As leis provêem, o tanto quanto possível, que os bens e saúde dos súditos não sofram injustiça pela fraude ou violência de outros; eles não os preservam da negligência ou da má administração dos próprios possuidores. Nenhum homem pode ser forçado a ser rico ou saudável, queira ele ou não. Nem sequer o próprio Deus vai salvar os homens contra a vontade deles. Suponhamos, contudo, que algum príncipe estivesse desejoso de forçar seus súditos a acumular riquezas, ou a preservar a saúde ou força de seus corpos. Deveria ser estabelecido por lei que eles não deveriam senão consultar os médicos romanos e viver de acordo com as prescrições deles?⁶¹⁶

Evidentemente, se Locke fosse conseqüente com a própria analogia – da qual se vale, como será visto mais adiante, quando trata de outros assuntos –, ver-se-ia obrigado a reconhecer que o Estado também estaria encarregado de agir de modo a preservar a saúde espiritual dos súditos de ser igualmente defraudada, preconizando uma necessidade de os Poderes Públicos dedicarem algum cuidado em relação ao saneamento do ambiente em matéria de religião. Ademais, se observarmos a legislaç Villey considera essa postura de Locke sofisticada, por saltar diretamente da antropologia para o direito. O professor francês argumenta que “a liberdade de *consciência* é interior, atributo do *homem*, do qual ninguém pode arrancá-la”, já o “poder de propagar qualquer profissão de fé que seja” procede, ao contrário, de uma partilha, e não resulta necessariamente da liberdade de consciência.⁶¹⁷

Essa incoseqüência o levou, igualmente, a não enxergar como um problema o excessivo poder de intervenção do Estado em relação aos pobres, em contradição com aquilo que expressou no trecho de sua *Carta sobre a Tolerância* transcrito logo acima. Segundo E. J. Hundert, ele, em um relatório apresentado ao *Board of Trade* no ano de 1697, sugeriu que o tratamento dispensado aos pobres deveria incluir o uso de chibatadas e a aplicação de outras penas de aflição corporal como métodos para torná-los laboriosos, o que poderia incluir a perda de orelhas, isto é: perda da integridade corporal. Ademais, “[s]ustentando que a preguiça era infecciosa, ele recomendou o estabelecimento de ‘escolas laborais em cada

⁶¹⁶ Ibid., p. 228.

⁶¹⁷ VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 158.

paróquia’, as quais removeriam as crianças acima de três anos de idade do foco da desordem e inculcariam nelas o hábito da laboriosidade”⁶¹⁸

Conforme assinalou Feser, ao comentar a *Carta sobre a tolerância*:

A caracterização de Igreja feita por Locke é altamente tendenciosa, e decididamente protestante em vez de neutra entre as concepções católica e protestante. Ele enfatiza a importância do comportamento moral pessoal acima da doutrina e da cerimônia, insinuando, ao contrário da visão católica, que a doutrina e a cerimônia são não-essenciais para o autêntico Cristianismo. [...] Ele chega mesmo a insistir que “aquele que se supõe um sucessor dos apóstolos...deve denodadamente exortar todos os homens...à caridade, mansidão e *tolerância*”...e considera “a *tolerância* como sendo a principal nota distintiva da verdadeira igreja”⁶¹⁹ (grifos de Feser)

Aparentemente, para Locke, que não hesita em ditar regras para as autoridades eclesiásticas instituídas de seu tempo, a única religião a ser imposta pela força aos homens era a *laboriosidade* que levava à aquisição de *dinheiro*, ao qual se atribui a dignidade de fundamento universal do título de propriedade⁶²⁰, medida relativa da glória das nações⁶²¹, e o desejado não apenas delas, mas de todos os homens.⁶²²

Desta maneira, se Hegel afirmou “a verdade é o todo”, Locke poderia afirmar que a verdade são os pedaços: sejam eles os corpúsculos que compõem uma substância, sejam os indivíduos que compõem um Estado, sejam as almas que compõem uma igreja, sejam os *mints* de metal que são o dinheiro. *Totum sunt partes*. Como explicitou de Muralt, ao comentar sobre o influxo das concepções da metafísica escotista e ockhamista, que incidiu sobre toda a filosofia moderna, inclusive em suas abordagens sobre a política:

Ao contrário, a atualidade entitativa da matéria, noutros termos, sua separação possível a respeito da forma, tal como concebida por Duns Escoto, implica uma noção da parte como atual por si e como causa parcial concorrente de maneira não recíproca, não tanto com a forma do todo mesmo como com as outras partes no todo, justapondo-se umas às outras num conjunto comum. Daí a concluir, com Ockham, que a matéria não exerce nenhuma causalidade sobre a forma; que a parte não é em nada causa do todo senão por *co-existência* com outras partes atuais por si; que a forma não é em nada causa da matéria, mas, antes que coexiste com ela como uma parte atual por si com outra parte atual por si em uma mesma justaposição que se diz substancial; que o todo não é mais que o conjunto das partes; que *totum sunt partes*, não vai mais que um passo.⁶²³

⁶¹⁸ Cf. HUNDERT, E. J. The Making of *Homo Faber*: John Locke between Ideology and History. In. ASHCRAFT, Richard (Ed.). *John Locke: critical assessments v.3* London. Routledge, 1995, p. 439.

⁶¹⁹ FESER, Edward. *Locke*. Oxford: Oneworld, 2007, p. 156-157.

⁶²⁰ Como visto na passagem do § 45 do *Segundo Tratado* a respeito do território habitado pelos índios americanos.

⁶²¹ LOCKE, John. *Some considerations of the the consequences of the lowering of interest and raising the value of the money*. In LOCKE, John. *The Works of John Locke in nine volumes*. 12th edition. London: C. Baldwin, 1824, p. 2-116, p. 25.

⁶²² Ibid., p. 45: “But every body being ready to receive money without bounds, and keep it by him, because it answers all things: therefore the vent of money is always sufficient or more than enough.”

⁶²³ DE MURALT, Andre. *La estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Traducción de Valentín Fernández Polanco. Madrid: Istmo, 2002, p. 146.

As implicações desse tipo de concepção, em matéria de instituições sociais, embora daninhas, haveriam de esperar um longo tempo para grassar e se revelar, sem que os homens o tivessem prenunciado, nas conseqüências mais funestas, que apenas mais recentemente se apresentaram com maior clareza ante aos olhos de tantos quantos censuravam as advertências daqueles que haviam reparado na nocividade dos seus errôneos princípios – de momento, tão ampla, quanto tacitamente aceitos –, alcunhando-as de “alarmismo” ou, em linguagem mais pomposa, classificando-a como “falácia da ladeira escorregadia”.

3.2.4 Posteridade do discurso lockeano na questão dos direitos do homem

Foi justamente esse clamor em nome da consciência, ou, até mesmo, da escolha individual como instância, mais do que fundamental – o que de fato ela é –, fundadora em matéria de moral, política e religião, apresentada acima, que possibilitou a remodelagem da esfera pública em termos radicalmente diferentes, em que a origem divina da ordem no mundo, especialmente no mundo humano, passou a ser considerada como mero adereço, fundamentalmente descartável e que, portanto, logo haveria mesmo de ser rejeitado, como reparou Schindler:

Se uma religião, o que significa a manifestação efetiva do sentido *último*, existe concretamente na história, ela necessariamente faz uma exigência que precede meu ato de vontade [...]. Reconhecer essa exigência é ver que essa atualidade precede a potência, e que se isso é verdade, será assim para todo o resto. E isso significará que a liberdade terá de ser necessariamente interpretada como participando numa atualidade, uma resposta ao bem que me precede e que torna minha escolha possível; a atualização da vontade, neste caso, vem a significar o ser vindo a um mundo real, uma tradição e uma hierarquia de bens. Uma religião atual é, portanto, incompatível com uma interpretação da liberdade primordialmente como um poder ativo. Locke pode pôr liberdade como poder somente ao mesmo tempo em que transforma o *status* da religião. Ela não pode mais ser uma singela verdade que precede os agentes políticos, mas se tornou um leque de possibilidades, dentre as quais os indivíduos são livres para aceitar qualquer uma, ao menos dentro das exigências da ordem política. Dentro destas, é-me permitido afirmar que qualquer religião é verdadeira, e praticá-la em público, desde que eu reconheça que isso tem um novo sentido, que iria chocar um pensador antigo como confusiva, senão como simplesmente confusa: é verdadeira “para mim”. Note-se que a potencialização da religião deste modo permite que sejam neutralizadas as implicações da existência de Deus sem ter que assumir o fardo que acompanha a rejeição aberta de Deus. Em suma, a condição prévia para a emergência do conceito moderno de liberdade não é a negação de Deus, mas a negação de sua verdadeira auto-revelação na história.⁶²⁴

⁶²⁴ SCHINDLER, D. C. *Freedom from Reality: The Diabolical Character of Modern Liberty*. South Bend (Indiana): University of Notre Dame Press, 2018, p. 127 (Catholic Ideas for a Secular World).

Para Koselleck, Locke pode ser considerado o “pai espiritual do Iluminismo burguês”⁶²⁵. Com efeito, segundo Laslett, Locke, nos últimos anos de sua vida “tomou nas suas mãos o eixo da vida intelectual inglesa, e com tal firmeza que terminaria por apontá-lo na direção por ele escolhida”⁶²⁶. Sua importância reside sobretudo na expansividade que sua filosofia confere ao foro interno da convicção como conformador das realidades e relações sociais:

A legalidade da lei filosófica não repousa na qualificação do seu conteúdo; funda-se no ato de vontade de que se origina. Não é mais o soberano quem decide, mas os cidadãos. Estes, ao emitirem seu juízo, constituem as leis morais, como os negociantes determinam um valor de mercado.⁶²⁷

Essa lei moral filosófica, ou da opinião, continua Koselleck, estava destinada a triunfar sobre as instituições estabelecidas, fossem elas o Estado absolutista, fossem-no uma Igreja fundada sobre a afirmação de haver sido divinamente fundada:

Pois, do momento em que a lei moral correspondesse ao juízo dos filósofos e ao senso da sociedade – contanto que ela exercesse a censura –, a sociedade estava, de antemão com a razão. A mobilidade do juízo privado dos cidadãos lhes dá a certeza de ter razão e a segurança invisível de alcançar sucesso. As sentenças que se superam constantemente formam a legalidade do progresso, que deixa para trás todas as leis do Estado. A mobilidade dos juízes morais é o próprio progresso.⁶²⁸

Com efeito, como narra o próprio Koselleck, essa lei filosófica medrará nos clubes filosóficos como o Rain-Bow-Coffee-House, na Inglaterra, ponto de encontro dos *Whigs*, e o qual passaram a integrar também diversos refugiados protestantes, após a revogação do Édito de Nantes, em 1685, dentre os quais se incluíam Pierre Bayle e Le Clerc, amigo de Locke.⁶²⁹ A proliferação desses círculos de discussão filosófica burguesa tornou-se comum, no decorrer do século XVIII, e passou a abarcar diversas denominações em que os elementos mais contraditórios – sistema sueco-protestante, ordens cavaleirescas, rosa-cruzes, iluminados da Baviera – estabeleciam uma ligação insolúvel.⁶³⁰

O mundo, segundo a visão dominante nesses grupos, apresentaria três males morais fundamentais, que deveriam ser combatidos: a divisão do mundo humano em diversos Estados (que Locke, como vimos, atribui à viciosidade dos homens), a estratificação social e a

⁶²⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão por Luciana Villas-Bôas Castelo-Branco. 3. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 49.

⁶²⁶ LASLETT, Peter. *Introdução*. In: LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos), p.53.

⁶²⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão por Luciana Villas-Bôas Castelo-Branco. 3. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 51-52.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 55-56.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 64.

separação dos homens pelas diversas religiões.⁶³¹ Sua missão era não eliminar essas distinções, mas torná-las supérfluas. O primeiro passo disso parece haver sido dado por Locke, ao erigir a Lei da Opinião e a convicção pessoal em principais parâmetros da ação humana moral, tendo sido particularmente bem-sucedido no tocante à religião.

Isso decorre, de certa maneira, de sua própria doutrina da propriedade. “Ao sustentar ser a propriedade uma extensão da pessoa pelo trabalho, Locke o removeu da esfera puramente mundana, e conferiu às posses adquiridas dignidade humana”⁶³². Essa visão comportava a ambigüidade de, ao mesmo tempo, de considerar “a ação e a personalidade humanas como *objetos* de apropriação e, portanto, alienáveis”⁶³³. Deste modo, após serem subsumidas a vida – que procede de princípio formal intrínseco – e a liberdade – que se determina pela uma causa final – na categoria de *propriedade*, isto é, dentro daquilo que me é disponível como um objeto útil, e tendo sido esta igualada aos direitos básicos que o Estado deveria respeitar, não admira que uma convicção pessoal antes tida como fundamento da escolha religiosa tenha sido erigida em parâmetro para que todos os demais aspectos da vida suscetíveis, dentro da medida em que a tecnologia passou a permitir, de manipulação útil, passassem a ser reclamados como direitos.

Neste sentido, a vida e a liberdade, que são coisas imateriais, por passarem a ter por fundamento a auto-propriedade, isto é, a disposição de si como coisa, deverão estar sujeitas à manipulação daqueles que ocasionalmente detenham (provavelmente os “diligentes e racionais” de Locke) os meios oficiais de coerção. E isso decorre de um pressuposto básico: se a relação do homem com as coisas – isto é, com aquilo que está sujeito à manipulação pelo meu capricho, isto é, o útil – é mais importante do que a relação do homem para consigo mesmo – ou para com os demais homens –, torna-se imperioso antes assegurar as relações dos homens com aquilo que lhe está sujeito do que com aquilo que não lhe está. Desta maneira, a *vida* – que procede de um princípio intrínseco dado –, e a *liberdade* – que se determina sobretudo pela finalidade – serão consideradas valores inferiores, para a sociedade civil, à *propriedade*, pela qual se deverá viver uma vida de desvelos, vexações e privações, ou morrer (e matar, e apresar) em guerras inglórias, promovidas por sociedades anônimas (mais ou menos controladoras do Estado). Ora, se o valioso é-o somente enquanto parece apto a se dobrar e realizar os meus caprichos, tudo aquilo que, no homem – principalmente no próximo

⁶³¹ Ibid., p. 76-77.

⁶³² HUNDERT, E. J. The Making of *Homo Faber*: John Locke between Ideology and History. In. ASHCRAFT, Richard (Ed.). *John Locke: critical assessments v.3* London. Routledge, 1995, p. 443.

⁶³³ HUNDERT, E. J. The Making of *Homo Faber*: John Locke between Ideology and History. In. ASHCRAFT, Richard (Ed.). *John Locke: critical assessments v.3* London. Routledge, 1995, p. 447.

–, for dom ou aspiração, ousando participar, consciente ou inconscientemente, da sabedoria de Leis Eternas, será considerado menos valioso aos olhos da sociedade civil assim constituída em sua anonímia, isso quando não for considerado, ocasionalmente, simplesmente desvalioso, devendo se sujeitar aos caprichos daqueles que colocaram a propriedade – isto é, a relação com as coisas – acima de tudo, por via da força.

Essa estrutura básica elementar da obra de Locke exerceu um grande influxo não apenas sobre a Inglaterra e a França do século XVIII, mas também na formação do ideário de *direitos naturais* dos Estados Unidos, visado por Jefferson.⁶³⁴ Tanto ali como na Europa, tal ideário permaneceu, de certo modo, incubado, em constante tensão com as preocupações principalmente de arranjo político institucional e de economia que ocuparam boa parte das discussões no Ocidente, até eclodir nos movimentos que deram origem à Declaração da ONU em 1948, em nível mundial, e no *Civil Rights Movement*, variante dialetal especificamente norte-americana, que, em parte, deu origem ao Neoconstitucionalismo, doutrina mais tarde difundida no Brasil, e que consiste, na realidade, como afirmado por Barzotto, num semiconstitucionalismo.⁶³⁵

O professor norte-americano C. Fred Alford, estudioso dos Direitos Humanos, corrobora esse ponto de vista, ao asseverar que, conquanto exista:

[...] um desacordo fundamental acerca do *status* dos direitos humanos entre aqueles que escrevem profissionalmente sobre o tema [...]. Estes autores concordam que os escritos de John Locke sobre direito natural [no original: *natural right*] constituem o fundamento moderno do pensamento sobre direitos humanos, que culmina na Declaração Universal dos Direitos Humanos e noutros documentos de direitos humanos do pós-guerra.⁶³⁶

Assim, ao preconizar a *aquisição ilimitada de dinheiro*, definido como *principal* expressão da *propriedade*, e ao absorver nesta categoria também a *vida* e a *liberdade* como *interesses civis* que deveriam ser proregidos pelo Estado, Locke terminou por inaugurar um modo de pensar passível de tornar juridicamente *legítima*, ao fim e ao cabo, a pretensão de aquisição ilimitada de *vida* e *liberdade*, especialmente por parte daqueles cuja posse de *dinheiro* é suficiente para manipular a opinião pública, sujeitando-as, em última instância, ao poder econômico. Deste modo, ele abriu uma senda com amplas perspectivas de alargamento, para que a multiplicação conflitiva de *direitos do homem* baseada em um hipotético estado de natureza – antes confinada a *canibais*, *piratas* e *tiranos* – se tornasse uma característica

⁶³⁴ Cf. HIMMELFARB, Gertrude. *Caminhos para a modernidade: os iluminismos francês, americano e britânico*. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 177.

⁶³⁵ BARZOTTO, Luis Fernando. *Teoria do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 24.

⁶³⁶ ALFORD, C. Fred. *Narrative, Nature and the Natural Law: from Aquinas to International Human Rights*. New York: Palgrave MacMillan, 2010, p. 123.

fundamental da modernidade. Nas palavras de Schindler, “propriedade [e poderíamos incluir aí qualquer direito subjetivo] para Locke, não é uma extensão da pessoa no mundo, mas, antes, uma espécie de ‘incorporação’ do mundo na pessoa; uma captura do bem.”⁶³⁷

Assim argumenta Manent:

Demanda-se hoje em dia ao Estado, como à sociedade, não apenas garantir os direitos do homem, simplesmente, do homem em geral e, portanto, separado de todas as suas particularidades – qualidades pessoais, opiniões, costumes –, mas do homem concreto com todas as suas pertenças e qualidades: [...]. Todas as “identidades” do indivíduo devem ser validadas pelo Estado e pela sociedade desde que o dito indivíduo as declare suas; e elas têm o direito a um “respeito” incondicional. Em lugar de um poder separado da opinião, neutro em meio às opiniões, no lugar daquele poder laico que eu tentei descrever, é reclamado um poder estatal que aprove ativamente, abraça calorosamente, todas as opiniões, todas as maneiras de viver. Isto é, num sentido, a negação, ou a inversão, do movimento que conduziu à separação de Igreja e Estado. Ao mesmo tempo, trata-se de seu prolongamento. Com efeito, não se sai da ordem individualista, e mesmo da ordem burguesa. Cada um é considerado como um proprietário, do qual o estado e a sociedade devem respeitar a propriedade, mas uma propriedade que não comporta somente os bens, mesmo que isso inclua a vida e a liberdade, como o quis Locke: ela comporta também as opiniões, os “valores”, as “identidades”, as “orientações”. Eu sou legítimo proprietário de tudo que eu sou. O Estado e a sociedade o devem reconhecer e declarar: eles devem aprovar explicitamente tudo o que sou.⁶³⁸

Na verdade, devido às próprias concepções das teorias lockeanas sobre a substância e as essências dos seres vivos, a restrição a tais direitos, nos dias de hoje, ameaça se expandir até mesmo para fora da espécie humana e até mesmo para o “planeta”, ainda mais se se levar em conta a permanente ameaça ‘neomalthusiana’ baseada no *direito a preservar a espécie* referido por Locke. Neste sentido, argumenta Feser:

[A]s teorias escolásticas tardias de direitos naturais, atreladas, como estavam, aos fins naturais unicamente daquelas criaturas capazes de reflexão moral e responsabilidade, teriam de igual maneira rechaçado a possibilidade de que animais ou o mundo natural em geral estivessem aptos, de alguma maneira significativa, a ser sujeitos de direitos. É interessante que o abandono, por Locke, das noções escolásticas de formas substanciais e fins naturais tenha acabado nitidamente por levar (mesmo que isso não fosse sua intenção) à possibilidade de atribuir “direitos” a animais não humanos e ao meio-ambiente, e à negação de direitos para ao menos alguns seres humanos, como os fetos e os severamente comprometidos mentalmente – conseqüências que alguns filósofos contemporâneos cujas posições metafísicas são, em muitos aspectos, tributárias às de Locke, estão bastante felizes em endossar. [...]. Ainda assim, é difícil acreditar que poderia ser um acidente o fato de o seguimento minucioso das implicações da metafísica de Locke leve sua própria visão de direitos a se transformar em algo que se parece com essas concepções contemporâneas.⁶³⁹

⁶³⁷ SCHINDLER, D. C. *Freedom from Reality: The Diabolical Character of Modern Liberty*. South Bend (Indiana): University of Notre Dame Press, 2018, p. 96 (Catholic Ideas for a Secular World).

⁶³⁸ MANENT, Pierre. *Cours familier de philosophie politique*. Paris: Gallimard, 2016, p. 53.

⁶³⁹ FESER, Edward. *Locke*. Oxford: Oneworld, 2007, p. 121.

Esse ponto de vista é corroborado, ainda, por um dos maiores especialistas em Locke no mundo, John Dunn:

[H]á uma série de [...] pontos nodais de conflito normativo na política moderna em a que o aporte da experiência intelectual de Locke ainda se reveste de uma grande importância. Dentre os mais importantes, encontra-se a integridade e a coerência de uma visão política normativa baseada em atribuir direitos a seres humanos individuais⁶⁴⁰.

A racionalidade dessa visão política normativa, contudo, segundo Dunn, estava, no pensamento de Locke, intimamente atrelada a uma determinada visão teórica sobre a existência de Deus:

Em nenhum aspecto do pensamento de Locke a presença ou ausência conceitual de uma Deidade onisciente e onipotente tem efeito mais direto ou conclusivo que na sua visão do caráter e importância prática dos presumidamente iguais direitos de todos os seres humanos como criaturas naturais.⁶⁴¹

Tendo em vista essa dependência, o professor emérito do King's College, na Universidade de Cambridge, e outrora aderente dos pressupostos da Escola de Cambridge, corrobora, sob um outro ponto de vista, a asserção de que as próprias doutrinas metafísicas e teológicas de Locke foram, em grande medida, responsáveis por paulatinamente destituir sua própria visão política da inteligibilidade que deveria ter:

A mais destacada modificação na estruturação do pensamento ocidental entre o nascimento de Locke e os dias de hoje foi a supressão do papel estruturante de uma Deidade singular, onipotente e onisciente (se não necessariamente como um foco contingente de crença pessoal, ao menos como uma premissa procedimental cognitiva aceita). Indiscutivelmente, no início da vida intelectual de Locke, este papel intelectual estava firme no seu lugar. Pode-se, contudo, afirmar que, à época de sua morte, e num grau não desprezível por consequência de suas próprias reflexões analíticas e inovações conceituais, ele estava não apenas menos firme, mas fora de cena. O que permanece acirradamente discutido é até que ponto ele próprio estava ciente das mais perturbadoras implicações de algumas de suas principais linhas de pensamento, e quão claramente e calmamente ele incorporou as mais disruptivas dentre elas.⁶⁴²

Como também destacado por Feser⁶⁴³, e expresso pelo próprio Dunn nas palavras abaixo:

Na visão do próprio Locke, essa atribuição de direitos e deveres advinha de uma Lei que ostentava plena autoridade normativa, e que também estava amparada por um poder avassalador. Desprovida desse amparo, a pretensão de autoridade normativa restou ao talante das sensibilidades de seus destinatários humanos individuais, e

⁶⁴⁰ DUNN, John. *Measuring Locke's Shadow*. In SHAPIRO, Ian (editor). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 265.

⁶⁴¹ DUNN, John. *Measuring Locke's Shadow*. In SHAPIRO, Ian (editor). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 268.

⁶⁴² Eod. loc.

⁶⁴³ Cf. FESER, Edward. *Locke*. Oxford: Oneworld, 2007, p. 119-120.

perdeu o ar de externalidade, objetividade e solidez que ele havia haurido de sua presumida posição de lógica reguladora de um universo criado. Junto com esse ar, ela perdeu também qualquer pretensão inteligível de uma fundação independente de, e superiormente contrária às volatilidades das transformações culturais ou às areias movediças das animosidades intergrupais. Em vez de oferecer uma matriz normativa com o poder de distinguir ações humanas permissíveis das não-permissíveis em qualquer espaço de interação possível, ela se materializou numa versão decididamente mais hobbesiana do Estado de Natureza, na qual o direito não passava de poder, e na qual toda intuição normativa estava aberta a contestação por qualquer um com a petulância ou pertinácia para julgar diferentemente.⁶⁴⁴

O grande papel de Locke, neste cenário, foi tornar essa contestação, corriqueira na modernidade, de toda e qualquer instituição humana, a partir da mera convicção, ou de qualquer opinião construída de maneira mais ou menos arbitrária a partir de um amálgama de impressões subjetivas, uma empreitada legítima. Ao supor o mundo moral humano como constituído de modos mistos arbitrariamente sobrepostos, e ao supor o *direito subjetivo* sobretudo como *propriedade*, isto é, como coisa *tirada do comum* por um poder humano, Locke pavimentou, em grande medida, o caminho para as atuais empreitadas desconstrutivistas em matéria de direitos:

Uma vez instalada em sua legitimidade exclusiva, a idéia de direitos tende a se tornar uma forma vazia em busca de sua matéria, e tudo, literalmente, pode se tornar matéria para essa forma. Não importa qual aspecto do mundo humano, do mais manifesto, ao mais secreto, está doravante exposto a uma apropriação legítima. [...]. Declarar os direitos humanos de uma maneira tão perfeitamente indeterminada e indeterminante, é reconhecer a qualquer um a autorização formal a se apropriar de qualquer coisa do mundo humano à qual ele julga ter direito. [...] Todos os aspectos concretos da humanidade, trate-se da nação, da família, da universidade, ou de qualquer instituição que acolha e produza um bem humano determinado, estão abandonadas a uma apropriação que não se importa em ter pé nem cabeça, porque já recebeu de antemão uma autorização ilimitada.⁶⁴⁵

Deste modo, conclui Dunn:

Estudar o pensamento de John Locke não constitui uma ajuda no mapeamento desse processo de desintegração: o trincar das camadas de gelo jurídicas outrora unidas no modelo de uma Lei da Natureza unificada. O que a visão de Locke ainda pode oferecer é um ponto de vista amplamente privilegiado para observar esse processo de desintegração ao longo do tempo. Ele de maneira alguma preclui o apoio (ou mesmo, em alguns pontos, a vinculação) às tentativas de reconstrução imaginativa, ou planejamento e implementação sistemáticos e cooperativos de instituições legais necessárias para estabelecer um regime de direitos humanos dentro de e entre os Estados nacionais existentes. Mas ela nos compele, se formos pensar de maneira clara e exata sobre a matéria, a enxergar cada um desses exercícios amplamente [...] como aventuras políticas temerárias, radicais e necessariamente experimentais, não como simples ato de reconhecimento das dignidades decorrentes de nossa posição como um tipo particular de animal em um mundo onde já estamos, ou poderíamos esperar chegarmos a estar, plenamente em casa. No mundo como Locke imaginou, a teologia ainda era a ciência mestra. A Lei de Deus governava o mundo sem restrição tanto por direito como por poder, e todos os direitos dos seres humanos, ao fim e ao

⁶⁴⁴ DUNN, John. *Op. cit.*, p. 270.

⁶⁴⁵ MANENT, Pierre. *La loi naturelle et les droits de l'homme*. Paris : PUF, 2018, p. 55.

cabo, promanavam de uma única estrutura integrada de sentido e autoridade. No mundo como vários de nós imaginam hoje, as idéias de uma ciência mestra da normatização, de uma Lei abrangente e provida de autoridade, ou de uma estrutura unificada de sentido não faz sentido. Deste modo, o alcance dos direitos humanos acaba tendo de ser definido por quaisquer práticas que por acaso aprovemos, e a autoridade dos direitos humanos é tão fajuta, e sua definição tão espasmódica e centrífuga, quanto as veleidades de nossas aprovações e reprovações.⁶⁴⁶

Eis aí a conclusão do pensamento lockeano: a *auto-propriedade* do homem deve ser protegida e promovida pelo Estado como *interesse civil* (por mais incivil que seja). Como esta se manifesta sobretudo pela capacidade de modificação das tendências naturais, a finalidade a ser assegurada não consistirá somente na modificação, tampouco na conservação da coisa que se modificou, para que permaneça como tal, mas a conservação da própria capacidade de manter sempre mudando indefinidamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta exposição buscou-se demonstrar por quais vias os *modernos direitos do homem*, cuja certidão de nascimento data de 1689, desenvolveram-se a partir de uma série de pressupostos que paulatinamente os constituíram como categoria discursiva fundamentalmente oposta às instituições que instanciavam e mediavam a noção de um bem-comum nas sociedades ocidentais, característica que foi útil para lutar contra regimes tirânicos

⁶⁴⁶ DUNN, John. *Measuring Locke's Shadow*. In SHAPIRO, Ian (editor). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 271.

ou extremamente injustos, mas que, hoje em dia, volta-se de maneira indistinta contra as instituições, ameaçando privá-las até mesmo de seu sentido.

Procurou-se estabelecer uma narrativa de seu itinerário de gestação, com início na segunda metade da Idade Média, sob influxo das doutrinas de Joaquim de Flora, que, baseando-se em algumas passagens das Escrituras e em meio a uma situação eclesiástica extremamente grave, profetizou o advento de uma era do Espírito, caracterizada fortemente pela autonomia individual e pela relação direta do homem com Deus. Segundo essa profecia, ainda, haveria uma determinada ordem dos tempos do fim, que seria responsável por difundir esse modo de vida entre os cristãos, que não mais necessitariam da mediação das instituições, constituindo, por si sós, uma comunidade de pessoas autônomas.

A Ordem Franciscana, baseada na vida de um santo que teve por característica a simplicidade e a pobreza, acabou por se tornar o principal receptáculo de tais ideais. O exemplo disso apresentado foi o da contribuição prestada por São Boaventura, contemporâneo de S. Tomás e geral daquela ordem na segunda metade do século, no desenvolvimento dessa doutrina, não tanto pela afirmação de uma comunidade de bens por título *ex iure necessitatis naturae* que, por tratar de necessidades humanas extremas, sobrepujava o título de propriedade dado *ex iure civilitatis mundanae*, mas pelo efeito subjetivista desencadeado pelo pauperismo irreal da regra da Ordem.

Pôde-se observar como a visão de S. Boaventura, na medida em que não podia se desvencilhar daquela, que determinava que os frades não poderiam possuir nada, nem como próprio, nem em comum, acabou gerando um problema, que consistia na necessidade de traduzir essa atitude interior da alma para um contexto totalmente distinto, o jurídico. Com efeito, era impossível assinalar um estatuto jurídico para a relação dos franciscanos com suas coisas, uma vez que eles pretendiam deter delas somente o *uso*, contrariando o axioma romano *usum non potest perpetuo a dominio separari*. Ao argumentar contra este, por ser supostamente uma *fictio iuris*, os franciscanos acabaram constituindo uma verdadeira *fictio iuris* já que separar o *uso* do *domínio* exigiria um modo de vida nômade – o que não se coadunava com a existência de conventos, bibliotecas e centros de formação –, e uma discussão que haveria de perdurar: a querela da pobreza.

Viu-se também como na passagem do século XIII para o XIV, outro precursor dos *modernos direitos do homem* – já que considerá-lo uma fonte de uma doutrina advinda 400 anos depois demandaria uma pesquisa de genealogia intelectual –, Henrique de Gande, inovou nas discussões jurídicas ao postular a *auto-propriedade*, isto é, o controle interior dos próprios movimentos, como um título superior ao *ius* do juiz, por vir o primeiro imediatamente da

alma e obedecer à Lei Natural, que ordenava a preservação de si próprio; e o segundo, da Lei Civil. Verificou-se também como sua matriz teórica dos *modos de ser*, tal qual exposta por seu discípulo Jacques de Metz guardava uma incrível semelhança com a doutrina de Locke sobre as idéias.

Porém, pôde-se notar também o quanto mais decisivo do que isto foi o influxo que as idéias da ala mais radical dos Franciscanos na querela da pobreza exerceu sobre a discussão posterior. Com efeito, Ockham, ao insistir que os franciscanos detinham o *mero uso*, contra o Papa João XXII, conseguiu emplacar uma noção de *ius* como *poder subjetivo*, e separá-lo em dois: um, o *ius poli*, *poder* dos homens consagrados sobre as coisas que detinham, que sempre estava de acordo com a *recta ratio*, e o *ius fori*, *poder* dos homens mundanos sobre as coisas que possuíam, o qual incluía o poder de pugnar por elas perante a justiça dos homens. Esse direito subjetivo dos homens consagrados, separados do mundo, manifestava sua condição de *regenerados ao estado de natureza íntegra*, anterior ao pecado original. Além disso, viu-se o quanto esta doutrina estava intimamente relacionada ao seu *nominalismo*, cujo cerne era o desprezo à existência de uma *species* mediadora.

Prosseguindo neste itinerário de gestação dos *modernos direitos do homem*, investigou-se também o quanto Jean Gerson contribuiu para a escalada do subjetivismo e do voluntarismo dos direitos. Concluiu-se que sua contribuição não foi tão grande quanto suposto por Tuck, na medida em que sua caracterização do *ius* como *facultas* estava plenamente incluída numa visão de Lei Natural que não era voluntarista como alegado pelo professor inglês, e que, ademais, estabelecia nitidamente a diferença entre os seres humanos e os demais entes naturais, dotados apenas de uma potência obediencial. Porém, ainda assim, pôde-se constatar que ela existiu, na medida em que sua doutrina reforçou a visão ockhamiana de *ius* como uma *potestas*, por descrevê-lo como uma *facultas*, por um lado, e por sua caracterização do *dominium* como uma *potestas* e não uma *auctoritas*, como pretendia o bispo de Armagh, Richard Fitzralph.

Na esteira das investigações levadas a cabo por Tuck, descobriu-se que a importância do sucessor de Gerson na chancelaria da Universidade de Paris, Jacques Almain, foi muito mais decisiva, na medida em que este último autor difundiu uma noção de *dominium* como *ius*, isto é, como *faculdade próxima* de uso das criaturas inferiores voltada sobretudo para o cuidado do próprio corpo e da manutenção de si mesmo no ser o tanto quanto possível, no que já começa a se assemelhar à doutrina hobbesiana. Essa mesma faculdade, na esfera política, implicava o *poder de vida e morte* sobre os súditos, o *dominium iurisdictionis*.

Logo a seguir, no capítulo dois, investigou-se essa noção de *dominium* como um *ius*, já concebido como *poder* do superior sobre o inferior. Descobriu-se como ela se trasladou para a política por conta da obra de Ptolomeu de Lucca, que distorceu a doutrina tomasiana – segundo a qual o *dominium* era um tipo de relação próprio ao *tirano* e se opunha à comunidade política –, para invertê-la, afirmando a existência de um *dominium politicum*, em oposição ao *regale*, de maneira confusa, de modo a, praticamente, identificar o *poder real* com o exercido pelos *tiranos*.

Descreveu-se como, desde então, a expressão *dominium* aplicada ao campo político prosperou, e como, passando pela obra de Gerson, que a empregou acrescentada da palavra *civile*, veio a ser acrescida, na obra de Almain, da expressão *iurisdictionis*, descrita como poder de vida e morte sobre os súditos tendo em vista a manutenção da comunidade política. Observou-se como ela traçava um paralelo ao *dominium naturale* como poder voltado à sobrevivência dos seres humanos, e como veio a ser incorporada à obra de Francisco de Vitoria, com uma agravante: para o frade dominicano espanhol, esse poder era considerado como de *direito divino* ou *natural*, o que tornava sua contestação racional mais difícil.

Nela, foi possível notar o quanto a noção de Vitoria estava mais voltada para o poder sobre as coisas e as pessoas, ou, ainda, para o poder sobre as pessoas tendo em vista a utilização das coisas, como argumento de direito, do que para a imposição de uma lei moral que instituísse um modo de vida honesto. Sintomático, a esse respeito, foi a importância por ele conferida ao suposto direito de extração de bens materiais pelos espanhóis nas terras indígenas como justo título para uma guerra, e seu descarte do modo de vida *contra naturam* institucionalizado entre os índios como título inapto para uma intervenção armada, a qual só poderia se dar em razão dos injustos morticínios que determinados povos praticavam. Deste modo, viu-se como o *domínio territorial* de índios canibais foi justificado como um *direito subjetivo* de origem *divina* ou *natural*, mas que poderia ser sustentado, mesmo a despeito de violações habituais da Lei Natural *contra naturam*, desde que a finalidade de provimento de bens materiais para a aquela comunidade estivesse sendo cumprida, por um lado, e que, pelo outro, eles não prejudicassem a exploração dos bens materiais pelos espanhóis.

Apreciou-se, também, a contribuição de Suárez para a gestação dos direitos do homem, na medida em que ele consolidou, de maneira teórica (já que Vitória estava muito mais preocupado com questões práticas), vários de seus pressupostos metafísicos. Ao longo dela, foi possível notar o quanto Suárez foi responsável por estreitar mais ainda a relação entre *direito* e *dominação* como *imposição* pela *força*, e por inverter a relação entre *direito* e *lei*, colocando esta como subordinada àquele. Foi possível divisar, também, o quanto essa

inversão provocada por Suárez afastou a noção de uma *justiça distributiva* como termo mediador.

Ao mesmo tempo, buscou-se demonstrar o quanto essas concepções jurídicas eram tributárias da ausência de uma adequada compreensão e desenvolvimento da doutrina tomasiana do *ser* ao longo dos séculos subseqüentes à vida do Aquinate. Este autor, como se procurou explicar, sustentava uma noção de ser como ato intensivo, que ia acompanhada de uma doutrina sobre o ser criado como dotado de *modo*, *espécie* e *ordem*, a qual tinha por correlatas outras diversas tríades, como *existência*, *essência* e *ato de ser*; *quantidade*, *figura* e *movimento*. Tentou-se demonstrar o quanto a perda da noção de ato de ser intensivo privou os entes criados de uma direção determinada por um princípio intrínseco de orientação, isto é, de *ordem*, e o quanto, a partir disso, perdeu-se a noção de *participação* de diversos entes numa mesma *causa final*, o que permitiria uma *hierarquização* dos bens e das pessoas de acordo com sua relação com o *fim*.

Demonstrou-se, também, o quanto a perda da noção de uma *analogia de proporcionalidade própria*, da parte de Suárez, decorrente de sua perda da noção de *ser como ato intensivo*, reduziu a quase nada sua noção de *justiça distributiva*, na medida em que, sem termo mediador superior participado em graus e de maneiras distintas, restavam apenas relações de diferentes modos de *posição*. Desta maneira, a própria *criação* passa a ser identificada com um mero *ponere extra causas*, e o ser passa a ser identificado com o *ser possível*, o que acaba por significar um esquecimento do caráter *jussivo*, isto é, de chamado, do *ser*. Pretende-se haver demonstrado o quanto a questão da mera *posição* na questão da criação refletiu-se no tratamento de Suárez a respeito da *justiça legal*, encontrada como matéria de mera *imposição* ou *subordinação*, bem como sobre a *justiça comutativa*, como matéria de mera *disposição*, a ponto de até mesmo a liberdade humana haver sido tida por *disponível* e, portanto, *venal*, contribuindo, assim, para uma noção de direito altamente subjetivista e arbitrária.

Além disso, buscou-se expor como sua idéia de *status purae natura* como hipótese de *potentia absoluta Dei* e sua doutrina da democracia originária por ausência de instituição constituíram as matrizes da posterior doutrina secularizada do *estado de natureza*.

Após isso, procurou-se dispensar alguma atenção à doutrina de Hugo Grócio, cuja principal importância foi haver definido o *direito* de uma maneira sobretudo *negativa*, como aquilo que *não é injusto*, reforçando o acento sobre o caráter subjetivista e arbitrário do *direito*, ao caracterizá-lo sobretudo como *faculdade* objeto da *justiça satisfativa*, relegando a *justiça atributiva* (antiga distributiva) a um papel secundário e caracterizando aquilo que

havia sido a *justiça legal* também em termos de uma característica subjetiva do detentor do poder: a *facultas eminens*. Desta maneira, viu-se que o direito, em Grócio, foi reduzido à *qualidade moral* que permite ao agente fazer algo *de maneira não injusta*.

Foi possível observar ainda que, no contexto das disputas entre países europeus por novas riquezas em *mar aberto*, a Holanda e a Inglaterra, começavam a despontar, no final do século XVI como as maiores potências. Procurou-se demonstrar a importância de Grócio, que, nesse cenário, como jurista da Companhia das Índias Holandesas, trouxe o *direito* para dentro da *guerra*, ao reconhecer o direito de *guerra privada* e ao afirmar o *direito de butim ou presa* para o vencedor de uma guerra formalizada. Concluiu-se que, dessa maneira, o jurista holandês contribuiu para que os direitos dos particulares numa comunidade passassem a ser formulados nos termos das guerras privadas de pirataria travadas pelas primeiras Sociedades Anônimas, como a Companhia Holandesa das Índias e sua correlata na Inglaterra.

Em seguida, ainda no capítulo II, buscou-se demonstrar como esta formulação foi elaborada por Hobbes – pertencente ao lado inglês da disputa – que, incorporando uma versão modificada da hipótese suareziana *de potentia absoluta Dei* de um *estado de pura natureza* – surgido nas discussões teológicas como uma condição em que o homem não estaria nem ferido pelo pecado original, nem elevado pelos dons da graça – converteu-o num *estado de mera natureza*. Essa modificação refletia, como se pôde perceber, na teoria política, o recente acontecimento do descobrimento dos povos da América. Procurou-se investigar como a hipótese hobbesiana incorporou, de certa maneira, a visão pessimista do homem pos-lapsário difundida pelo Calvinismo, por um lado; e o corpuscularismo redivivo de Epicuro, o qual unido à geometria de Euclides, constituía o cerne da epistemologia de Galileu e Gassendi, por outro; integrando-as numa síntese em que o comportamento mecanicista de homens agindo como animais, buscando constantemente a fuga da possibilidade de uma morte violenta, acabava por conduzi-los à guerra, o que demandava, para a cessação do medo dessa morte violenta, que eles abrissem mão de seu *direito a todas as coisas* em nome de um único (ou um único grupo) dentre eles, que poderia figurar como *soberano*, mantendo-se, assim, em *estado de natureza* em relação aos demais.

Buscou-se ilustrar a doutrina hobbesiana com recurso aos preceitos da Lei Natural na Suma Teológica, os quais foram apresentados como elementos de uma *tríade* que encontra correspondência analógica tanto na tríade dos elementos básicos dos entes criados segundo a metafísica tomasiana, quanto nos fins da comunidade política. Assim, os preceitos relativos à *conservação do próprio ser segundo sua natureza*, *a união de macho e fêmea para preservação da espécie e educação da prole* e *a tendência para viver em comunidade e para*

conhecer a verdade acerca de Deus são os correspondentes da Lei Natural a *modo, espécie e ordem*, na ordem metafísica ao passo que a *unidade da paz, suficiência de meios de vida e a vida segundo a virtude tendo como fim a beatitude*, são os correspondentes destes na ordem dos fins da sociedade política. Explicou-se, de outra parte, como esses elementos da doutrina tomasiana não representavam compartimentos estanques, mas estavam comunicados uns com os outros, de modo que cada um deles era ordenado segundo algo superior – a conservação do próprio ser se dava segundo uma natureza (espécie); a preservação da espécie, com vistas à criação de uma comunidade familiar; e a vida numa sociedade virtuosa tendo em vista o fim último.

A explicitação da metafísica tomasiana aplicada à compreensão dos assuntos políticos, pensa-se, permitiu compreender a doutrina hobbesiana, enquanto centrada no *indivíduo* (elemento do *modo*, nesta equação) buscando sua própria *conservação* segundo uma cadeia mecânica, como dotada da capacidade de alcançar como *resultado* – algo que é diferente de um *fim* – uma certa *unidade da tranquilidade*, ainda que numa sociedade eminentemente *desordenada*. Ela consistia, como se viu, numa *inversão da ordem*. Ela, por outro lado, fundamentava sua existência antes no medo da morte violenta do que no *direito subjetivo* ilimitado de um homem no estado de natureza, restando este reservado aos soberanos da Terra, enquanto *magni homines*, isto é, quase que transmutado na busca do primeiro fim da sociedade secular, ao menos do ponto de vista interno: a unidade da paz.

Procurou-se, igualmente, mostrar como esta ficção dos *magni homines*, por estar embasada numa idéia – até certo ponto realizada – de sociedade de indivíduos atomizados em constantes disputas por bens ilimitados, na medida em que era uma construção teórica que refletia o modelo subjacente às disputas travadas pelas primeiras Sociedades Anônimas em alto mar, estava, de certa forma, fadada a prescindir, dentro de algum tempo, de soberanos integrados em estruturas familiares, para dar lugar a uma certa sorte de constituição de sociedade política cuja tendência era a de se assemelhar cada vez mais a uma Sociedade Anônima, não baseada em relações pessoais. Esta, por ser muito mais interessante aos próprios súditos, retratados na hipótese do estado de natureza hobbesiano como homens privados de direitos ilimitados para ficarem frente a um único homem ou assembléia com direitos ilimitados, baseava-se em um argumento democrático para justificar um regime anti-democrático, que não poderia se sustentar por muito tempo sobre semelhantes bases.

A partir daí procurou-se demonstrar de que maneira a doutrina de Locke encaminhou sua própria versão da doutrina sobre os *direitos do homem* e sobre a *lei natural* no *estado de natureza*. Ela foi apresentada, igualmente, como uma síntese realizada a partir dos mesmos

elementos que haviam sido trabalhados por Hobbes (o puritanismo e o atomismo), embora com uma articulação diferente entre eles, e em um momento diferente.

Procurou-se caracterizá-la tendo em vista as concepções enunciadas por Locke no seu *Ensaio sobre o entendimento humano*; mais especialmente, sua noção triádica sobre as categorias de ideias (modo, substância e relação), seus principais desdobramentos (*poder primário, secundário e terciário; essência real e nominal; comparação e referência*) e o papel da *razão* nisso, a fim de obter uma melhor compreensão acerca da doutrina lockeana dos *direitos naturais do homem*. Os principais traços discernidos, ao longo dessa exposição, consistiram na caracterização da *vontade* como principal exemplar da idéia lockeana de *poder ativo*, isto é, *modificativo*; na incerteza acerca da caracterização da *espécie* humana, diante do nominalismo atomista suposto pelas noções de *essência real* como “não sei o que” individual, um substrato, composto por uma infraestrutura corpuscular, e de *essência nominal* como uma coleção de acidentes que encontramos ao nos depararmos com ele; e na concepção de *relação* como sobretudo *comparativa*.

Essa caracterização conduziu a uma melhor compreensão acerca da maneira como os elementos da concepção de Locke sobre a lei natural poderiam ser articulados. À luz da noção lockeana de *vontade*, iluminada também pelo seu pano de fundo *puritano*, esclareceu-se de que modo sua concepção de *propriedade oriunda do trabalho* veio a prevalecer sobre a de *vida e liberdade*, no seu *Segundo Tratado*, como paradigma da noção de *direito*, e como a principal expressão dessa *propriedade* – devido a seus pressupostos *empiristas*, segundo os quais as coisas não são conhecidas senão em seus *poderes*, isto é, em seus *efeitos* –, o *dinheiro*, poderia predominar sobre o *trabalho* como principal título jurídico e social dela. Observou-se, também, como o acúmulo ilimitado de *dinheiro* poderia ser encarado como símbolo da *moderação* e de cumprimento da vontade divina, segundo sua articulação específica da ética puritana, por significar uma abstenção do consumo dos excedentes das coisas produzidas, as quais restavam disponíveis para a humanidade, que, afinal, deveria ser preservada por expressa disposição da vontade divina. Considerou-se, também, como essa noção de ascetismo podia significar, ao mesmo tempo, uma espiritualização do trabalho e uma materialização das pessoas pertencentes às classes trabalhadoras. Atentou-se também para o papel do *dinheiro* como título fixador universal da *propriedade*, frente a povos não integrados nas redes de troca por ele mediadas. Por outro lado, busca-se haver demonstrado como Locke, ao caracterizar os direitos dos indivíduos sobretudo como *propriedade*, isto é, como *retirada do comum*, sendo a *vida* e a *liberdade* absorvidas por tal categoria, preparou o terreno para que eles passassem a abrigar a pretensão não apenas de furtar cada aspecto *biológico* e *social*

às determinações da linguagem e do juízo moral comum, determinando-os a partir de meras convicções subjetivas, mas de submeter essas instâncias a tais convicções.

Analisou-se, também, à luz do paradigma tomasiano dos preceitos da Lei Natural, de que maneira a concepção de Locke avança em relação à doutrina de Hobbes, ao postular como mandamento da Lei Natural não mais a *conservação do indivíduo*, mas a *preservação da espécie humana*, e de que maneira isto teve por efeito, não apenas a caracterização daquela *suficiência dos meios de vida*, segundo fim do Estado na doutrina tomasiana, como fim único, mas uma entronização da proteção aos direitos da *propriedade* já adquirida e dos meios de aumentá-la como objetivo principal do regime político, nos moldes já explicados no parágrafo anterior.

Por outro lado, foi possível constatar como a visão *utilitarista, voluntarista e consequencialista* de Locke, que desaguava, também num *produtivismo*, impactou sobre a noção de família, delineada como união *contratual* tendente unicamente à produção de seres humanos, de patrimônio para sua sobrevivência, e de uma educação voltada primordialmente, senão unicamente, para sua auto-suficiência patrimonial e, portanto, como união dissolúvel tão logo cumpridos esses objetivos. Isto poderia ser ainda abreviado, caso a educação do infante em questão, fosse terceirizada, hipótese admitida por Locke.

Viu-se, ainda, como a visão altamente individualista de Locke influenciou a doutrina sobre a natureza da igreja, enxergada como mera associação civil instituída pela vontade de homens a fim de promoverem, da sua maneira, as cerimônias de adoração e a doutrina que seus aderentes julgassem mais apropriadas a lograrem o resultado esperado. Constatou-se que a ênfase colocada por Locke sobre o caráter plenamente contratual da igreja prejudicou a religião como instituição do bem comum, não tanto por pressupor a ausência de uma nota de compulsoriedade, o que, por si, não é problemático, mas por preconizar tratar-se de uma associação civil de natureza equiparável a uma corporação de ofício ou clube.

Foi possível, ainda, verificar de que maneira a Lei da Opinião ou Lei Filosófica, enunciada por Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano*, acabou por ganhar paulatinamente força nas sociedades ocidentais, a partir dos clubes privados de discussão filosófica, a ponto de se tornarem a principal fonte das Leis Civis, assumindo, assim, o lugar que havia uma vez ocupado a Lei Divina ou Natural, nas sociedades ocidentais.

Finalmente, com apelo à autoridade de alguns abalizados comentaristas do autor, buscou-se haver justificado a empreitada intelectual levada a cabo neste estudo, com vistas a proporcionar uma melhor compreensão filosófica não apenas dos desenvolvimentos doutrinários das épocas imediatamente posteriores a Locke, como o século XVIII, mas

também de nossa própria época, ainda à sombra do que foi produzido na segunda metade do século XX.

Apesar da comum admissão de tais pressupostos como originários da doutrina dos *modernos direitos do homem*, houve, sem dúvida, quem, ao longo do século XX, buscou manter-lhes o nome, na esperança da aceitação de uma fundamentação de outra sorte, a começar pelo próprio Maritain, como já se mencionou. Após ele, também Finnis procura preservar a utilidade da terminologia, buscando sanear-lhe o aspecto conceitual. Tal posição não é, evidentemente, incontestada. Com esta tese, busca-se haver realizado a pretensão de proporcionar alguns subsídios adicionais para alimentar esse debate.

Além disso, considera-se que a estrutura narrativa propriamente histórico-filosófica, baseada sobretudo na *filosofia do Ser* e no seu esquecimento como fator determinativo do desenvolvimento da filosofia política no Ocidente, pode contribuir para a compreensão dos acontecimentos dos períodos ulteriores.

Numa primeira linha, poderia ser investigado de que maneira os dois principais filósofos políticos britânicos após Hobbes e Locke, Hume e Burke compreenderam a Lei Natural, os direitos naturais e a sociedade política. Ou seja, de que maneira se estabelece, desde Hobbes, passando por Locke e Hume, uma linha de desenvolvimento do Conservadorismo Britânico, que termina em Burke. A hipótese a ser investigada seria a de que Hume haveria promovido um avanço na questão da Lei Natural, concebida, como no caso de seus antecessores, de maneira contratualista, ou consensualista, na medida em que centrou sua concepção na *manutenção dos costumes*, algo como a busca das *virtudes por consenso*, tendo em vista a participação numa comunidade de idéias, em contraposição a uma noção de *direitos humanos* universais mais ancorada na noção de *causalidade*, tal como em Locke. Ou seja, Hume teria promovido uma *modificação dos modos*, no sentido de privar os costumes de um sentido transcendente.⁶⁴⁷ Na seqüência, seria possível investigar como Burke, ao tentar resgatar a sociedade política como participante de um contrato primevo da sociedade eterna, acaba por preconizar o retorno à Lei Natural como uma ordem cósmica, e a noção de *direito* como *coisa justa concreta*, à semelhança da doutrina tomasiana do direito, isto é, do *realismo jurídico clássico*⁶⁴⁸, reaproximando-se, embora sobre bases não totalmente coincidentes, da

⁶⁴⁷ Nessa linha, cf. MANENT, Pierre. *La cité de l'homme*. Paris : Flammarion, c1997, cap. IV – L'homme caché.

⁶⁴⁸ Neste sentido, cf. VILLEY, Michel. *Philosophie du Droit de Burke*. In _____. *Critique de la pensée juridique moderne: douze autres essais*. Préface de Michel Bastit. Paris : Dalloz, c2009, p. 125-138, e STANLIS, Peter J. *Edmund Burke and the Natural Law*. Ann Arbor: University of Michigan Press, c1958 e PAPPIN III, Joseph, L. *The Metaphysics of Edmund Burke*. New York: Fordham University Press, c1993.

visão de Tomás de Aquino acerca do *ius* como *ipsa res justa*, objeto de uma partilha na comunidade.

Uma outra linha de investigação possível, menos filosófica e mais propriamente de história das idéias, versaria sobre o modo como, mais exatamente, as idéias de Locke influenciaram a Revolução Francesa, por meio de outros autores como Hélietius, D'Holbach, Morelly, Mably, Rousseau, Raynal, Abbé de St. Pierre e Siéyès.

Uma terceira linha de investigação se voltaria para o modo como as idéias de Locke, tão influentes na América, serviram para moldar as doutrinas contemporâneas dos *direitos humanos* e da *sociedade política* do lado *liberal*, mais especialmente nas obras de Dworkin e Rawls: sua influência sobre a concepção dos *direitos* do primeiro, tal qual exposta em livros como *Levando os Direitos a Sério* e *Uma questão de princípio*, em sua concepção *moral* da *teoria política* constituída *a partir dos direitos*⁶⁴⁹ e a concepção neocontratualista do segundo, exposta em obras como *Uma teoria da justiça* e *Liberalismo Político*, especialmente em sua pretensão antimetafísica de deixar de fora do debate político quaisquer doutrinas filosóficas abrangentes contrárias à sua idéia de *razão pública*.⁶⁵⁰ Seria possível, ainda, investigar de que maneira elas influenciaram as doutrinas multiplicadoras de novos direitos; ou, ainda, de que maneira algumas doutrinas pretendem não ver reconhecidos direitos a seres humanos que não possuem ou não manifestam certas capacidades de que só os seres humanos são capazes, como pretende Peter Singer; ou, ainda, a questão do trans-humanismo, em sua negação de todo limite intrínseco entre as espécies.

⁶⁴⁹ Cf. DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Tradução de Nelson Boeira. 3 ed., 3. tir. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 266.

⁶⁵⁰ Cf. RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 265.

REFERÊNCIAS

ACEMOGLU, Daron; ROBINSON, James. *Por que as nações fracassam: as origens do poder, da prosperidade e da riqueza*. Tradução de Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

ALFORD, C. Fred. *Narrative, Nature and the Natural Law: from Aquinas to International Human Rights*. New York: Palgrave MacMillan, 2010.

ALMAINI, Jacobo. Quaestio Resumptiva de Dominio Naturali, Ecclesiastico & Civili. In.: GERSONII, Joannis. *Opera Omnia. Tomus Secundus: Ecclesiasticam Politeian et Disciplinam*. Antwerpiae: Sumptibus Societatis, 1706.

ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomás. *Metafísica*. Tradução. São Paulo: Ramon Llull, 2017.

ALVEAR TÉLLEZ, Julio. *La crítica al discurso de los Derechos Humanos*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2018.

ASHCRAFT, Richard. *La Politique Révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de John Locke*. Traduction de l'anglaise par Jean-François Baillon. Paris : PUF, 1995.

BAÑEZ, Domingo. *Scholastica commentaria. Apud FABRO, Cornelio. Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Langres : Parole et Silence, 2015, (Bibliothèque de la Revue Thomiste).

BARRETO, Gustavo Augusto Ferreira. *Dano e coação: princípio do dano e os limites do direito*. Curitiba: Juruá, 2016.

BARRETO, Rafael Zelesco. *O conceito de ius gentium em Tomás de Aquino e Francisco de Vitoria*. 2016. 361 f.. Tese (Doutorado) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

BARROSO, Luis Roberto. Contramajoritário, Representativo e Iluminista: Os papeis dos tribunais constitucionais nas democracias contemporâneas. In: *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, 2018, p. 2171-2228.

BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969. v. 2 : pouvoir, droit, religion.

_____. *Vocabulaire des institutions indo-européennes: économie, parenté, société*. Paris: de Minuit, 1976.

BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Tradutor: Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

BLANK, Peter. *Lutero e seu tempo: uma visão geral*. São Paulo: Quadrante, 2018.

BOAVENTURA, S. *Apologia Pauperum Contra Calumniatores*. In.: APERRIBAY, Bernardo (OFM); OLTRA, Miguel (OFM) et OLTRA, Miguel (OFM). *Obras de San Buenaventura: tomo sexto y ultimo*. Edición Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949.

BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Lyon : Gabriel Cartier, 1599.

BORGES DE MACEDO, Paulo Emílio Vauthier. *O nascimento do Direito Internacional*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

BRAGUE, Rémi. *A lei de Deus: história filosófica de uma aliança*. Tradução de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, c2009.

_____. *Le propre de l'homme: sur une légitimité menacée*. Paris : Flammarion, 2013 (Bibliothèque des savoirs).

BRANDI PORTORRICO, Sandra. *Teoría política anglicana: la visión de Richard Hooker*. Buenos Aires: EDUCA, 2016.

BURIGNY Jean de. *Vie de Grotius: avec l'histoire de ses ouvrages et des négociations auxquelles il fut employé*. T. 1. Amsterdam: Marc Michel Rey, 1754.

CARLYLE, A. J. *La Libertad Política*. Versión en Español de Vicente Herrero. 1a reimp. México (D. F.): Fondo de Cultura Económica, 1982.

CARPINTERO, Francisco. *Uma introducción a la ciencia jurídica*. Madrid: Civitas, 1989.

COPLESTON, Frederick. *A history of Philosophy, Volume III, Late Medieval and Renaissance Philosophy: Ockham Francis Bacon and the beginning of the modern world*. Image Books: New York, c1953.

_____. *A history of philosophy: V - from Hobbes to Hume*. New York: Image Books, 1985.

CRESPO, Ricardo F. The ontology of the economics: an Aristotelian Analysis. *Cambridge Journal of Economics*, 2006, 30, 767-781.

D'ORS, Alvaro. Francisco de Vitoria, Intelectual. *Revista de la Universidad de Oviedo, Oviedo*, ano VII, ns. 41 e 42, p. 115-134, jul-dez. 1946.

DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade: da Reforma Protestante à Era do Iluminismo*. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *Progress and Religion*. With a foreword by Christina Scott and an introduction by Mary Douglas. Washington, D.C.: The CUA Press, 2001.

DE GANDAVO, Henricus. Quodlibet IX. In: MACKEN, R. (Ed.) *Opera Omnia*, v. XIII. Louvain: Leuven University Press, 1983.

DE JOUVENEL, Bertrand. *La civilisation de puissance*. Paris: Fayard, 1976.

DE LAGARDE, Georges. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* : t. 4 - Guillaume d'Ockham : défense de l'empire. Louvain : Naulawerts, 1962.

_____. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* : t. 5 - Guillaume d'Ockham : critique des structures ecclésiales. Louvain : Naulawerts, 1963.

DE MURALT, André. *La estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Traducción de Valentín Fernández Polanco. Madrid: Istmo, 2002.

DE TRACY, Antoine Destutt, Comte. *Éléments d'idéologie* : 1^{ère} partie - idéologie proprement dite. 3^{ème} édition. Paris : Mme. Courcier, 1817.

DELSOL, Chantal. *Que sais-je? Le principe de subsidiarité*. Paris: PUF, 1992.

_____. *La haine du monde: totalitarismes et postmodernité*. Paris : Du Cerf, 2016.

DUNN, John. *Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

_____. *The Political Thought of John Locke: an Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*. Cambridge: Cambridge University Press, c1969.

DUNS SCOT, Ioannis (OFM). *Ordinatio: liber tertius*. In: _____. *Opera Omnia*, v. X. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2007.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Tradução de Nelson Boeira. 3 ed., 3. tir. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

EDELSTEIN, Dan. *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature & the French Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Langres : Parole et Silence, c2005.

_____. *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*. 3a edizione riveduta. Torino: Società Editrice Internazionale, 1963.

FESER, Edward. *Locke*. Oxford: Oneworld Publications, 2007 (Oneworld Thinkers).

FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

FORDE, Steve. *Locke, Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

GAMBRA, José Miguel. *La analogía en general: síntesis tomista de Santiago Ramirez*. Pamplona: EUNSA, 2002.

GASSENDI, PETRI. *De motu impresso a motore translato epistolae duae*. Paris: Ludovicum de Henriqueville, 1642.

_____. *Syntagma Philosophiae Epicuri (II, I, VI)*. In _____. *Opera Omnia*: Tomus Tertius. Florentiae: Typis Regiae Celsitudinis, 1727.

GERSONII, Joannis. In.: Idem. *Opera Omnia*. Tomus Secundus: Ecclesiasticam Politeian et Disciplinam. Antwerpiae: Sumptibus Societatis, 1706.

_____. *Opera Omnia. Tomus primus*: opera dogmatica de religione et fide. Opera et studio Magistri Ludovicus Ellies du Pin, S. Facultatis Parisiensis Doctoris Theologi et Philosophiae Professoris Regii. Editio Secunda. Hagae Comitum: Petrus de Hondt, 1728.

_____. *Opera Omnia. Tomus tertius*: opera moralia. Editio Secunda. Hagae Comitum: Petrus de Hondt, 1728.

GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. Tradução de. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco: Ignatius Press, c1937.

GLENDON, Mary Ann. *Rights Talk: the impoverishment of political discourse*. New York: The Free Press, c1991.

GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres*. Amstelaedami: Ioannem Blaeu, 1650.

_____. *De jure belli ac pacis libri tres*. Cum adnotationibus selectis Ioann. Fried. Gronovii et auctoribus Ioannis Barbeyracii. Traiecti ad Rhenum (Utrecht): Ioannis a Schoonhoven & soc., 1773.

_____. *De jure praedae*: commentarius. Hagae Comitum : Martinus Nijhoff, 1868.

HAAKONSSON, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HAZARD, Paul. *La Crise de la conscience européenne. Ed. 5*. Paris : Le Livre de Poche, 2015 (c1961).

HECQUARD, Maxence. *Les fondements philosophiques de la démocratie moderne*. 2ème ed. rev. et aug. Paris: François-Xavier de Guibert, 2010.

HELLÍN, José. *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid: Editora Nacional, 1947.

HIMMELFARB, Gertrude. *Caminhos para a modernidade: os iluminismos francês, americano e britânico*. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

HOBBS, Thomas. *Elementa Philosophica de Cive*. Amsterodami: Danielem Elzevirium, 1669.

_____. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crook, 1651.

HOOKER, Richard. *Of the laws of ecclesiastical polity*, v. 2 (Book V). Introduction by Christopher Morris. London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1960.

HUNDERT, E. J. The Making of *Homo Faber*: John Locke between Ideology and History. In. ASHCRAFT, Richard (Ed.). *John Locke: critical assessments v.3* London. Routledge, 1995.

I Fioretti de São Francisco de Assis. Traduzidos por Durval de Morais. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

IGREJA CATÓLICA. *Corpus iuris canonici*. Graz : Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. Reprodução Eletrônica. New York, N.Y. : Columbia University Libraries, 2007, v. 2.

ISRAEL, Jonathan. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knippel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão por Luciana Villas-Bôas Castelo-Branco. 3. reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

LASKI, Harold J. *El liberalismo europeo*. Traducción de Victoriano Miguélez. 6a. reimp. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1979.

LIMA LOPES, José Reinaldo de; VIEIRA, Oscar Vilhena. Religião e Direitos Humanos. Opinião. In: *O Estado de São Paulo*, 22 de abril de 2013.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos).

_____. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Some considerations of the the consequences of the lowering of interest and raising the value of the money*. In _____. *The Works of John Locke in nine volumes: v. 4*. 12th edition. London: C. Baldwin, 1824, p. 2-116.

_____. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited and with an introduction by Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003.

LOWE, E. J. *Locke on human understanding*. London: Routledge, c1995.

LUTERO, Martinho. *Sobre a autoridade secular* (seguido de Sobre o Governo Civil, de Calvino). Organizado por: Harro Höpfl. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Tradução de Jussara Simões. São Carlos: EDUSC, 2001.

_____. *God, philosophy, universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2009.

_____. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*. South Bend: Notre Dame University Press, 1990.

MANENT, Pierre. *Cours familier de philosophie politique*. Paris: Gallimard, 2016.

_____. *La cité de l'homme*. Paris : Flammarion, c1997.

_____. *La loi naturelle et les droits de l'homme*. Paris : PUF, 2018.

_____. *Metamorphoses of the City: on the Western Dynamic*. Translated by Marc LePain. Cambridge (Massachussets): Harvard University Press, 2013.

MARITAIN, Jacques. *Les droits de l'homme*. Textes présentés par René Mougel. Paris: Desclée de Brouwer, 1989.

_____. *Three reformers: Luther, Decartes and Rousseau*. Port Washington (Nova Iorque)/Londres: Kennikat Press, 1970.

MORE, Thomas. *Utopia*. Edited by George M. Logan, translated by Robert M. Adams. 3rd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2016 (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

NISBET, Robert. *The Quest for Community*. With an introduction by Ross Douthat. Willmington (Delaware): ISI Books, c2010.

_____. *Twilight of Authority*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

OAKLEY, Francis. The Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Philosophy, Science, Politics, and Law. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 4 (Oct., 1998), University of Pennsylvania Press, p. 669-690.

_____. Gerson and D'Ailly: an admonition. In: *Speculum*, Vol. 40, No. 1 (Jan., 1965), University of Chicago Press, pp. 74-83.

OCKHAM, Guilielmi de. *Opus nonaginta dierum*. In: _____. *Opera politica*. BENNETT, R. F.; OFFLER, H. S.; SIKES, J. G. (Org.). Manchester: Manchester University Press, 1963, v.2.

_____. *Quaestiones in librum secundum sententiarum*. Ediderunt Gedeon Gál (OFM) et Rega Wood. New York: San Bonaventure University, 1981.

PAGALLO, UGO. *Bacon, Hobbes and the homo homini deus formula*. In: *Hobbes Studies*, Vol IX-1998, p. 61-69.

PINCUS, Steve. 1688: *The First Modern Revolution*. New Haven; London: Yale University Press, 2009.

PLATÃO. *As Leis*. 2, ed. Tradução, notas e introdução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

PLAUTUS, T. Maccius. *Asinaria*. In LEO, F. *Plauti Comoediae*. Berlin: Weidmann, 1895, act. 2, sc. 4, l. 88. Disponível em <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0119.phi002.perseus-lat1:2.3>, Acessado em 6 dez 2018.

POCOCK, John G. A. *Introduction*. In: BURKE, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. Edited with introduction and notes by J. G. A. Pocock. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987

POLIN, Claude. *L'esprit totalitaire*. Paris: Sirey, 1977.

RATZINGER, Joseph. *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. Tradução do alemão de Sivar Hoepfener Ferreira. 3. reimp. São Paulo: Ramon Llull, 2015.

_____. *Jésus de Nazareth: du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*. Traduir de l'allemand par Dieter Hornig. Paris : Flammarion, c2007 (Champs Essais, 773).

_____. *La teología de la historia de san Buenaventura*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ROCKLEIN, Robert. *Locke, Hume, and the treacherous Logos of Atomism: the Eclipse of Democratic Values in the Early Modern Period*. Lexington Books: Lanhan (Maryland), 2015

ROPS, Daniel. *História da Igreja de Cristo: A Igreja da Renascença e da Reforma (IV)*. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991.

_____. *História da Igreja de Cristo: A Igreja das Catedrais e das Cruzadas (III)*. 2. ed. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 2012.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre as ciências e as artes. 3 ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Clássicos).

RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena castelhana no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, (Coleção Filosofia - 147).

SALGUERO, Manuel S. *Proporcionalidad y elaboración suareciana de la atribución intrínseca como fundamento filosófico de la analogia iuris y de la analogia legis*. Anales de la Cátedra Francisco Suárez, n. 51 (2017), 101-128.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Ramon Llull, 2006.

SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Traducido por Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia., 2002.

_____. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014.

SCHINDLER, D. C. *Freedom from reality: the diabolical character of modern liberty*. South Bend (Indiana): University of Notre Dame Press, 2017.

SHAPIRO, Ian. *John Locke's Democratic Theory*. In LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited and with an introduction by Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Tradução de Bruno Costa Santos São Paulo: Martins Fontes, 2015.

STRECK, Lenio Luiz. O pan-principiologismo e o sorriso do lagarto. In *Conjur*, 22 de março de 2012.

SUÁREZ, Francisco. *De gratia*. In _____. *Opera Omnia*, Tomus VII. Editio Nova a Carolo Berton. Parisiis: Ludovico Vivès, 1857.

_____. *Defesa da Fé Católica (edição compilada)*. Tradução de Luis Astroga e Tiago Gadotti. Porto Alegre: Concreta, 2015.

_____. *Disputationes Metafísicas: v. I*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, c1960. (Biblioteca Hispanica de Filosofía).

_____. *Disputationes Metafísicas: v. IV*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, c1962. (Biblioteca Hispanica de Filosofía).

_____. *Disputationes Metafísicas: v. V*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, c1960. (Biblioteca Hispanica de Filosofía).

_____. *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore: in decem libros distributos. Pars Prima*. Neapoli: Ex Typis Fibrenianis, 1872.

TIERNEY, Brian. *The idea of natural rights: studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law*. Atlanta: Scholars Press, 1997.

TOMÁS DE AQUINO, S.. *De Regno ad Regem Cypri*. Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa S.J. in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/orp.html#69949>, acesso em 23 de jun. de 2018.

_____. *Quaestiones disputatae de Potentia*. Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/qdp1.html>, acesso em 12 de set. de 2018.

_____. *Quaestiones disputatae de Veritate, q. 21*. Textum Leonino 1976 edito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque

instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/qdv21.html>, acesso em 15 de ago. de 2018.

_____. *Quaestiones disputatae de Veritate, q. 22.* Textum Leonino 1976 edito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/qdv2201.html>. Acesso em 13 de out. de 2018.

_____. *Quaestiones disputatae de Veritate, q. 24.* Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/qdv24.html>, acesso em 12 de jan. de 2018.

_____. *Quaestiones disputatae de Veritate, q. 27-29. 1* Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/qdv27.html>, acesso em 28 de jan. de 2019.

_____. *Scriptum super sententiis, lib. 2 d. 29,* Textum Parmae 1856 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp2023.html>, acesso em 14 de ago. de 2018

_____. *Scriptum Super Sententiis: lib. 2, d. 44.* Textum Parmae 1856 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp2044.html>, acesso em 2 de ago. de 2018.

_____. *Scriptum Super Sententiis: TOMÁS DE AQUINO, S.. Scriptum Super Sententiis: lib. 4 d. 23.* Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp4023.html>. Acesso em 23 de set. de 2018.

_____. *Scriptum super Sententiis, lib. 4, d. 26* Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp4026.html>. Acesso em 28 de abr. de 2018.

_____. *Scriptum super Sententiis, lib. 4, d. 33.* Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp4027.html>. Acesso em 28 de abr. de 2018.

_____. *Scriptum super Sententiis, lib. 4 d. 36.* Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit q. 1 a. 1 ad 2. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/snp4034.html>. Acesso em 28 de abr. de 2018.

_____. *Sententia libri Ethicorum: lib. 5.* Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/ctc0314.html>, acesso em 15 de set. de 2018.

_____. *Sententia libri Metaphysicae: lib. 10*. Textum Taurini 1950 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/cmp10.html>. Acesso em 12 de abr. de 2019.

_____. *Summa contra Gentiles*. Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/scg3001.html>, acesso em 14 de ago. de 2018.

_____. *Summa Theologiae: Ia pars (q. 1-49)*. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth1001.html>. Acesso em 28 de out. de 2018.

_____. *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 1-70)*. Textum Leoninum Romae 1891 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2000.html>. Acesso em 14 de dez. de 2018.

_____. *Summa Theologiae: Ia-IIae (q. 71-114)*. Textum Leoninum Romae 1892 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth2071.html>. Acesso em 12 de jan. de 2018.

_____. *Summa Theologiae: Iia-IIae (q. 57-122)*. Textum Leoninum Romae 1897 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth3057.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018.

_____. *Summa Theologiae: IIIa pars (q.1-59)*. Textum Leoninum Romae 1903 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/sth4000.html>. Acesso em 14 de set. de 2018.

_____. *Super Librum de Causis Expositio*. Textum a H.-D. Saffrey Friburgi Helvetiorum 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/cdc01.html>. Acesso em 15 de ago. de 2018

TREVELYAN, G. M. *The English Revolution: 1688-1689*. New York: Oxford University Press, c1965.

TUCK, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2. ed. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Critique de la pensée juridique moderne*. Paris : Dalloz, c2009.

_____. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. Paris : Dalloz, c2002.

_____. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VITORIA, Francisco de. *Sobre o poder civil, os índios e a guerra*. Tradução de Luiz Astorga. Porto Alegre: Concreta, 2017.

VOEGELIN, Eric. *A Idade Média até Tomás de Aquino*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo. É Realizações, 2012 (Coleção Filosofia Atual - História das ideias políticas, v.2).

_____. *La nueva ciencia de la política: una introducción*. Traducido por Joaquín Ibarburu. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.

WESP, Mateus José de Lima. *A República e as fontes clássicas: livro I*. Santo André (SP): Armada, 2018.

WYCLIFFE, Ioannis. *De dominio divino libri tres: to which are added the first four books of the treatise De pauperie salvatoris* by Richard Fitzralph Archbishop of Armagh. Edited by Reginald Lane Poole, M. A., Doctor in Philosophy of the University of Leipzig. London: Trübner & Co., 1890.