

Direito Natural e História (ou contra Weber)

Leo Strauss

Série de seis conferências pronunciadas na Universidade de Chicago, sob os auspícios da Fundação Charles R. Walgreen, em 1949.

Tradução: Newton Cunha

- I. Direito Natural e Abordagem Histórica
- II. O Direito Natural e a Distinção entre Fatos e Valores
- III. A Origem da Ideia de Direito Natural
- IV. Direito Natural Clássico
- V. Direito Natural Moderno
- VI. A Crise do Direito Natural Moderno e a Volta à História

Primeira Conferência

Penso ser apropriado, por mais razões do que a mais óbvia, abrir esta série de conferências, mencionando-lhes uma frase da Declaração de Independência. A frase tem sido frequentemente citada, mas é tornada imune por seu peso e pelos efeitos degradantes da familiaridade - o que gera desprezo; e do mau uso - o que gera repugnância.

Passo a citar: "Consideramos estas verdades evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo seu Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes se encontram a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade". A nação dedicada a esta proposta tornou-se agora, em parte, sem dúvida como consequência desta dedicação, a mais poderosa e próspera das nações da terra.

Será que esta nação, na sua maturidade, ainda preza a fé na qual foi concebida e criada? Será que esta nação ainda tem "essas" verdades como sendo evidentes?

Há cerca de uma geração atrás, um diplomata americano ainda podia dizer que "o fundamento natural e divino dos direitos do homem... é evidente para

todos os americanos". Na mesma época, um estudioso alemão ainda poderia descrever a diferença entre o pensamento alemão e os da Europa Ocidental e dos Estados Unidos dizendo que o Ocidente ainda atribuía uma importância decisiva ao direito natural, enquanto na Alemanha os próprios termos "direito natural" e "humanidade" "tornaram-se agora quase incompreensíveis ... e perderam completamente a sua vida e a cor originais".

"Ao abandonar a ideia do direito natural, continuaria ele, e por meio deste abandono a ideia de humanidade, o pensamento alemão criou o sentido histórico," chegando-se assim a um relativismo inqualificável.

O que foi uma descrição toleravelmente precisa do pensamento alemão vinte e sete anos antes, pareceria agora ser uma verdade de todo o pensamento ocidental. Não seria a primeira vez que uma nação derrotada no campo de batalha e, por assim dizer, aniquilada como ser político, privou o seu conquistador do fruto mais sublime da vitória, impondo-lhe o jugo de seu próprio pensamento. O que quer que seja verdade sobre o pensamento do povo americano, a ciência social americana, sob qualquer consideração, adotou a mesma atitude em relação ao direito natural daquela que, há uma geração, ainda poderia ser descrita, com alguma plausibilidade, como caracteristicamente alemã.

A maioria dentre as pessoas educadas, as que ainda prezam os princípios da Declaração de Independência, interpreta estes princípios não como formulações de direito natural, mas como um ideal, se não como ideologia ou mito. As atuais ciências sociais americanas, como praticamente todas as não católicas, dedicam-se à proposição de que todos os homens são dotados, pelo processo evolutivo (ou por um destino misterioso), com todo o tipo de impulsos e de aspirações, mas, certamente, sem direitos inalienáveis.

Rejeitar o direito natural é o mesmo que dizer que todo direito é direito positivo, e isto significa principalmente que o que é correto é definido exclusivamente pelos legisladores e pelos tribunais dos mais variados países.

Agora, é obviamente significativo, e por vezes mesmo necessário, falar de leis injustas ou de decisões injustas. Ao aprovarmos tais julgamentos, admitimos que existe um padrão do que é certo e errado, independentemente do direito positivo, e superior ao direito positivo, um padrão com referência àquilo que somos capazes de julgar como direito positivo.

Muitas pessoas hoje em dia defendem que o padrão a esse respeito é, no melhor dos casos, nada mais do que o ideal ou os ideais da nossa sociedade. Mas, de acordo com essa mesma visão, todas as sociedades possuem seus ideais, tanto as sociedades canibais quanto as civilizadas. Se os princípios forem suficientemente justificados apenas pelo fato de serem aceites como ideais da sociedade, os princípios do canibalismo serão tão legítimos como os da vida civilizada. Se não houver um padrão superior aos ideais das sociedades em particular, não existe a possibilidade de se tomar distância crítica em relação a esses ideais.

Mas o simples fato de nós podermos suscitar a questão do valor dos ideais da nossa sociedade mostra que há algo no homem que não está totalmente escravizado à sua sociedade e que, portanto, somos capazes, e até obrigados, a procurar uma norma com referência à qual possamos julgar os ideais da nossa bem como de qualquer outra sociedade. Este padrão não pode ser encontrado nas necessidades da sociedade em causa. Assim, por exemplo, rejeitar o canibalismo, sob o argumento de que ele não é realmente necessário para as sociedades que o praticam, ou que seja baseado em crenças comprovadamente errôneas, pois a sociedade e o ser humano têm necessidades que frequentemente entram em conflito.

Surge aí o problema das prioridades. Poder-se-á dizer que as necessidades corporais do indivíduo têm prioridade face aos suportes espirituais da sociedade, às crenças, por mais errôneas que sejam? Não são as crenças firmemente conservadas muito mais importantes para a obtenção de uma cultura integrada na qual o homem pode encontrar segurança mental do que aquilo que a medicina moderna declara ser a satisfação adequada de desejos corporais? Não há fundamento para a opinião de que os interesses que surgem fora das necessidades do corpo são divergentes, enquanto as crenças - acordos relativos aos fundamentos - têm um efeito unificador? As necessidades não nos fornecem um critério válido para julgar os nossos próprios ideais ou os de qualquer outra sociedade. Para tal, teríamos de conhecer a verdadeira hierarquia - a hierarquia natural de necessidades. Teríamos de possuir, por outras palavras, o conhecimento do direito natural.

A ciência social pode nos tornar muito sábios ou hábeis no que respeita aos meios para qualquer objetivo que pudermos escolher. Mas admite ser incapaz

de nos ajudar na discriminação entre o legítimo e o ilegítimo, entre objetivos justos e injustos. Uma tal ciência é essencialmente instrumental, e nada mais do que instrumental. Está fadada a ser a serva de quaisquer poderes ou interesses que sejam.

O que Maquiavel aparentemente fez, a nossa ciência social faria na realidade, se não preferisse, sabe Deus por que - o liberalismo generoso à consistência: nomeadamente, dar conselhos com igual competência e alacridade aos tiranos, bem como aos povos livres. De acordo com a nossa ciência social, podemos ser ou nos tornarmos sábio em todas as coisas de importância secundária, mas temos de nos resignar à ignorância no aspecto mais importante.

Na vida ordinária, entendemos por homem são aquele que sabe o que faz e por que o faz. Se não pudermos ter qualquer conhecimento sobre os princípios finais das nossas escolhas - ou seja, no que diz respeito à sua solidez ou fragilidade - estamos na posição de homens são e sóbrios quando engajados em trivialidades, e na de loucos quando nos arriscamos em confronto com questões sérias. Sanidade a varejo e loucura por atacado. Em pequenas coisas podemos seguir a razão, e as nossas escolhas podem ser judiciosas. Nas mais importantes, podemos ser guiados não pelo pensamento ou pela luz, mas por uma escolha cega. Se não houver um direito natural, tudo o que um homem pode ousar será permitido, e nada do que um homem se possa dar ao luxo de ousar será proibido. A rejeição do direito natural parece conduzir ao niilismo.

Quando nos damos conta de que os nossos princípios básicos não têm outro apoio senão a nossa escolha cega, já não podemos, como seres racionais, neles acreditar. Já não podemos agir contra eles. Não podemos continuar a viver como seres racionais. Para podermos viver, torna-se necessário silenciar a voz facilmente silenciável da razão, aquela que nos diz que os nossos princípios básicos não têm outro apoio senão a nossa preferência ou escolha cegas, e por isso são tão bons ou tão maus como qualquer outro princípio. Quanto mais cultivamos o niilismo, menos somos capazes de ser membros de qualquer "cultura" integrada. A consequência prática inevitável do niilismo é o obscurantismo fanático.

A amarga experiência desta consequência levou a um renovado interesse pelo direito natural, mas este mesmo fato deve nos tornar particularmente cautelosos. Pode ser perfeitamente verdade que uma vida racional seja

impossível sem o direito natural. Portanto, é natural que fiquemos indignados com aqueles que rejeitam o direito natural. Mas a indignação não é argumento. A nossa indignação prova, no melhor dos casos, que estamos bem-intencionados; mas não prova que estejamos certos.

A grave necessidade do direito natural não prova que essa necessidade possa ser satisfeita. Um desejo não é um fato. Ao se provar que uma certa visão é indispensável para se viver bem, prova-se apenas que tal opinião é um mito desejável; não que seja verdade. Utilidade e verdade são duas coisas completamente diferentes. Podemos excluir a possibilidade de que o mundo esteja tão imaginariamente doente que o homem não pode viver bem, a não ser sacrificando sua razão? A inverdade ou o consentimento cego é uma condição para uma vida feliz? Certamente, a gravidade da matéria impõe-nos o dever de uma discussão teórica e imparcial.

Uma vez que o direito natural é hoje matéria de recordação e não de conhecimento real, isto significa que temos necessidade de estudos históricos que nos familiarizem com toda a complexidade do assunto. Temos de nos converter, durante algum tempo, em estudantes do que se chama "história das ideias"; mas isso irá agravar, em vez de eliminar, a dificuldade de um tratamento imparcial. Para citar Lord Acton, "Poucas descobertas são mais irritantes do que as que expõem o *pedigree* das ideias. Definições perspicazes e uma análise pródiga deslocariam o véu por baixo do qual a sociedade dissemina suas divisões, tornaria as disputas políticas demasiado violentas para um compromisso, as alianças demasiado precárias para serem utilizadas, e amargariam a política com todas as paixões sociais e lutas religiosas".

Só podemos superar este perigo se considerarmos o fato de que, para cada *scholar* consciencioso, o problema do direito natural não é um assunto partidário. Num relance de vista, a questão do direito natural apresenta-se hoje como assunto de lealdade partidária. Olhando à nossa volta, vemos dois campos hostis, bem fortificados e guardados. Um é ocupado pelos liberais dos vários matizes - para usar este termo um pouco frouxo; o outro, pelos discípulos católicos e não católicos de Tomás de Aquino. Mas ambos os exércitos, e, além disso, aqueles que preferem ficar sobre o muro ou esconder suas cabeças na areia, estão, se me permitem amontoar metáforas sobre metáforas, no mesmo

barco. São todos homens modernos. Por mais neutros que sejamos, estamos todos presos ao mesmo dilema.

O direito natural na sua forma clássica, a única forma em que ele é defensável, está ligado a uma visão teleológica do universo. Todos os seres naturais têm um fim natural, um destino natural, que determina que tipo de operação é boa para eles. No caso do homem, a razão é necessária para o discernimento destas operações. A razão determina o que é, por natureza, correto, com a máxima consideração para o fim natural do homem. Esta visão teleológica do universo, da qual o homem faz parte, foi destruída, para todos os fins práticos, pela moderna ciência natural. A partir do ponto de vista de Aristóteles - e quem se atreveria a afirmar ser um melhor juiz nesta matéria do que Aristóteles - a questão entre a concepção mecânica e teleológica do universo é decidida pela forma como o problema dos céus, dos corpos celestes e de seus movimentos, é estabelecido. A esse respeito, que do ponto de vista de Aristóteles era algo decisivo, a matéria parece ter sido finalmente decidida a favor da concepção mecânica do universo.

Duas conclusões opostas poderiam ser tiradas desta decisão significativa. Primeiro, a concepção mecânica, ou de qualquer forma não teleológica do universo, teve de ser acompanhada por uma concepção não teleológica da vida humana. Esta "solução naturalista" revela-se impossível. Pois é impossível banir os fins das ciências sociais, ou, o que equivale à mesma coisa, conceber os fins como derivados simplesmente de desejos ou de impulsos. Por conseguinte, a alternativa prevaleceu: o que significa que tivemos de aceitar um dualismo tipicamente moderno de uma ciência natural não teleológica e de uma ciência teleológica do homem.

Esta é a posição que os seguidores modernos de Tomás de Aquino, entre outros, são forçados a tomar; uma posição que implica uma ruptura radical com o pensamento de Aristóteles, bem como do próprio Tomás de Aquino. O dilema fundamental em que nos encontramos é causado pelo sucesso da ciência natural moderna, um sucesso que é mais pressuposto do que tido por duvidoso pela chamada crise da física. Uma solução adequada para o problema do direito natural não pode ser encontrada antes que esse problema básico tenha sido resolvido.

Naturalmente, não há escassez de soluções elegantes para esse problema, mas a experiência de alguns séculos demonstrou que a moderna ciência natural sobrevive sempre às elegantes soluções de problemas por ela criados e dela coevos.

A fé religiosa, a fé na revelação bíblica resolve, sem dúvida, a dificuldade, mas a fé religiosa não é conhecimento racional. Escusado será dizer que não posso sequer discutir este problema básico; tenho para me limitar àquele aspecto do problema do direito natural que pode ser esclarecido no âmbito do meu departamento - ou se posso ser ousado - da minha divisão. Considerar-me-ei mais afortunado se eu conseguir lançar alguma luz sobre o nosso problema. Devo dizer que, mesmo assim, a exposição nem sempre será muito fácil.

Permanecemos então dentro das ciências sociais. O problema dos direitos naturais se apresenta ainda hoje sob esta forma: O direito natural é rejeitado por dois pensamentos essencialmente diferentes, embora interligados. É rejeitado primeiramente em nome da História e, em segundo lugar, é rejeitado em nome da distinção entre Fatos e Valores. Proponho-me a discutir hoje o primeiro problema, e o próximo em outra conferência.

Agora, quanto à rejeição do direito natural em nome da história, esta aparece, em nível popular, como se segue: o direito natural é um direito universalmente reconhecido. A história, incluindo a antropologia, nos ensina que esse direito não existe. Em vez da suposta uniformidade, encontramos uma variedade indefinida de noções de direito ou de justiça.

Agora, não se pode compreender o significado do ataque ao direito natural em nome de história antes de se ter percebido a total irrelevância deste tipo particular de argumento. Em primeiro lugar, o consentimento de toda a humanidade não é de modo algum uma condição necessária para a existência do direito natural. Alguns poucos e famosos professores de direito natural têm argumentado que, precisamente, se o direito natural é racional, a sua descoberta pressupõe o cultivo da razão e, portanto, o direito natural não seria reconhecido universalmente. Não se deve sequer esperar qualquer indício de direito natural entre selvagens.

Além disso, a variedade histórica das noções de direito sempre foi conhecida. É absurdo alegar que a descoberta de um número ainda maior de variedades de noções de direito por parte de estudos modernos tenha, de algum modo, afetado

a questão fundamental. Acima de tudo, o conhecimento de uma grande variedade de noções de certo ou errado está longe de ser incompatível com a ideia de direito natural, que é de fato a condição essencial para a emergência dessa ideia.

A realização das variedades de noções de direito é o incentivo para a busca do direito natural. A conclusão de que o direito natural não existe, a partir dessa variedade de noções, é tão velha quanto a própria filosofia política. De fato, a filosofia política parece começar com a alegação de que todo direito é convencional, ou de que nenhum direito é natural. Chamo a este ponto de vista "convencionalismo", a fim de não repetir uma frase inteira a cada vez.

Para esclarecer a rejeição do direito natural em nome da história, a nossa primeira tarefa deve ser compreender, de um lado, a diferença específica entre a visão histórica, ou consciência histórica dos séculos XIX e XX, e o convencionalismo, por outro. A visão convencionalista, a de que "todo direito é convencional, ou de que nenhum direito é natural", baseou-se em uma distinção fundamental entre natureza e convenção. Isso implicava a ideia de que a natureza possui mais dignidade do que a convenção, ou do que o *fiat* da sociedade. Implicava que a natureza é o padrão, mas que "o direito e a justiça são convencionais".

Isso significa que o direito e a justiça não têm qualquer base na natureza; que, em última análise, são contra a natureza; que têm o seu fundamento em decisões arbitrárias, explícitas ou implícitas, de ordem sociocomunitária. Não têm fundamento espontâneo, mas um acordo explícito ou tácito, e o acordo pode produzir a paz, mas não pode produzir a verdade.

A visão histórica moderna, por outro lado, rejeita como sendo *mítico* esta mesma premissa de que a natureza seja o padrão. Rejeita a premissa de que a natureza contenha maior dignidade do que qualquer obra de homem. Pelo contrário, a visão moderna concebe o homem e as suas obras, as suas noções de direito e justiça incluídas, tão natural como todas as outras realidades, ou então afirma um dualismo básico entre o reino da natureza e o reino da história ou da liberdade, entendendo que o mundo do homem, que é o da criatividade humana, deve ser exaltado muito acima da natureza.

Por conseguinte, a visão moderna não concebe as noções de certo e errado como fundamentalmente arbitrárias. Tenta descobrir as suas causas; tenta encontrar relações inteligíveis em sua variedade e sequência.

Qual é agora o significado desta diferença entre a visão antiga e a moderna? O convencionalismo é uma forma particular da filosofia clássica. Existem obviamente profundas diferenças entre o convencionalismo e, em particular, os pontos de vista de Platão e Aristóteles. Sobre isso, falarei mais tarde.

Mas tanto os convencionalistas como os historicistas concordam num ponto fundamental, a saber, quanto à legitimidade e necessidade da distinção entre natureza e convenção, pois tal distinção está implícita na própria ideia de filosofia. Filosofar significa elevar-se, a partir da caverna, para a luz do sol, para a verdade. A caverna é o mundo da opinião; a opinião é essencialmente variável. Os homens não podem viver juntos se as opiniões não forem estabilizadas por regra social, quando então a opinião se torna uma opinião autorizada, ou dogma público. Filosofar significa então ascender do dogma público ao conhecimento privado.

O dogma público é, fundamentalmente, uma tentativa inadequada de responder à questão da verdade ou da ordem eterna. Qualquer visão inadequada da ordem eterna, qualquer erro ou unilateralidade é considerada, com vista à ordem eterna em si, acidental ou arbitrária. Isso não contradiz o fato de que o dogma público ser, de outro ponto de vista, necessário. Pode ser devido à ignorância ou à parcialidade da sociedade em causa, mas esta necessidade não acaba com o fato de, decisivamente, o dogma público ser arbitrário ou acidental e, portanto, convencional.

A premissa fundamental do convencionalismo nada mais é então do que a ideia de filosofia como busca da verdade eterna. Os opositores modernos do direito natural, por outro lado, rejeitam esta mesma ideia. De acordo com eles, não há possibilidade de se conhecer uma verdade eterna. Segundo eles, todo o pensamento humano é histórico e, portanto, incapaz de alguma vez compreender uma verdade eterna. Permitam-me chamar esta visão de historicismo, a visão de que todo o pensamento humano, e não apenas aquele referente ao certo e errado, ser histórico. É com base na tese historicista que o direito natural é hoje rejeitado.

É fácil ver que o ataque historicista ao direito natural é muito mais formidável do que o ataque convencionalista da antiguidade clássica. O historicismo emergiu no século XIX sob a égide de que o conhecimento, ou pelo menos a predição do eterno, é possível. Mas, gradualmente, minou a visão que havia abrigado em sua infância. De repente, apareceu dentro de nossa vida em sua forma pura, rejeitando então a própria ideia de eternidade

As razões que motivaram o historicismo precoce - as escolas históricas, os seus discípulos e outras ciências sociais - não foram todas de carácter puramente teórico. A escola histórica emergiu como uma reação àquela filosofia política que havia pavimentado o caminho e guiado a Revolução Francesa.

Em oposição à ruptura violenta com o passado, a escola histórica insistia no tradicional e na necessidade de preservar ou dar continuidade à tradição. Isso era inofensivo e Aristóteles não teria agido de maneira diferente. O aspecto menos inofensivo do historicismo, da escola histórica, aparecerá a partir da consideração a seguir.

Os fundadores da escola histórica perceberam mais ou menos claramente que a aceitação de quaisquer princípios universais ou abstratos tem necessariamente, no que diz respeito ao pensamento, um efeito revolucionário, perturbador e inquietante. Pois o reconhecimento de princípios universais nos força a medir o real pelo ideal, e é mais provável o real ficar aquém do ideal. Portanto, o reconhecimento de princípios universais gera, normalmente, insatisfação com o real, mesmo que apenas insatisfação teórica, e tal insatisfação poderia ser considerada um germe de traição. "O homem bom é um mau cidadão em um mau regime político."

Para evitar esse perigo de uma vez por todas, para reconciliar em absoluto o homem com qualquer ordem estabelecida, o significado, se não a existência de princípios universais, tinha que ser negado. Isso foi alcançado em parte pela separação radical entre o direito ou lei e a moralidade, e, em parte, pela substituição da ideia ou do ideal de justiça pelo direito natural. Esses homens eminentemente conservadores não perceberam que estavam dando continuidade e até mesmo aguçando as tendências revolucionárias do período moderno. Essa tendência estava em oposição ao outro mundo ou transcendência. O outro mundo ou transcendência não é algo reservado à religião revelada: está implícito na ideia original da filosofia política como uma

busca pela melhor ordem política. Pois a melhor ordem social ou política, como Platão e Aristóteles a entendiam, é e deve ser normalmente diferente da real, ou além de todas as ordens reais.

Para começar, o historicismo pode ser descrito como uma forma muito mais radical de moderna "mundanização" ou imanência do que o próprio radicalismo francês do século XVIII. A escola histórica queria que os homens estivessem absolutamente em casa "neste mundo", e uma vez que qualquer princípio universal torna pelo menos a maioria dos homens potencialmente desalojados "neste mundo", ela depreciava os princípios universais em favor de princípios históricos. Acreditava que, ao compreender o seu contexto histórico, o homem chegaria a princípios que seriam tão objetivos como os da filosofia política pré-histórica mais antiga, mas que, para além disso, não seriam abstratos ou universais, mas concretos ou peculiares, adequados ou relativos à idade ou à nação em particular.

Na tentativa de descobrir normas que combinassem objetividade ou ausência de arbitrariedade com a relatividade de situações históricas particulares, a escola histórica fez suposições de carácter questionável. Assumiu a existência de espíritos ou mentalidades populares e/ou de leis de um processo histórico universal. Essas suposições conduziram a distorções das evidências históricas, pondo em perigo a investigação imparcial. Por conseguinte, foram rejeitadas na segunda metade do século XIX como "metafísicas", o que significa injustificadas.

E assim, a infância do historicismo chegou ao seu fim. A escola histórica teve sucesso ao desacreditar princípios universais ou abstratos. Um estudo imparcial da história mostrou que todas as tentativas de derivar normas da história levaram ao fracasso, e nenhuma norma objetiva, de qualquer género, permaneceu. Para o historiador imparcial, a história revelou-se como uma teia sem sentido, fiada por aquilo que o homem fez, produziu e pensou, não mais do que por autêntico acaso: revelou-se como uma história contada por um idiota. Os padrões históricos arremessados por esse processo sem sentido não poderiam mais reivindicar uma sagração por poderes sagrados.

As únicas normas possíveis deste ponto de vista são de natureza puramente subjetiva, normas que não têm outro apoio senão a livre escolha do indivíduo. O apoio objetivo não é nada. A visão da história como uma teia sem sentido não era novidade. Em oposição à visão clássica, os historiadores afirmaram que o

único ou o mais importante e sólido conhecimento da vida humana é o que emerge do estudo da história.

A história nos apresenta o deprimente espetáculo de uma variedade vergonhosa de pensamentos e crenças e, sobretudo, o desaparecimento de quaisquer pensamentos ou crenças alguma vez mantidas pelo ser humano. Em outras palavras, mostra-nos que todo o pensamento humano é histórico, essencialmente relativo a situações epocais específicas e destinado a perecer com a situação a que pertence.

À primeira vista, as evidências históricas parecem ser suficientes para apoiar essa polémica, mas é fácil de se ver que nenhuma prova histórica pode apoiar a contenda. A história nos ensina que uma certa ideia foi abandonada em favor de outra ideia. Não nos pode dizer, na qualidade de história, se esta mudança era razoável, o que significa uma ideia ser rejeitada e se merece ser ou não. Só uma análise filosófica imparcial da ideia em causa nos poderia ensinar qualquer coisa sobre o seu valor.

A base do historicismo não é a história nem a evidência histórica, mas a filosofia, uma análise filosófica do pensamento que, alegadamente, conduz ao resultado de que todo pensamento humano depende, em última análise, de um destino inconstante e sombrio, e não de um destino evidente, acessível ao homem. Hoje não lhes poderei dar um esboço nem efetuar uma discussão sobre este principal argumento historicista. Permitam-me que diga apenas a conclusão em que uma análise desta alegada demonstração do carácter puramente histórico de todo o pensamento humano conduziria.

Levaria ao resultado, creio eu, de que a questão básica não está resolvida. Por conseguinte, a necessidade mais urgente consiste na compreensão do tema, e isto significa, acima de tudo, a compreensão da alternativa clássica ao pensamento moderno.

Tal necessidade filosófica só pode ser satisfeita por estudos históricos de um certo tipo, estudos históricos que nos permitiriam chegar a uma compreensão adequada do pensamento não-historicista em sua forma pura. Por entendimento adequado entendo uma compreensão como a das filosofias clássica ou medieval, exatamente como entendida pelos próprios velhos pensadores, uma compreensão da filosofia clássica que não se baseia na assunção dogmática da posição historicista.

Permitam-me que lhes explique em poucas palavras. O historicismo assume que a viragem do homem moderno para a história implicou a predição ou divinação e, posteriormente, a descoberta de uma dimensão da realidade que tinha escapado ao homem anterior; a dimensão histórica - "História" com um H maiúsculo. Caso isso seja concedido, seremos forçados a um historicismo não mitigado. Mas se o historicismo se tornar um problema, a questão torna-se inevitável, se o que foi saudado no século XIX como uma grande descoberta não era de fato uma invenção, uma interpretação arbitrária de fenômenos que sempre foram conhecidos e interpretados muito mais adequadamente antes do surgimento da abordagem histórica do século XIX.

Temos de sugerir a questão se aquilo a que se chama a descoberta da história não é, de fato, uma solução artificial, derivada, trasladada para um problema que poderia surgir apenas com base em premissas muito problemáticas.

Sugiro então esta linha geral de abordagem: a história significou ao longo dos tempos, e primariamente, *história política*. Por conseguinte, a chamada descoberta da história é o trabalho não da filosofia em geral, mas da filosofia política ou social. Foi uma dificuldade peculiar à filosofia política do século XVIII que levou ao surgimento da escola histórica. Essa filosofia política do século XVIII era uma *filosofia do direito natural*. Consistia numa interpretação peculiar do direito natural, nomeadamente a interpretação moderna do direito natural, que tentarei discutir na quinta palestra.

Sugiro que o historicismo seja o resultado da crise do moderno direito natural. A crise do direito natural, ou da filosofia política moderna em geral, pode tornar-se uma crise da filosofia no seu conjunto apenas porque, nos séculos modernos, a filosofia enquanto tal se havia completamente politizado. Originalmente, a filosofia havia sido a busca humanizadora da ordem eterna, e, por isso, uma fonte pura de inspiração e aspirações humanas. Desde o século XVII, a filosofia tem sido uma arma, e, portanto, um instrumento. É esta politização da filosofia enquanto tal que foi discernida como a raiz dos nossos problemas por um escritor que denunciou *la trahison des clercs*, "a traição dos intelectuais".¹ No entanto, cometeu o erro fatal de não ver a diferença essencial entre intelectuais, por um

¹ Trata-se do livro de Julien Benda, editado em 1927, contrário à politização dos intelectuais e aderência a ideologias políticas, renunciando aos temas universais clássicos: o belo, o justo e a verdade.

lado, e filósofos, por outro. Nisto enganou-se em sua denúncia, pois a politização da filosofia consiste precisamente nisto: a diferença entre intelectuais e filósofos, uma diferença anteriormente conhecida como a diferença entre filósofos e cavalheiros, por um lado, e entre filósofos e sofistas, por outro lado, torna-se indistinta e finalmente desaparece.

Segunda Conferência

O direito natural é rejeitado pela atual ciência social em nome da história e em nome da distinção entre fatos e valores.

Na minha primeira palestra, discuti o ataque ao direito natural em nome da história. Tentei mostrar que, contrariamente a uma opinião generalizada, as provas estritamente históricas, as provas baseadas numa variedade indefinida de noções sobre o certo e o errado, em diferentes países e em tempos diferentes, é totalmente irrelevante na medida em que a possibilidade e a existência de um direito natural está em causa.

A verdadeira base da rejeição do direito natural em nome da história é o historicismo, ou seja, a visão de que todo o pensamento humano, e não apenas o pensamento sobre o certo e o errado, ou princípios morais, é histórico; que todo o pensamento humano pertence essencialmente a situações históricas e está destinado a desaparecer com as situações a pertence.

O homem não pode compreender qualquer verdade eterna. A discussão historicista, por sua vez, não pode ser provada por provas históricas. A sua base é uma análise filosófica - uma análise filosófica do pensamento. Um esboço muito breve dessa análise é indispensável para o meu propósito.

Todo conhecimento, toda compreensão, por muito limitada e objetiva ou científica que seja, pressupõe um quadro de referência. Ocorre dentro de um horizonte, o que significa uma visão abrangente do todo, uma *Weltanschauung*, como se diz em alemão. Apenas tal visão abrangente torna possível qualquer observação ou orientação. Essa visão abrangente não pode ser validada pelo raciocínio, pois é a base de todo o raciocínio.

Consequentemente, existe uma variedade de visões abrangentes, cada uma delas tão legítima quanto a outra. Nós temos de escolher uma visão abrangente

sem qualquer orientação racional, e é absolutamente necessário escolher uma, pois sem ela não há significado, não há compreensão, não há orientação.

A neutralidade ou a suspensão do julgamento são impossíveis. Nossa escolha não tem apoio em qualquer certeza objetiva ou teórica. A visão abrangente separa-se do nada, da completa ausência de significado, apenas por essa escolha. Isto não significa que sejamos livres para escolher o conteúdo da visão abrangente, já que este é imposto pelo destino.

O horizonte dentro do qual a compreensão e a orientação têm lugar é produzido pelo destino do indivíduo ou de sua sociedade. Todo pensamento humano depende do destino, de algo que o pensamento não pode dominar e cujo funcionamento não pode antecipar. No entanto, o apoio desse horizonte é, em última análise, uma escolha do indivíduo, uma vez que o destino tem de ser aceito pelo indivíduo. Nós somos livres no sentido de sermos autônomos para, com angústia, escolher a visão de mundo e os padrões impostos pelo destino, ou então nos perdermos em uma segurança ilusória, e assim desesperar.

Essa tese historicista está exposta a uma dificuldade muito óbvia - uma dificuldade que pode ser adiada, por assim dizer, de modo a ser obscurecida por considerações de caráter mais sutis, mas que está obrigada a reaparecer sob um disfarce diferente. Essa dificuldade pode ser assim afirmada: o historicismo afirma que todo o pensamento humano é histórico e, por conseguinte, destinado a ser substituído por outro pensamento humano. Ora, o próprio historicismo é um pensamento humano, daí que o historicismo possui uma validade apenas temporária. No entanto, o historicismo afirma ter trazido à luz uma verdade que chegou a ficar, verdade válida para todo o pensamento, para todo o tempo. Por muito que o pensamento tenha mudado e vá mudar, ele permanecerá sempre histórico. Podemos dizer que o historicismo prospera ou vegeta pelo fato de isentar-se, de forma inconsistente, de seu próprio veredito. A tese historicista é, estritamente falando, autocontraditória ou absurda. Não podemos ver o caráter histórico de todo o pensamento sem transcender a história, sem apreender algo trans-histórico, algo eterno.

A réplica historicista segue a seguinte linha: a filosofia, no sentido primário, o único sustentável, alegou se basear em princípios autoevidentes, rejeitando todas as posições dogmáticas, ou seja, todas as posições baseadas em princípios não evidentes por si mesmos. Neste sentido, o historicista assevera

que a filosofia é impossível. Toda filosofia assenta-se necessariamente em pressupostos dogmáticos, não evidentes; a própria ideia de filosofia como busca pela verdade eterna repousa sobre tal premissa dogmática.

A forma menos dogmática de filosofia é a de Sócrates. Disse ele: "Eu sei que nada sei", o que significa, "sei o que não sei". Se o homem é capaz de resolver os problemas finais é duvidoso, mas o homem é capaz de compreender tais problemas. É capaz de entender as alternativas eternas.

A isso, o historicista responde da seguinte forma: as alternativas eternas pressupõem a existência de algo eterno acessível ao homem, algo eterno que, em princípio, é sempre acessível. As alternativas eternas pressupõem, em outras palavras, que o núcleo da realidade, o carácter essencial da realidade não muda. Diz-se que esta é precisamente a premissa dogmática de filosofia, pois não sabemos se existe algo eterno ou se o núcleo da realidade é imutável. Mas isso não alcança a raiz da questão. Os antigos filósofos não assumiram a existência de algo eterno. Eles o provaram mostrando que as mudanças manifestas pressupõem algo permanente ou eterno, ou que os seres contingentes e manifestos requerem a existência de seres necessários ou eternos.

Esta prova foi de fato baseada numa premissa mais fundamental que pode ser formulada como se segue: nada surge do nada ou através do nada. O princípio fundamental da filosofia é então o princípio da causalidade, ou o da necessidade inteligível. É esta premissa fundamental de toda a filosofia que é questionada pelo historicismo como suposição dogmática. Eu esboço esta conclusão: que a verdadeira decisão sobre a questão levantada pelo historicismo não pode ser alcançada, limitando-se a discussão às ciências sociais. O problema básico é o da causalidade.

Passo agora ao segundo tema - a rejeição do direito natural com base na distinção entre fatos e valores. E devo unir este assunto ao primeiro.

A afirmação historicista acaba por se resumir a isto: que o direito natural é impossível porque a filosofia é impossível. A filosofia só tem sentido se existir um horizonte absoluto - o horizonte natural em contradição com os horizontes historicamente relativos, o que Platão chamada Caverna. Em outras palavras, a filosofia só é possível se o homem, apesar de ser incapaz de adquirir sabedoria ou a plena compreensão da verdade, for capaz de saber o que ele não sabe. A

filosofia é possível se o homem for capaz de compreender os problemas fundamentais ou as alternativas eternas.

O que é verdade para a filosofia em geral é verdade para a filosofia política em particular, mas existe uma diferença entre o que esperamos da filosofia política, por um lado, e, de outro, dos ramos puramente teóricos da filosofia. Um entendimento completo das alternativas políticas eternas que estejam na base de todas as alternativas temporárias e acidentais seria de pouco valor prático. Uma filosofia política puramente teórica não poderia decidir a questão de quais são os objetivos finais de uma política sólida e sábia. Teria que se delegar essa decisão a uma escolha cega.

O significado prático da filosofia política, e de qualquer ensinamento de direito natural, depende de se os problemas fundamentais da política podem ser resolvidos de uma maneira final. Toda a galáxia de filosofias políticas de Platão em diante assume ser isso possível. No fundo, tal suposição se baseia na solução socrática para este problema. Sócrates partiu de nossa inegável ignorância a respeito das coisas mais importantes. Nós sabemos não saber as coisas mais importantes, mas não podemos dizer que não podemos conhecer as coisas mais importantes. Embora saibamos que não podemos ter pleno conhecimento, não há limites atribuíveis para o progresso do entendimento. Disso se segue que a ocupação mais importante para o homem é a batalha pelo conhecimento, ou o filosofar. Nossa ignorância a respeito das coisas mais importantes parece ser uma razão suficiente para sugerir que a busca por tal conhecimento deva ser a mais importante, ou a mais necessária. Que esta conclusão não é totalmente estéril de consequências políticas é conhecida por todos os leitores de República de Platão.

Naturalmente, a busca bem-sucedida pelo conhecimento ou pela sabedoria pode levar ao resultado de que sabedoria não é a coisa mais importante, mas esse mesmo resultado só pode reivindicar nosso consentimento se for um resultado, ou seja, se tiver sido demonstrado. O próprio repúdio da razão tem que ser uma antítese racional.

A resposta socrática à questão de como o homem deve viver e, portanto, a questão do que constitui a melhor sociedade, é hoje considerada obsoleta. Ela é rejeitada porque o homem moderno acredita não poder alcançar o conhecimento das coisas mais importantes.

O homem moderno é um cético dogmático, enquanto Sócrates era um zetético cético, à procura dos céuticos. O homem moderno ousa assumir que somos de fato capazes de conhecer as alternativas eternas, e especialmente as alternativas eternas em relação à forma como devemos viver, mas que o conflito entre as alternativas não pode ser solucionado pela razão.

O direito natural é rejeitado não só porque todo o pensamento humano é histórico, mas igualmente porque se julga haver uma variedade de princípios finais, ou princípios eternos do bem, os quais se conflitam entre si, não sendo qualquer um deles comprovadamente superior aos outros.

Substancialmente, esta foi a posição assumida por Max Weber. Proponho que se recorra agora a uma análise da posição da Weber. Parece-me, assim como a muitos outros, não haver um único homem desde Weber que tenha dedicado uma quantidade comparável de inteligência, assiduidade, conhecimento e devoção aos problemas básicos das ciências sociais. Apesar de suas deficiências, foi o maior cientista social de nosso século.

De acordo com Weber, os valores são fundamentalmente distintos dos fatos. Questões de fatos e questões de valor são absolutamente heterogêneas. Nenhuma conclusão pode ser tirada de um fato quanto ao caráter de seu valor, nem podemos legitimamente inferir a materialidade de algo a partir de seu valor. Weber argumentou que a absoluta heterogeneidade de fatos e valores justificou a estrita limitação da ciência social ao estudo dos fatos; a ciência social pode resolver questões de fato, mas não pode resolver problemas de valor.

Não tenho que discutir aqui o aranzel desinteressante que surge do fato de que, em primeiro lugar, as avaliações como ocorrências fatuais são naturalmente um fato como qualquer outro, e, em segundo, que Weber admite ser a ciência social capaz de esclarecer os significados dos valores. O ponto decisivo é que a ciência social não pode resolver os valores cruciais dos conflitos.

A distinção entre valores e fatos não teria encontrado a ampla aceitação que lhe foi dada se não houvesse algum fundamento para isso. É semelhante à antiga distinção entre questões de fato e questões de direito, e distinções similares. O que temos que nos perguntar é se a circunstância de que a distinção entre fatos e valores é razoável dentro de certos limites, e se ela justifica a separação radical de disciplinas, pelo menos na medida em que a ciência se declara como fundamentalmente limitada ao estudo dos fatos. O próprio Weber

sustenta que sua concepção de uma ciência social sem valor, ou eticamente neutra, é plenamente justificada pelo que ele chama de mais fundamental de todas as oposições, a saber, a oposição do "é" e do "dever ser", ou entre a realidade e a norma. Mas, claramente, isso não é verdade.

Vamos supor que tivéssemos à nossa disposição um conhecimento objetivo geral do que é certo e errado, ou do "deveria", ou da norma. Esse conhecimento não teria sido derivado da ciência empírica, mas influenciaria legitimamente toda a ciência social empírica, pois a ciência social está destinada a conter um valor prático. Ela tenta encontrar meios para determinados fins. Se soubéssemos quais são os fins legítimos e sua hierarquia, esse conhecimento naturalmente guiaria ou orientaria toda a busca por experiência. A ciência social culminaria objetivamente em verdade, em juízos de valor concreto. Seria uma verdadeira política, ou ciência arquitetônica, e não uma mera fornecedora de dados para os reais formuladores de políticas. Em resumo, se houvesse um conhecimento racional dos fins, ou do verdadeiro sistema de valores, esse conhecimento seria a base natural para toda ciência social empírica. A verdadeira razão pela qual Weber rejeita a noção de que a ciência social poderia legitimar julgamentos de valor não é a sua crença na oposição fundamental do "é" e do "deveria", mas sua convicção de que não pode haver nenhum conhecimento genuíno do "deveria". Ele nega ao homem qualquer conhecimento genuíno, qualquer ciência, empírica ou racional, qualquer conhecimento científico ou filosófico do verdadeiro sistema de valores. A razão humana é incapaz de resolver o problema decisivo do valor. A solução para esses problemas tem que ser deixada à livre escolha de cada indivíduo, não guiada pela razão.

Eu sustento que esta visão leva necessariamente ao niilismo. Ou seja, à conclusão de que toda preferência, por pior que seja, vil ou insana, teria que ser julgada perante o tribunal de razão humana como sendo tão legítima quanto qualquer outra preferência.

Obviamente, é meu dever fundamentar esta acusação. Ao fazer isso, não lhes posso ajudar a pensar se não falar em Hitler, mas evitarei a falácia que, nas últimas duas décadas, tem frequentemente sido utilizada como um substituto para a redução ao absurdo - eu quero dizer a redução ao Hitlerismo. As pessoas às vezes acreditavam que haviam refutado os amantes de cães, os vegetarianos

e os nacionalistas, observando triunfantemente que Hitler também era um amante de cães, um vegetariano e um nacionalista.

À primeira vista, Weber parece ter uma opinião oposta ao niilismo, já que fala dos mandamentos morais, dos imperativos éticos. Ele faz uma distinção entre os mandamentos morais imperativos que apelam à nossa consciência e aos valores culturais que apelam ao nosso sentimento. O indivíduo deve cumprir seus deveres morais, mas não está obrigado a efetivar verdadeiramente os ideais de cultura. Estes últimos dependem de seus desejos. Weber está muito preocupado em não prejudicar a dignidade específica dos mandamentos morais como sendo distintos dos meros valores culturais. Por um momento, pode-se pensar que, segundo ele, existem normas racionais absolutamente vinculativas, as leis morais - mas que além disso existem outras coisas valiosas no mundo, cujo valor não é garantido pela própria moralidade, e em relação a cujo valor cavalheiros ou homens honestos poderiam muito bem discordar, tais como arquitetura gótica, propriedade privada, casamento monogâmico. No entanto, esta é apenas uma primeira impressão. O que Weber realmente quer dizer é que os imperativos éticos são tão subjetivos quanto os valores culturais. Segundo ele, é perfeitamente consistente rejeitar valores culturais em nome de ética, e vice-versa, rejeitar a ética em nome dos valores culturais. É com base nisto que Weber desenvolve seu conceito de personalidade, ou de dignidade do homem.

A ação humana é livre na medida em que não é afetada por compulsões externas ou emoções e apetites irresistíveis, mas guiada por uma consideração racional dos meios e dos fins. Diz ele ser este o verdadeiro significado da personalidade. A dignidade do homem, a importância de estar acima de tudo o que é meramente natural, consiste na definição autônoma de valores finais, em fazer constantemente de seus valores suas finalidades, e na escolha racional dos meios para esses fins.

Nesta fase ainda temos algo que se assemelha a uma norma objetiva, a um imperativo categórico. "Você deve ter ideais". Esse imperativo é absolutamente formal, no sentido de que não determina de forma alguma o conteúdo dos ideais, mas ainda assim pode parecer criar uma fraternidade universal de todas as almas nobres, de todos os homens que não estão escravizados a seus apetites, às suas paixões, e interesses egoístas - em resumo, de todos os "idealistas", de todos os homens que podem justamente se estimar e se respeitar mutuamente.

Mas isto é apenas uma ilusão. O próprio Weber expressa seu equivalente de um imperativo categórico ao dizer: "Tu te tornarás o que tu és". Isto talvez não seja uma expressão adequada para um homem que insiste tão fortemente na oposição fundamental entre o "ser" e o "dever ser". Passemos então à outra formulação, que é menos ambígua e aparentemente preferida pelo próprio Weber: "Segue o teu demônio" ou "Segue o teu Deus ou demônio". Agora existe, segundo Weber, um conflito mortal entre os valores que as pessoas podem escolher. O que um homem considera seguindo a Deus, outro considerará com igual justificação seguir o diabo.

O imperativo categórico se resume a isto: "Siga Deus ou o diabo, mas o que quer que você escolha, faça-o de todo coração, com toda a sua alma e com toda a sua força". O que é absolutamente vil é apenas seguir seus apetites, paixões ou interesses próprios sendo indiferente ou insensível a quaisquer que sejam os ideais. Em outras palavras, "siga seu demônio" seria um excelente conselho se pudessemos ter certeza de que não existem demônios malignos.

Nesse estágio, ainda temos algum tipo de critério. Qualquer vida heroica, qualquer vida resoluto é boa, Saul ou Samuel, César Borgia ou Savonarola, Lenin ou Albert Schweitzer, mas como Weber considera mesmo este critério formal subjetivo, ele não pode conservá-lo aí. Ele é pelo menos suficientemente consistente para atribuir a mesma dignidade conferida aos valores culturais, ao que ele chama valores vitalistas, ao princípio "sich ausleben", que significa viver sua vida, seguir os próprios instintos sem restrições, ou viver livremente de acordo com os apetites de cada um, ou viver a vida dos sentidos.

Neste ponto, a distinção entre aquele que escolhe seus ideais de forma autônoma e aquele que é escravizado a seus apetites, paixões e interesses egoístas, torna-se obscuro. Ela se reduz à diferença entre alguém que ostenta abertamente todas as convenções e está preparado para assumir a responsabilidade por sua escolha da vida dos sentidos, e aquele que, sub-repticiamente e hipocritamente, gratifica seus instintos.

É difícil defender a hipocrisia, mas não posso deixar de notar que, embora eu possa estar devidamente impressionado com a coragem moral do número um, estou igualmente impressionado com sua impudência, e considero perfeitamente legítimo vacilar quando confrontado com a escolha entre o homem impudente e brutal e o covarde moral, sóbrio e pacato. De modo mais genérico, se alguém

pode legitimamente escolher valores vitalistas, em desafio aos valores culturais e morais, pode-se com igual direito escolher os valores do filisteu, de preferência aos de Greenwich Village.² O filisteu é, segundo a visão aceita, o oposto de um idealista. Daí que o imperativo categórico de Weber passa agora por uma nova transformação. Não mais "você deve ter ideais", mas simplesmente "você deve ter preferências".

É óbvio que a superioridade dos chamados valores vitalistas sobre os desejos egoístas pode ser defendida apenas com referência à superioridade natural dos primeiros; por exemplo, saúde, força, beleza. Mas, em princípio, Weber rejeita todas as tentativas de fazer derivar ideais da realidade ou da ordem natural.

Um último obstáculo para o completo caos parece ficar. Quaisquer que sejam as preferências que eu possa ter ou escolher, devo agir racionalmente, devo ser honesto comigo mesmo. Devo ser consistente em minha adesão às minhas preferências, e devo escolher racionalmente os meios exigidos por minhas preferências. Mas por quê? Que diferença isso pode fazer após Weber nos ter reduzido a uma condição em que se pode, com igual razão, rejeitar ou abraçar a causa do que ele chama de "voluptuosos sem coração"?

Não podemos levar a sério esta insistência tardia sobre a razão - esta preocupação inconsistente com coerência - depois de nos terem dito que devemos seguir Deus ou o diabo, ou que devemos seguir nosso demônio. Fomos informados com autoridade sobre a relação entre o demônio e loucura, e sabemos por Platão que podemos pleitear em favor da loucura antes do que contra a razão.

Também nós podemos facilmente encontrar bons argumentos contra a consistência e a escolha racional de meios em favor da inconsistência, deixando o momento decidir, como Weber se propõe contra os imperativos morais e em favor do que ele chama valores culturais e vitalistas.

Não se pode defender com firmeza os homens que se submetem em suas vidas a uma série de mudanças radicais de um sistema de valores para outro, de um demônio para outro? Será que isso não implica necessariamente a depreciação da racionalidade e de tudo o que a acompanha quando se declara legítimo fazer dos valores vitalistas o seu valor supremo?

² Strauss se refere aqui ao bairro novaiorquino habitado, em grande parte, por intelectuais e artistas, desde os finais do século XIX.

Weber provavelmente insistiria que, qualquer que seja a preferência que um homem adote, ele deve pelo menos ser honesto consigo mesmo; que ele não deve fazer uma tentativa desonesta de dar às suas preferências uma fundamentação objetiva, que em todos os casos seria apenas uma mentira. Mas, se Weber insistisse nisto, ele seria meramente inconsistente, pois, segundo ele, é uma questão de livre escolha se será verdade ou não. Segundo ele, é igualmente consistente não o desejo da verdade, mas preferir a beleza exaltada da verdade e, portanto, preferir ilusões agradáveis à verdade.

Consideremos agora algumas das consequências da teoria do valor de Weber sobre a ciência social como busca puramente teórica. A rejeição de juízos de valor levaria à seguinte ilação: que nos é permitido dar uma descrição estritamente fatural das ações que ocorrem em campos de concentração, por exemplo, e possivelmente uma análise igualmente fatural das motivações das pessoas ali envolvidas. Não nos seria permitido usar o termo "crueldade", o que implica um julgamento de valor. Todo leitor que não for perfeitamente estúpido verá, é claro, que as ações descritas são cruéis. A descrição fatural equivaleria a um circunlóquio, a uma deliberada supressão de conhecimento, ou para usar o termo favorito de Weber - "a um ato de desonestidade intelectual". Mas não vou desperdiçar munições morais em coisas que não são bem dignas disso.

Todo o procedimento faz lembrar um jogo infantil no qual o competidor perde se pronunciar certas palavras, para o uso das quais ele é constantemente incitado por seus companheiros de brincadeira.

Weber fica indignado com aqueles que não veem a diferença entre Gretchen e uma prostituta. O que significa que ele está insatisfeito com as pessoas que não conseguem ver a nobreza de sentimentos presente em um caso e ausente no outro.

A prostituição é um tema de sociologia. Este assunto não pode ser compreendido se o degradante caráter da prostituição não for visto ao mesmo tempo. Para ver o fato, a prostituição, e não uma abstração arbitrária desse fato, há que se fazer um julgamento de valor.

Weber discute a influência do puritanismo na poesia, música etc. - um caso especial da religião e das artes. No conjunto, ele observa o efeito negativo do puritanismo sobre a arte. A relevância deste fato, se for um fato, decorre exclusivamente da circunstância de que aqui um genuíno impulso religioso leva

ao declínio da arte. Já que, claramente, ninguém daria qualquer importância a um caso em que uma superstição debilitada levasse à produção de lixo. Weber está, de fato, preocupado com uma situação em que uma religião elevada e genuína leva ao declínio da arte. A causa é a elevada e genuína religião, o efeito é o declínio da arte. Tanto a causa quanto o efeito se tornam visíveis apenas com base em juízos de valor.

A única maneira de evitar juízos de valor seria aceitar estritamente a autointerpretação dos objetos que se estuda; por exemplo, aceitar como moralidade a religião, a arte, o conhecimento - tudo o que pretende ser moralidade, religião, arte ou conhecimento.

De fato, entendo que existe um conceito sociológico de conhecimento em que tudo o que finge ser conhecimento, mesmo que seja um disparate manifesto, é aceito como conhecimento. Mas isto leva a certas dificuldades. Expõe-se o perigo de se cair vítima de todo engano e fraude dos atores históricos. Penalizaria toda e qualquer atitude crítica para com esses atores, e privaria a ciência social e a história de todo valor. A autointerpretação de um general que comete uma gafe não será aceita pelo historiador político. Ainda assim, dentro de limites, o tipo de objetividade que consiste em evitar avaliações, ou avaliações críticas, é legítimo e indispensável.

Antes de se poder avaliar uma coisa é preciso conhecê-la. Em relação a fenômenos tais como ensinamentos, em particular, não se pode julgar a solidez de um ensino antes de se ter compreendido o ensino como o autor o entende. Agora é curioso observar que Weber revela uma estranha cegueira em relação a este âmbito, em que a objetividade não-avaliadora parece ser necessária.

Ao discutir a questão de qual é a essência do calvinismo, Weber diz: "Julgamentos sobre o que é essencial em tais questões ou são juízos de valor, expressando o que estes historiadores consideram essencial dos valores permanentes, ou então se compreende pelo que é causalmente significativo," - o que significa que aquele aspecto do fenômeno é o que exerce a maior influência histórica.

Devemos observar que Weber nem sequer faz alusão a uma terceira possibilidade, a saber, que precisamente para os historiadores, a primeira afirmação a ser considerada a essência do Calvinismo, teria de ser atribuída ao que o próprio Calvino considerava a característica de seu trabalho de vida.

A negligência deste fator, isto é, a negligência de que a base de todos os estudos na história das ideias tem que ser uma interpretação impecável, afeta o estudo histórico mais famoso de Weber sobre o espírito do capitalismo e da ética protestante de uma maneira adversa. A tese desse estudo é que a teologia calvinista foi uma das principais causas do espírito capitalista. Weber enfatiza o fato de que este efeito não foi de forma alguma pretendido por Calvino, que Calvino teria ficado chocado com isso e, o que é mais importante, que o elo crucial na cadeia de causas, ou seja, uma interpretação peculiar do dogma da predestinação, foi rejeitado por Calvino, mas surgiu muito naturalmente entre os "*epigoni* e entre a corrente geral" de seus seguidores.

Caso se lide com um ensinamento deste tipo e de tal categoria, a mera referência a "*epigoni* e, em seguida, à corrente geral dos homens" é muito provável que se perca um ponto crucial. O julgamento de valor crucial de Weber é perfeitamente justificado aos olhos de qualquer pessoa que realmente tenha compreendido a doutrina teológica de Calvino. A interpretação peculiar da doutrina da predestinação, que supostamente leva ao surgimento do espírito capitalista, é baseada em um mal-entendido radical de Calvino. É uma corrupção de sua doutrina ou, para usar a própria linguagem de Calvino, "baseia-se na compreensão carnal de um ensinamento espiritual". O máximo que Weber poderia ter razoavelmente alegado é que a teologia calvinista levou ao surgimento do espírito capitalista.

Somente por meio desta importante qualificação a tese de Weber pode corresponder, aproximadamente, a fatos aos quais ele se refere, mas Weber foi impedido de fazer esta qualificação crucial porque adotou o tabu relativo aos juízos de valor. Ao evita-los, foi levado a formar uma imagem factualmente incorreta do que aconteceu, pois tal rejeição de juízos de valor o obrigou a identificar a essência do fenômeno histórico com seu aspecto historicamente mais influente; ele evitou a identificação natural da essência do Calvinismo com o que o próprio Calvino considerava essa essência porque a autointerpretação de Calvino naturalmente atuaria como uma haste de medição para qualquer um de seus seguidores, e levaria necessariamente a julgamentos objetivos de valor.

Ainda assim, há um elemento na visão da Weber sobre as ciências sociais que não é afetado por nossas críticas anteriores. Deixe-me considerar o seguinte. A corrupção do calvinismo levou ao surgimento do espírito capitalista.

Isto implica um julgamento de valor inevitável sobre o calvinismo vulgar. Eles destruíram involuntariamente o que mais honravam. Mas a tese de Weber, reduzida a uma forma defensável, não implica um juízo de valor sobre a corrupção da teologia calvinista em geral. Por assumir que a teologia calvinista é uma coisa ruim, sua corrupção foi, ao contrário, uma coisa boa, pois o que Calvino teria rejeitado como um entendimento carnal poderia ser aceito por outras pessoas como um entendimento secular ou mundano, o que leva a coisas tão boas como ao individualismo e à democracia seculares, e assim por diante.

Mesmo deste ponto de vista, o calvinismo vulgar pareceria uma posição impossível, mas preferível ao calvinismo propriamente dito, pela mesma razão pela qual Sancho Pança pode ser considerado preferível a Dom Quixote. Em outras palavras, a questão do calvinismo-capitalismo nos conduz essencialmente à questão de religião versus irreligião. É este conflito que, de acordo com Weber, não pode ser resolvido pela razão humana, tão pouco quanto o conflito entre diferentes religiões genuínas.

Toda a noção de Weber sobre a função das ciências sociais repousa sobre o fato supostamente demonstrado de que o conflito entre os valores finais não pode ser resolvido pela razão humana.

Não terei tempo para entrar na matéria, mas serei obrigado a dedicar uma pequena parte da próxima palestra a uma breve discussão sobre as provas da Weber, e depois passarei ao terceiro tema.

Terceira Conferência

Discuti da última vez a rejeição implícita, mas ainda poderosa, do direito natural que é feita em nome da distinção entre fatos e valores. Esta abordagem particular é naturalmente associada ao trabalho de Max Weber. O trabalho de Weber talvez seja o único ponto no qual estas palestras tocam num assunto cuja legitimidade e respeitabilidade são universalmente reconhecidas pela ciência social atual. Tomarei, portanto, a liberdade de dedicar um pouco mais de tempo do que eu deveria para este assunto em particular.

Toda a noção de Weber sobre o escopo das ciências sociais repousa sobre a alegação de que os valores finais não podem ser resolvidos pela razão humana. No limiar das tentativas de Weber de demonstrar esta tese,

encontramos dois fatos marcantes. O primeiro é que Weber, que já escreveu milhares de páginas, dedicou pouco mais de trinta para a discussão temática dos fundamentos de sua posição.

Por que essa base precisava de tão poucas provas? Por que era tão óbvia para ele? A resposta provisória é fornecida pela segunda observação que fizemos antes da análise de suas provas. Como ele indica no início de sua primeira discussão sobre o assunto, sua tese é apenas uma versão generalizada de outra mais antiga e mais comum, a de que existe um conflito insolúvel entre ética e política. A efetivação dos valores políticos às vezes, diz ele, é impossível sem incorrer em culpa moral, ou seja, sem transgredir a lei moral. O espírito de *realpolitik*, da política de poder, parece ter gerado a posição niilista de Weber.

Nada é mais revelador do que o fato de que, em um determinado contexto, quando se fala de conflito e paz, Weber coloca o termo "paz" entre aspas, mas não aceita esta medida de precaução quando se fala de conflito. Conflito é para Weber algo inequívoco, enquanto a paz não o é. Pode haver uma "paz falsa", não uma "guerra falsa".

Quanto às provas do próprio Weber, devo me limitar à discussão de dois exemplos. O primeiro é aquele que Weber utilizou para ilustrar o caráter da maioria das questões de política social. A política social se preocupa com a justiça, mas o que a justiça requer não pode ser decidido, de acordo com Weber, por qualquer ética. Duas visões diametralmente opostas são igualmente legítimas ou defensáveis, duas que podemos identificar como as do marxismo, por um lado, e a do Stakanovismo,³ por outro.

"Ou se deve muito ao mais eficiente, ou deve-se exigir muito dos mais eficientes; ou se deve, por exemplo, em nome da justiça (na medida em que outras considerações, como a dos incentivos necessários, têm de ser desconsideradas quando justiça é a única questão) dar oportunidades ao gênio, ou se, ao contrário deve-se tentar, como Babeuf, equalizar a distribuição desigual dos dons mentais por meio de disposição rigorosa, como a de que o gênio não deve explorar para si mesmo suas oportunidades extraordinariamente grandes

³ Do nome do mineiro russo Aleksei Grigorievich Stachanov que, em 1935, atingiu um pico individual sem precedentes na extração carvoeira, gerando na União Soviética o movimento de aumento ininterrupto de produtividade, por meio de estímulos ao esforço do trabalhador, fosse por incentivos individuais, fosse por emulação ou propaganda.

no mundo, já que ele possui a grande vantagem de uma sensação muito gratificante de superioridade,- esta pergunta dificilmente pode ser respondida com base em premissas éticas".

Admitamos que assim seja. O que se seguiria? Que temos que fazer uma escolha cega? Que temos de conceder o mesmo direito à visão de Babeuf e ao Stakanovismo? De modo algum. Se nenhuma solução for moralmente superior à outra, o problema terá que ser transferido do tribunal de ética para o de conveniência ou oportunidade. E considerações sobre qual das duas soluções oferece o melhor incentivo a uma atividade socialmente valiosa seriam, naturalmente, decisivas. Se Weber está certo, um homem como Babeuf, que faz uma demanda injustificada em nome da justiça, e faz muito alarde sobre isso, teria que ser caracterizado pela ciência social, tida por ciência objetiva, no mínimo como excêntrico.

Não preciso insistir no fato de que a inveja em geral e a inveja de dons mentais superiores em particular não têm o direito de ser ouvidas quando se discutem questões de justiça, e que é um absurdo tornar a sociedade responsável por supostas injustiças cometidas pela natureza ao distribuir desigualmente seus dons.

Meu segundo exemplo de demonstração da Weber é o suposto conflito insolúvel entre a ética de responsabilidade e a ética de pura intenção.⁴ De acordo com a ética da intenção, minha responsabilidade não se estende além de minha ação. Ela não se estende às suas consequências, ainda que sejam claramente previstas. De acordo com a ética da responsabilidade, por outro lado, minha responsabilidade se estende às consequências previsíveis de minha ação.

Weber ilustra a ética da pura intenção através do exemplo do sindicalismo. O sindicalista não está preocupado com o sucesso de sua atividade revolucionária, mas com sua própria integridade, com a preservação em si mesmo e o despertar em outros de uma certa atitude moral que exija a realização ou a expressão de um ato revolucionário, sem qualquer consideração pelos resultados.

De acordo com a interpretação de Weber, mesmo a prova de que numa determinada circunstância tal ação seria absolutamente imprudente e destrutiva para todos os futuros possíveis e toda a possibilidade de existência dos

⁴ No original, *ethics of pure intention*. Weber se utilizou, no texto de *Wissenschaft als Beruf*, dos termos *Gesinnungsethik* (ética de convicção) e *Verantwortungsethik* (ética de responsabilidade).

trabalhadores revolucionários - mesmo essa prova não seria um argumento válido contra o que Weber chama de sindicalista "real". Parece-me que o verdadeiro sindicalista de Weber é um constructo, como indica a própria observação de Weber de que, se o sindicalista for consistente, seu reino não é deste mundo.

Não pode haver dúvidas de que o que Weber entende por ética da pura intenção é uma certa interpretação da ética cristã. Uma boa ilustração do que Weber entende com a oposição entre os dois tipos de ética é proporcionada pelo contraste entre John Brown e Lincoln. Agora, se a ética da intenção pura é essencialmente cristã, e não "deste mundo", ou puramente racional, ela não tem base ou não é defensável dentro do contexto das ciências sociais que, como Weber admite, estão limitadas a assuntos deste mundo. A ética de pura intenção tornar-se defensável não com base na convicção pessoal de qualquer indivíduo, mas apenas com base na revelação divina. Neste caso, com base no Novo Testamento.

A questão então seria esta: o Novo Testamento apoia a opinião de que o homem não tem responsabilidade pelas consequências previsíveis de sua ação? Creio que não, pois, de outro modo, por que Jesus teria exigido que se combinasse a inocência das pombas com a sabedoria das serpentes? A questão é, no fundo, a mesma que outra também discutida por Weber como exemplo de conflitos insolúveis, mais propriamente a ética da resistência ao mal, que é a ética deste mundo, e a ética da não-resistência ao mal, que é de outro mundo.

Como Weber observa, a resistência ao mal é necessária do ponto de vista deste mundo, já que a não-resistência torna o homem responsável pelas consequências do mal que ele tolera. Mais uma vez, não vejo que Weber seja um intérprete adequado do Novo Testamento, pois de acordo com meu entendimento, se Weber estivesse certo, haveria uma contradição entre os comandos de amar o próximo e não resistir ao mal. Não seria permitido aos homens resistir ao mal para ajudar seus vizinhos. Parece-me que a resistência ao mal que é rejeitada se identifica com autoafirmação. Em todo caso, não podemos deixar de sentir que existe uma desproporção gritante entre o escopo e a definição das afirmações fundamentais de Weber e a complexidade dos problemas envolvidos.

Não podemos ficar por aqui. A questão chamada ética de pura intenção versus ética de responsabilidade, segundo o próprio Weber, é, no fundo, a mesma que a questão da moralidade bíblica versus a moralidade secular. O fato de a razão não poder resolver o conflito entre os dois tipos de ética significa para Weber que a razão é incapaz de fornecer uma base para um posicionamento.

Tanto a posição bíblica quanto a secular descansam não na razão, mas na fé. O pilar do secularismo é filosofia ou ciência. Por conseguinte, Weber afirma que a ciência ou a filosofia, em última análise, não se apoiam em visões evidentes, à disposição do homem, mas na fé. O valor da ciência ou da filosofia não pode ser estabelecido pela ciência ou pela filosofia. Há então uma debilidade fatal na própria ideia de ciência ou de filosofia.

A busca de conhecimentos evidentes não se apoia em premissas evidentes. É a tomada de consciência deste problema, seu desespero face a esse problema que, em última análise, é responsável pela posição de Weber. Permitam-me explicar isto.

O homem não pode viver sem luz, orientação, conhecimento. Somente por meio do conhecimento do bom pode ele encontrar o bem que precisa. A questão básica é, portanto, se os homens podem adquirir o conhecimento do bem, sem o qual não podem orientar suas vidas, individual ou coletivamente, ou pelos esforços desinteressados de seus poderes naturais, ou se dependem para da revelação de um Deus onipotente e onisciente. Nenhuma alternativa é mais fundamental do que esta - orientação humana ou orientação divina.

A primeira alternativa é aquela característica da filosofia ou da ciência, no sentido original do termo. A segunda nos é apresentada pela Bíblia. Este dilema não pode ser contornado por nenhuma harmonização ou síntese, pois cada uma das posições antagonistas proclama uma só coisa de que se necessita - a proclamada pela Bíblia é oposta àquela proclamada pela filosofia - uma vida de amor obediente versus uma visão autônoma e mundana de vida.

Em cada tentativa de harmonização, em cada síntese, por impressionante que seja, um dos dois elementos opostos é sacrificado, ainda que sutilmente, em favor do outro. A filosofia, que pretende ser a rainha, deve ser convertida em serva da revelação, ou vice-versa.

Agora, se tivermos a visão elevada da luta secular entre filosofia e revelação, dificilmente podemos deixar de ter a impressão de que nenhum dos dois antagonistas tem conseguido realmente refutar o outro. Todos os argumentos em favor da revelação parecem ser válidos somente se houver crença na revelação, e todos os argumentos contra a revelação parecem ser válidos somente se a incredulidade for pressuposta.

Esse estado de coisas parece ser apenas natural. A revelação é sempre tão incerta para uma razão inassistida que nunca pode obrigar o consentimento dessa mesma razão, e o homem é tão desenvolvido que pode encontrar sua satisfação e sua felicidade na livre investigação, ao reconhecer, mesmo que não resolva, o enigma do ser. Por outro lado, o homem anseia tanto por uma solução para esse enigma, e o conhecimento humano é sempre tão limitado, que o caráter desejável da iluminação divina não pode ser questionado, e a possibilidade de revelação não pode ser refutada.

Mas é precisamente esse estado de coisas que parece decidir de forma irrevogável contra a filosofia e em favor da revelação. A filosofia tem que conceder que a revelação é possível, que a ideia de revelação não é autocontraditória, mas concordar que a revelação seja possível é o mesmo que conceder que a filosofia talvez seja algo infinitamente sem importância, que a filosofia talvez não seja uma coisa necessária. Concordar que a revelação é possível significa, de todo modo, admitir que a vida filosófica não é necessariamente a vida boa.

A filosofia, entendida como a vida dedicada à busca de um conhecimento evidente, disponível para o homem, repousaria ela própria sobre uma decisão não evidente, cega ou arbitrária. Isto apenas confirmaria a tese da fé de que não há possibilidade de consistência, de uma vida sem a crença na revelação. O próprio fato de a filosofia e a revelação não poderem refutar-se mutuamente seria a refutação da filosofia pela revelação.

O que quer que pensemos sobre esta ideia, Weber sabia muito bem que tal dificuldade não pode ser superada pelo valor prático da ciência. Pois a questão que se levanta imediatamente é se o controle da natureza (ou como quer que se possa descrever o papel prático da ciência) é real e evidentemente uma coisa boa. Desde Hiroshima, no entanto, este ponto não tem sido retrabalhado. De qualquer forma, existe uma dificuldade criada pelo fato de que a ciência ou a

filosofia são incapazes de se legitimar a si próprias em seus significados plenos. Uma vez admitida a possibilidade da revelação, o ceticismo e o desespero de Weber estão explicados.

Ele conseguiu escamotear parcialmente esse desespero de si mesmo ao vacilar entre duas visões diametralmente opostas sobre nossa idade e nossa situação. Por um lado, ele acreditava que nossa idade foi a primeira a comer da árvore do conhecimento; ou seja, que foi a primeira em que o homem poderia enfrentar sua verdadeira circunstância sem qualquer ilusão. Por outro lado, acreditava que estamos nos encaminhando para uma situação em que seremos confrontados com esta alternativa: ou uma existência completamente vazia de especialistas sem visão e de voluptuosos sem coração, ou então uma existência religiosa guiada por novos profetas ou pelos antigos.

Ele tentou permanecer fiel à causa da razão autônoma. Recusou-se a fazer o sacrifício do intelecto que, disse ele, é exigido por todas as religiões; mas se desesperou quando confrontado com o fato de que a própria ciência ou a filosofia exigem tal sacrifício. Em outras palavras, que a ciência ou a própria filosofia repousam, em última instância, em premissas dogmáticas.

A ciência social de Weber deve seu caráter peculiar à sua absoluta perplexidade quando se deparou com a gravidade do problema religioso. Mas apressemo-nos para voltar dessas profundezas horríveis até uma superfície que, embora não exatamente alegre, promete ao menos ser inofensiva.

Tendo chegado à superfície novamente, somos recebidos por cerca de seiscentas páginas cobertas com o menor número possível de sentenças e o maior número possível de notas de rodapé, e dedicadas à metodologia das ciências sociais. No entanto, muito em breve percebemos que viemos se não da frigideira para o fogo, de qualquer forma do fogo para a frigideira, pois a metodologia de Weber é algo diferente do que se supõe ser uma metodologia.

Todos os estudantes inteligentes da metodologia da Weber sentiram que ela é filosófica de uma forma inusual e, certamente, rara até mesmo entre filósofos profissionais. Pode-se expressar o sentimento desses estudantes como se segue: a metodologia, como reflexão sobre o procedimento correto das ciências, é uma reflexão necessária sobre a limitação das ciências; e se a ciência é de fato a forma mais elevada de conhecimento, a metodologia é uma reflexão sobre as limitações do conhecimento humano. E, se o saber constitui o caráter

específico do homem entre todos os seres terrestres, a metodologia é uma reflexão sobre as limitações da humanidade. É uma reflexão sobre a condição humana, sobre a verdadeira situação do homem. A metodologia da Weber responde a esse teste.

Expressando essa ideia em uma linguagem um pouco mais técnica, podemos dizer que a noção de ciência para Weber, tanto a natural quanto a social, é baseada em um conceito específico de realidade. De acordo com ele, toda a ciência consiste em uma peculiar transformação da realidade. O significado da ciência não pode ser esclarecido, portanto, sem uma análise prévia da realidade tal como ela se apresenta antes da transformação conceitual.

A realidade é caracterizada por Weber como uma sequência infinita de eventos infinitamente divisíveis, e em si mesmos sem sentido. Todo significado, toda articulação, tem sua origem na atividade do sujeito ou do observador. Poucas pessoas hoje ficarão satisfeitas com esta noção de realidade que Weber tinha assumido do empirismo neo-kantiano, e que ele modificou simplesmente adicionando alguns toques seus fortemente emocionais. É suficiente observar que ele mesmo não foi capaz de aderir consistentemente a essa noção de realidade.

Além disso, ele não poderia negar que existe uma articulação da realidade que precede toda transformação científica da realidade. Essa articulação, essa riqueza de significado, têm-la em mente quando falamos do mundo do senso comum, ou da compreensão natural do mundo. A ciência social de Weber carece completamente de uma análise coerente do mundo social tal como é conhecido pelo senso comum, ou seja, da realidade social tal como ela é na experiência da vida social ou na ação social. De acordo com seu ponto de vista sobre o caráter das ciências sociais, o lugar de tal análise é tomado em seu trabalho por definições de tipos ideais, o que significa construções artificiais que nem sequer devem corresponder à intrínseca articulação da realidade social.

Além disso, elas devem ser de caráter estritamente efêmero. Devem expressar principalmente as perguntas que o cientista social dirige à realidade social contemporânea. Não vou insistir no fato de que tais tipos ideais são verdadeiros obstáculos a qualquer compreensão dos fenômenos sociais do passado, ou de outras culturas que não a nossa. É mais importante notar que tipos ideais desse gênero excluem toda possibilidade de uma atitude

verdadeiramente crítica em relação à realidade social presente. Isso concorda, naturalmente, com a noção de Weber de uma ciência social não-avaliativa.

Mas a questão que surge é se uma ciência social baseada em uma análise abrangente da realidade social como a conhecemos (e como os homens a conhecem desde o início da sociedade civil) não tornaria possível, e mesmo necessária, uma compreensão de fenômenos sociais que forneceria uma base sólida para a avaliação desses fenômenos.

Dentro do espírito de uma tradição de três séculos, Weber teria rejeitado a sugestão de que a base da ciência social tem que ser uma análise da realidade social como experimentada pelo senso comum. De acordo com a tradição moderna, o bom senso é irremediavelmente subjetivo, um híbrido gerado, por assim dizer, pelo mundo absolutamente subjetivo das sensações individuais, e o verdadeiro mundo objetivo descoberto pela ciência.

Este ponto de vista tem origem no século XVII, quando o pensamento moderno surgiu em virtude de seu rompimento com a filosofia clássica. Os criadores do pensamento moderno ainda concordavam com os clássicos em que a filosofia ou a ciência são compreensões naturais do homem sobre o mundo. Eles se diferenciavam dos clássicos na medida em que opunham à nova filosofia ou ciência como uma compreensão verdadeira e natural do mundo, à compreensão pervertida do mundo pelos escolásticos. A vitória da nova filosofia ou ciência foi decidida pela vitória de sua parte decisiva, a saber, a nova física. Essa vitória finalmente levou ao resultado de que a nova física e a nova ciência natural em geral se tornaram independentes daqueles representantes que restaram na filosofia, e que de fato se tornaram autoridade para a "filosofia". Assim, não a filosofia moderna, mas a ciência natural moderna passou a ser considerada a mais perfeita compreensão natural do homem sobre o mundo.

Esta visão ainda domina, por exemplo, a *Crítica da Razão Pura* de Kant. Mas no século XIX tornou-se cada vez mais óbvio que era preciso fazer uma distinção entre o que então era chamado, e ainda é chamado, de entendimento científico, ou o mundo da ciência, e o entendimento natural, ou o mundo em que vivemos. Tornou-se óbvio, ao mesmo tempo, que uma compreensão científica do mundo emerge por meio de uma modificação específica do entendimento natural. Uma vez que um entendimento natural é, portanto, o pressuposto da compreensão científica, não se pode analisar a ciência e o mundo da ciência antes de se ter

analisado a compreensão natural, o mundo natural, ou o mundo do senso comum.

O mundo natural, o mundo em que vivemos e agimos, não é o objeto ou o produto de uma atitude teórica. É um mundo não de meros objetos para os quais olhamos de modo imparcial, mas de coisas e assuntos com os quais lidamos.

No entanto, devemos estar conscientes de que, identificando o mundo natural com o mundo em que vivemos, estamos lidando com um mero constructo. O mundo em que vivemos já é produto de ciência, ou de qualquer forma é profundamente determinado pela existência da ciência, para não falar da tecnologia. O mundo em que vivemos está livre de fantasmas, bruxas, e assim por diante; mas, apesar da ciência, haveria abundantes seres desse tipo.

Para se apoderar do mundo natural na qualidade de mundo radicalmente pré-científico ou pré-filosófico, é preciso retroagir para além da primeira emergência da filosofia ou da ciência. Não é necessário a este propósito engajar-se em amplos e fundamentalmente hipotéticos estudos antropológicos. As informações que a filosofia clássica fornece sobre as origens é suficiente, especialmente se forem complementadas pela consideração dos princípios básicos da Bíblia, com o intuito de se reconstruir os elementos essenciais do mundo natural.

Ao fazermos isso, somos capazes de entender a origem da ideia do direito natural; e eu me volto agora para este assunto.

Para se entender o problema do direito natural, devemos partir não da compreensão científica das coisas políticas, mas de sua compreensão política, isto é, da forma como as coisas políticas se apresentam por si próprias na vida política, quando nos preocupamos com elas considerando-se a ação, quando eles são nossos negócios, quando temos que tomar decisões. A vida política então conhece o direito natural como uma questão corrente?

Não necessariamente. O direito natural tinha que ser descoberto, e havia vida política antes dessa descoberta. Mas também devemos dizer que uma vida política que ignora a ideia de direito natural possui um caráter incompatível não apenas com a existência, mas até mesmo com a ideia de ciência social, como quer que ela seja entendida

A ideia de direito natural permaneceu desconhecida enquanto a ideia de natureza esteve desconhecida. A descoberta da natureza é uma obra de filosofia. Onde não há filosofia, não há conhecimento de direito natural. O Antigo

Testamento, por exemplo, cuja premissa básica pode ser entendida como sendo a rejeição implícita da filosofia, não conhece a natureza. O termo hebraico para natureza é desconhecido para a Torá. É desnecessário dizer que o céu e a terra não são a mesma coisa que a natureza. Pelo mesmo motivo, não existe um direito natural próprio no Antigo Testamento. A descoberta da natureza precede necessariamente a descoberta do direito natural. Em outras palavras, a filosofia é mais antiga do que a filosofia política.

A filosofia é uma busca por princípios, pelos princípios de todas as coisas, o que significa, literalmente, para o início de todas as coisas, ou para as primeiras coisas. Esta filosofia está unida ao mito, mas o filósofo, o amante da sabedoria, não é idêntico ao *filómito*, o amante do mito. Aristóteles chama os primeiros filósofos de "homens que discursaram sobre a natureza", e os distingue dos homens que os precederam e que discutiram sobre os deuses.

A filosofia, tal como se distingue do mito, surgiu quando a natureza foi descoberta, pois o primeiro filósofo foi também o primeiro homem a descobrir a natureza. Toda a história da filosofia é nada além do registro da sempre repetida tentativa de compreender plenamente o que estava implícito nessa descoberta crucial, feita por alguns gregos no século VI ou antes.

Para entender o significado desta descoberta, por mais provisória que seja, devemos retornar à ideia da natureza em seu equivalente pré-filosófico. A finalidade da descoberta da natureza não pode ser percebida caso se compreenda por natureza a totalidade dos fenômenos; pois a descoberta da natureza consiste precisamente na divisão dessa totalidade em fenômenos naturais e fenômenos não naturais. Natureza é um termo de distinção. Antes da descoberta da natureza, o comportamento característico de qualquer coisa (ou de qualquer classe de coisas) foi concebido como seu costume ou seu caminho. Isto significa que não era feita nenhuma distinção fundamental entre costumes ou maneiras que são sempre e em todo lugar iguais, e os costumes ou caminhos que diferem entre povos e nações.

Latir e abanar a cauda é uma maneira de ser de cães; a menstruação é uma forma de ser das mulheres; as coisas loucas feitas por homens loucos são os costumes de homens loucos, assim como não comer carne de porco é um hábito de judeus, e não beber vinho é um hábito de muçulmanos. O que é maneira de ser ou costume equivale no pensamento pré-filosófico à natureza.

Enquanto tudo ou cada classe de coisas tem seu costume ou maneira de ser, há um costume ou maneira particular que adquire importância - é a "nossa maneira", o modo como aqui vivemos, o hábito de vida do grupo ao qual um homem pertence. Podemos chamá-lo de costume ou modo supremo. Não todos os membros de um grupo permanecem sempre dessa forma, mas a ele retornam, em sua maioria, se forem devidamente lembrados. O caminho primordial vem à tona como o caminho certo. Sua justeza é comprovada por sua antiguidade. Eu cito Edmund Burke: "Há uma espécie de presunção contra a novidade estabelecida por uma profunda consideração da natureza humana e dos assuntos humanos, e a máxima da jurisprudência é bem estabelecida, *Vetustas pro lege, semper habetur*.⁵

Mas nem tudo o que é antigo está certo em todos os lugares. A "nossa" maneira é a correta não só porque é antiga, mas também nossa, ou porque é "caseira" e prescritiva. Tanto o "antigo" quanto "o que nos pertence" eram originalmente idênticos ao "certo" ou "bom", ao passo que "novo" e "estranho" originalmente significavam "mau". A noção que une "velho" e "próprio" é "ancestral". A vida pré-filosófica é caracterizada pela identificação primitiva do bem com o ancestral. É por essa razão que a maneira correta implica necessariamente pensamentos sobre os antepassados e, portanto, sobre as primeiras coisas.

Originalmente, a questão das primeiras coisas era respondida pela autoridade, pois a autoridade, como direito de ser obedecido, é essencialmente derivado da lei, e a lei é originalmente nada mais que o modo de vida da comunidade. As primeiras coisas não podem se tornar questionáveis, ou o objetivo de uma busca. A filosofia não pode surgir, ou a natureza não pode ser descoberta, e ainda menos, o direito natural, se não se duvidar da autoridade como tal. Ou seja, enquanto uma declaração geral sobre um determinado ente ainda for aceita com confiança. O surgimento da ideia de direito natural pressupõe a dúvida da autoridade.

Platão indicou pelos ambientes de conversação de sua *República* e suas *Leis*, de preferência a declarações explícitas, quão indispensável é a dúvida ou a liberdade face à autoridade para a descoberta do direito natural. Na República,

⁵ A antiguidade é sempre tida por lei.

a discussão sobre o direito natural começa muito depois do velho Céfalo, o pai e chefe da casa em que a discussão se realiza, saiu, a fim de cuidar das oferendas sagradas aos deuses. A ausência de Céfalo, ou do que ele representa, é indispensável para a busca do direito natural. Ou, caso se prefira, homens como Céfalo não precisam do direito natural. Considerações semelhantes se aplicam às *Leis*.

A forma original da dúvida face à autoridade e, portanto, a direção original da filosofia, ou a perspectiva em que a natureza foi descoberta, determinou-se pelo caráter original de autoridade. Não se pode razoavelmente identificar o bem com o ancestral se não se acreditar na superioridade absoluta dos antepassados, se não se acreditar que os antepassados, ou aqueles que estabeleceram os modos ancestrais eram deuses, ou filhos de deuses, ou que, pelo menos, habitavam perto dos deuses.

Assim, a identificação do bem com o ancestral leva à visão de que uma lei genuína deve ter sido dada por deuses, por filhos de deuses, ou discípulos de deuses. Ela deve ser divina.

Visto que os antepassados são antepassados de grupos distintos, somos levados a acreditar que há uma variedade de leis ou de códigos divinos, cada um dos quais é obra de um ser divino ou semidivino. Mas a admissão de uma multiplicidade de códigos divinos leva a dificuldades, uma vez que os vários códigos se contradizem mutuamente. Um código enaltece absolutamente as ações que outro código absolutamente condena. Um código exige um sacrifício do filho primogênito, enquanto outro código proíbe todos os sacrifícios humanos como abominação. Da mesma forma, os ritos de uma tribo provocam o horror de outra. Mas o decisivo é o fato de que os vários códigos se contradizem em relação ao primeiro. As visões de que os deuses nasceram da terra não podem ser reconciliadas com a visão de que a terra foi moldada pelos deuses. Assim, surge a questão de qual código é o correto, ou o código verdadeiramente divino, e que relato das primeiras coisas é o verdadeiro. Agora, o modo correto não é mais garantido pela autoridade. Ele se torna uma busca. A identificação primitiva do bem com o ancestral é substituída pela distinção fundamental entre o bem e o ancestral. A busca pela maneira certa ou da primeira coisa é a busca pelo bem como distinto do ancestral. Ela provará ser a busca do que é bom por natureza, distinguindo-se do que é bom apenas por convenção.

A busca pelas primeiras coisas é guiada por duas distinções fundamentais que antecedem a distinção entre o bem e o ancestral. O homem sempre deve ter distinguido, por exemplo quando se trata de assuntos judiciais, entre o ouvir dizer e o ver com os próprios olhos, e ter preferido o que viu ao que apenas ouviu dos outros. Mas o uso desta distinção foi originalmente limitado a assuntos particulares. Em relação aos assuntos mais importantes, o das primeiras coisas ou o da forma correta de agir, a única fonte de conhecimento foi o ouvir dizer.

Confrontado com a contradição entre os muitos códigos divinos, alguém - um viajante, por exemplo - que tinha visto muitas as cidades e reconhecido a diversidade de suas crenças, sugeriu que aplicássemos a distinção entre “ver com os próprios olhos” e “ouvir dizer” a todos os assuntos, especialmente aos mais importantes. Tudo o que se conhece apenas de boato tornou-se suspeito; o juízo sobre o caráter divino ou venerável de qualquer código ou relato é suspenso até que os fatos sobre os quais as reivindicações se baseiam se manifestem ou sejam demonstrados. Eles devem ser observáveis, manifestos a todos em plena luz do dia. Como consequência, o homem se torna sensível à diferença crucial entre o que seu grupo considera inquestionável, e o que ele mesmo observa.

É assim que o "eu", o ego, é capaz de se opor ao "nós" sem qualquer sentimento de culpa. Mas não é o "eu" como o "eu" que adquire esse direito. Sonhos e visões têm sido de importância decisiva para estabelecer as reivindicações dos códigos divinos ou dos relatos sagrados. Em virtude da aplicação universal da distinção entre ouvir dizer e ver com os próprios olhos, agora é feita uma distinção entre o único mundo verdadeiro e comum, percebido em vigília, e os muitos mundos falsos e privados de sonhos e visões. Assim, em virtude da aplicação universal da distinção entre ouvir dizer e ver com os próprios olhos, agora é feita uma distinção entre o único mundo verdadeiro e comum, percebido em vigília, e os muitos mundos falsos e privados de sonhos e visões. Assim, parece que nem o "nós" de um grupo em particular, nem um "eu" único dotado de algum privilégio, e sim o homem, genericamente falando, é uma medida de verdade e de inverdade, do ser ou não-ser de todas as coisas.

Os códigos divinos e os relatos sagrados das primeiras coisas foram expressos não serem conhecidos como boatos, e sim como informações super-humanas. Quando foi exigida a distinção entre ouvir dizer e ver com os próprios

olhos para assuntos mais importantes, exigiu-se também que a origem super-humana de todas as supostas informações fosse comprovada pelo exame à luz não de critérios tradicionais (utilizados para distinguir entre oráculos falsos e verdadeiros, por exemplo), mas de critérios derivados, de forma evidente, de regras que nos orientam em assuntos totalmente acessíveis ao conhecimento humano.

O mais elevado tipo de conhecimento humano que existia antes do surgimento da filosofia ou da ciência foi representado pelas artes do sapateiro, do carpinteiro, e assim por diante. A segunda distinção pré-filosófica que originalmente guiou a busca filosófica das primeiras coisas foi a distinção entre coisas artificiais e coisas que não são feitas pelo homem. A natureza foi descoberta quando o homem embarcou na busca das primeiras coisas, à luz da distinção fundamental, de um lado, entre ouvir dizer e ver com os próprios olhos, e, de outro, entre coisas feitas pelo homem e coisas não feitas por ele.

A primeira destas duas distinções levou à exigência de que as primeiras coisas devem ser trazidas à luz, partindo-se daquilo que todos os homens podem ver agora. Mas nem todas as coisas visíveis são igualmente pontos de partida adequados para a descoberta das primeiras coisas. As coisas feitas pelo homem não levam a nenhuma outra coisa primeira, pois o homem não é certamente a primeira coisa simples e original. As coisas artificiais são vistas como inferiores, sob quase todos os aspectos, às coisas que não são feitas pelo homem.

As coisas artificiais passaram então a ser vistas como devendo seu ser ao dispositivo humano, ou, de modo mais geral, ao pensamento. Se se suspende o julgamento a respeito da verdade dos relatos sagrados sobre as primeiras coisas, não se sabe, para começar, se as coisas que não são feitas pelo homem devem seu ser a um tipo de providência; ou, em outras palavras, se as primeiras coisas originam todas as outras por meio de premeditação ou cegueira.

Assim, percebe-se a possibilidade de que as primeiras coisas originam todas as outras de uma maneira fundamentalmente diferente de toda origem por meio da premeditação. A asserção de que todas as coisas foram produzidas por seres pensantes, ou que há super-homens como seres pensantes, requer doravante uma demonstração: uma demonstração que parte daquilo que todos os homens podem ver agora.

Uma vez descoberta a natureza, torna-se impossível interpretar igualmente como costumes ou maneiras o comportamento característico tanto dos grupos naturais quanto das diferentes tribos humanas. Os costumes dos seres naturais são reconhecidos como sua natureza, e os costumes das diferentes tribos humanas são reconhecidas como suas convenções. A noção primordial de costume é dividida em noções de natureza, por um lado, e de convenção, por outro. A distinção entre natureza e convenção é, portanto, coeva com a descoberta da natureza e, portanto, com a filosofia.

Daí decorre que o surgimento da filosofia afeta radicalmente a atitude do homem em relação às coisas políticas em geral, e ao direito em particular, porque afeta radicalmente a compreensão que o homem tem dessas coisas. Originalmente, a autoridade, a raiz de toda autoridade, era a ancestralidade. Através da descoberta da natureza, a reivindicação dos ancestrais foi desarraigada. A filosofia recorre do ancestral para o bem, para o que é bom intrinsecamente, para o que é bom por natureza. No entanto, se a filosofia desenraíza a reivindicação dos ancestrais, ela o faz de forma a preservar um elemento essencial: pois ao falar da natureza, os primeiros filósofos tinham em mente as primeiras coisas, ou seja, as coisas mais antigas ou ancestrais.

A filosofia recorre a algo mais antigo do que os ancestrais. A natureza é a antepassada de todos os antepassados, a mãe de todas as mães. A natureza é mais antiga do que qualquer tradição; por isso é mais venerável do que qualquer tradição. A visão de que as coisas naturais têm uma dignidade mais elevada do que as coisas produzidas pelo homem não se baseia em nenhum empréstimo sub-reptício ou inconsciente, de um resíduo de opiniões míticas, mas sobre a descoberta consciente e direta da própria natureza.

A arte pressupõe a natureza, enquanto a natureza não pressupõe a arte. As habilidades "criativas" do homem, que são mais admiráveis do que qualquer um de seus produtos, não são, por si só, produzidas por homem. O gênio de Shakespeare não era o produto de Shakespeare. A natureza não só fornece os materiais, mas também os modelos para todas as artes. "As maiores e mais justas coisas" são as obras de natureza como distintas da arte. Ao desenraizar a autoridade dos ancestrais, a filosofia reconheceu que a natureza é a autoridade.

Seria mais exato, no entanto, dizer que, ao desenraizar a autoridade, a filosofia reconhece a natureza como o padrão para a faculdade humana, que (com a ajuda da percepção dos sentidos) é razão e compreensão; e a relação da razão com seu objeto é fundamentalmente diferente do da obediência sem raciocínio, o que corresponde à autoridade propriamente dita.

Ao chamar a natureza de autoridade, poder-se-ia borrar a distinção pela qual a filosofia mantém-se ou decai, a distinção entre razão e autoridade. Submetendo-se à autoridade, a filosofia - o que inclui qualquer filosofia política em particular, mancharia seu caráter. Ela degeneraria em ideologia; ou seja, apologética de uma dada ordem social.

Relativamente à situação no século XVIII, afirmou Charles Beard: "O clero e o os monarquistas reivindicaram direitos especiais como direito divino. Os revolucionários recorreram à natureza". O que é verdade para os revolucionários do século 18 é verdade, *mutatis mutandis*, para todos os filósofos que reconhecem o direito natural.

Quarta Conferência

Hoje, o direito natural é frequentemente rejeitado como reacionário. No século XIX, o direito natural foi rejeitado pelos reacionários continentais como revolucionário. Só este fato mostra quão inadequadas são todas as abordagens partidárias do direito natural.

Se investigarmos a questão do direito natural de forma imparcial, notamos que ele é e sempre foi revolucionário no sentido mais fundamental. A própria ideia do direito natural pressupõe a dúvida de toda autoridade; ou seja, a independência interior do homem de toda autoridade.

O direito natural é um padrão superior a toda autoridade, um padrão pelo qual toda autoridade deve ser medida, e este padrão é, em princípio, acessível ao homem.

A ideia do direito natural implica que o homem pode elevar-se acima dos padrões históricos acidentais aceitos por sociedades particulares, ou que o homem não é forçado a ser escravo de todas as grandes ou pequenas coletividades, ou que o homem não está por natureza destinado ignobilmente a

seguir cada vagão ou onda do futuro. Somente em virtude do direito natural, o homem é capaz de distinguir entre a causa que é vitoriosa e a causa que é justa.

A discussão contemporânea sobre o direito natural sofre com o fato de que a ideia de direito natural é admitida como evidente por seus adeptos, assim como por seus oponentes. Por esta razão, fomos forçados a prestar alguma atenção ao tremendo esforço que era necessário para que a própria ideia de direito natural pudesse emergir.

A descoberta do direito natural pressupõe a descoberta da natureza. A descoberta da natureza é idêntica ao surgimento da filosofia ou do espírito científico. Para compreender a descoberta da natureza é preciso esclarecer o caráter da vida pré-filosófica. A vida pré-filosófica é caracterizada sobretudo por dois fatos - primeiro, a identificação do bem com o ancestral; e segundo, o equivalente pré-filosófico do conceito de natureza, o conceito de costume ou maneira de ser.

A descoberta da natureza consiste em cindir a noção primitiva de costume ou maneira: ou seja, de um lado a natureza, ou caráter essencial da coisa; e de outro a convenção - isto é, a decisão arbitrária da sociedade sobre uma coisa. A descoberta da natureza resulta no abandono da equação primordial do bem igual a ancestral, e leva à distinção entre o que é bom por natureza e o que é bom por convenção.

A descoberta da natureza, ou a distinção fundamental entre natureza e convenção, é uma condição necessária do direito natural. No entanto, não é uma condição suficiente, pois antes dessa investigação não se pode descartar a possibilidade de que todo bem seja radicalmente convencional. Portanto, a controvérsia básica em filosofia política se volta para esta questão: existe ou não um direito natural? Considerando a conexão inseparável entre o direito e a sociedade civil ou política, esta questão é equivalente à seguinte: a pólis ou a sociedade civil é natural ou não natural, e talvez até contra o natural? Parece que antes de Sócrates prevaleceu a resposta negativa, e que a adoção da negativa não era, de forma alguma, característica exclusiva dos sofistas.

Em todo caso, não podemos entender o direito natural clássico antes de entender a posição contra a qual a doutrina do direito natural clássico foi elaborada. Chamarei essa posição de convencionalismo.

Convencionalismo é a visão de que todas as distinções corretas e até mesmo todas as distinções morais em geral são convencionais, e não naturais. Que os filósofos devam primeiro inclinar-se para o convencionalismo é o que seria de se esperar; pois o direito se apresenta como inseparável da lei. E a lei ou a convenção vêm à tona com o surgimento da filosofia, como opostos da natureza. Cito o crucial texto pré-socrático sobre este assunto. Diz Heráclito: "Para Deus todas as coisas são justas e boas. Mas o homem fez a suposição de que algumas coisas são justas e outras são injustas". Ou seja, todos os princípios de preferência e, em particular, todas as noções de justiça, o que implica necessariamente a distinção entre justo e injusto, são meramente suposições humanas, convenções humanas. Na linguagem do século XIX, as distinções entre bom e mau, entre moral e imoral, entre justo e injusto, são puramente subjetivas.

Chegaremos a uma melhor compreensão do convencionalismo por intermédio da seguinte consideração: por mais indiferente que a ordem cósmica seja às distinções morais, o próprio homem é um ser natural, e é obrigado, por sua natureza, a fazer escolhas. Assim, surge a questão se a natureza humana não nos fornece os princípios naturais de preferência, ou, para ilustrar esse ponto por meio da doutrina pré-socrática mais conhecida - o atomismo - se concedermos que não há bom ou mau, ou certo ou errado, no que diz respeito aos átomos, isso não é necessariamente verdadeiro de todos os compostos de átomos, e especialmente daquele popularmente conhecido pela denominação de homem. O homem tem preferências que não são meramente convencionais. Portanto, devemos distinguir entre os desejos humanos que são naturais, ou de acordo com a natureza - isto é, a natureza humana - e desejos que são destrutivos da natureza humana e constituem suas perversões e, portanto, contra a natureza, bem como desejos que se originam apenas em convenções.

Assim, somos eventualmente levados à noção de uma vida - uma vida humana, o que é bom porque está de acordo com a natureza. A vida de acordo com a natureza é a vida boa. A questão é então - como é a vida que concorda com a natureza e se relaciona com a justiça e a sociedade civil? Para chegarmos a uma distinção clara entre o natural e o convencional, temos que voltar, de acordo com a sugestão dos antigos pensadores, a um ponto onde a convenção ainda não poderia ter afetado a natureza e os desejos do homem. Tal ponto

parece ser o momento do nascimento. Não pode haver dúvidas de que, ao longo da história das doutrinas do direito natural, a reflexão sobre como o homem é "desde o momento de seu nascimento", desempenhou um papel crucial. Mas existem limitações óbvias a este procedimento. A mais importante é que o crescimento do homem até a idade adulta seria tão natural quanto a infância. Assim, tornou-se mais importante descobrir como é o homem adulto antes de ser afetado por convenções. Quer dizer: como é o homem antes de sua entrada na sociedade civil? Isso depende da resposta à seguinte pergunta: se a sociedade civil será pensada como que surgindo naturalmente, de acordo com a natureza, ou então contra a natureza.

A questão do direito natural é então, desde o início, inseparável do tema da origem da sociedade civil. Como será mostrado mais tarde, isto não significa de forma alguma que a noção de direito natural seja inseparável da noção de um estado de natureza. É de se admitir que a identificação moderna do direito natural com o estado de natureza tenha obscurecido em grande medida o significado fundamental sobre a origem das sociedades. Como consequência, a questão da origem da sociedade civil foi rejeitada como irrelevante para determinar o propósito da sociedade civil. Hoje, faz-se uma distinção entre o problema da "justificação racional" do Estado e o problema de sua origem histórica, e se afirma que tal debate é pouco importante.

Esta noção moderna pode ser explicada mais simplesmente como consequência da oposição entre "ser" e "dever ser", ou entre a realidade e a norma. Não podemos chegar a qualquer norma a partir de qualquer realidade; não podemos aprender nada sobre o certo e o errado a partir da origem do certo e do errado. Por essa razão, torna-se ainda mais necessário entendermos que o debate da origem da sociedade civil era absolutamente fundamental para todo o pensamento pré-moderno. A resposta a essa indagação decide sobre a dignidade da sociedade civil, pois decide se a sociedade civil está de acordo ou contra a natureza.

De acordo com o convencionalismo, a sociedade civil não é natural porque o homem não é, por natureza, um animal social. A questão da origem da sociedade civil tem um significado totalmente diferente, caso se suponha existir uma origem do homem, ou se suponha que a raça humana é eterna. Se a raça humana for eterna, cada fundamento de uma dada sociedade civil terá sido precedido pela

desintegração da sociedade anterior. A fase pré-política seria sempre, e ao mesmo tempo, um passado político. Por outro lado, se a raça humana tem um começo, e se a emergência da sociedade civil pressupõe pelo menos alguma cooperação consciente por parte do homem, deve ter havido um tempo, por breve que seja, em que o homem não poderia ter vivido na sociedade civil - uma época que absolutamente antecedeu a sociedade civil.

A tese convencionalista pressupõe que a raça humana teve um começo. Como era então o homem quando fez sua primeira aparição na Terra? Esta pergunta é respondida hoje pela teoria da evolução. Mas a teoria da evolução era inaceitável para os pensadores passados, porque o que observamos constantemente não é a evolução de uma espécie a partir de outra, mas a permanência das espécies. Os cães geram cães, os gatos geram gatos. Havia apenas uma maneira de explicar a gênese da raça humana naturalmente, sem recorrer à evolução: geração equívoca ou espontânea. O primeiro homem tinha que ser concebido como surgido da terra - como os cogumelos. Sorrimos para esta teoria, mas temos que admitir que a exigência que faz de nossa credulidade não é essencialmente maior do que aquela feita pela teoria da evolução. A gênese do homem fora do homem permanece o mesmo e velho mistério. Como quer que seja, os nascidos da terra não poderiam ter sido bebês; os bebês teriam perecido imediatamente. Tinham que ser adultos. Sendo adultos, eles não precisavam da ajuda de outros seres humanos para sobreviver. Por isso, o homem, por natureza, seria a-social. Mas este argumento é insuficiente para estabelecer a opinião de que o homem seja, por natureza, a-social, pois na geração seguinte a prole já necessitava de outros seres humanos desde o momento do nascimento.

A tese convencionalista deve então ser baseada em uma suposição adicional, num pressuposto importante. Para descobrir essa suposição, partimos da seguinte consideração. Na mais famosa tentativa de estabelecer a existência de um direito natural contra a negação convencionalista, esta última tese é identificada com a visão de que o bem, o que é bom por natureza, é o agradável. A base do convencionalismo parece ser o hedonismo - ou seja, que o bem é idêntico ao agradável. Ao contrário, vemos que o hedonismo, se for consistente - que se pense em Aristipo e Epicuro -, conduz a uma depreciação de toda a esfera política e, particularmente, a do direito; a uma depreciação que só pode

ser expressa adequadamente em termos de que todas as coisas políticas, e em particular o certo e o errado, são meramente convencionais.

Em todo caso, não seria surpreendente se a equação primordial de "o bem é idêntico ao ancestral" tivesse sido substituída antes de tudo pela equação, "o bem é idêntico ao agradável". Pois se a identidade do bem com o ancestral for rejeitada em nome da natureza, as coisas depreciadas pelos costumes ancestrais ou pela lei divina inevitavelmente se apresentariam como enfaticamente naturais e, portanto, boas. As coisas proibidas pelos costumes ancestrais são proibidas porque são desejadas, e o fato de serem proibidas por convenção mostra que elas não são desejadas com base na convenção. Elas são desejadas por natureza.

Agora, o que induz o homem a desviar-se do caminho estreito dos costumes ancestrais ou das leis divinas é o desejo de seu próprio prazer e uma aversão à sua própria dor. O bem natural é o prazer e o alívio; o bem convencional é o que os costumes ancestrais declaram ser bom. Assim, a orientação pelo prazer torna-se quase inevitavelmente um primeiro substituto para a orientação dos antepassados. Considere a importância em todas as primeiras leis dos tabus sexuais. O prazer sexual aparecerá a princípio como o maior bem natural. Há mais de um texto clássico no qual o prazer é simplesmente identificado com Vênus.

A expressão mais sedutora disto é encontrada nas comédias de Aristófanes. Ao tentar dizer algumas palavras sobre este fato, sou forçado ao mesmo tempo a explicar por que geralmente não é tão conhecido. Aristófanes se apresenta como um professor da virtude cidadã e da justiça - uma de suas máscaras leva o nome de "Dicépolis" ou "Cidade Justa". No interesse de uma política justa, conduzida pelo espírito da ordem ancestral, Aristófanes ridiculariza os excessos, as inovações tolas da democracia ateniense. Seria estúpido e, de fato, impossível desconsiderar este aspecto de suas comédias, mas é claramente apenas sua configuração mais óbvia. Igualmente importante é a glorificação do prazer, e, especialmente, o prazer do sexo. Agora, é decisivo que, do ponto de vista de Aristófanes, as reivindicações plenamente compreendidas da cidade e da justiça sejam incompatíveis com as alegações de prazer, e que este conflito seja idêntico ao que opõe a convenção à natureza.

Este resultado é confirmado pelo fato de que encontramos na obra de Aristófanes um terceiro grande tema, além dos da "cidade" e "sexo"; esse terceiro assunto é representado pelo tipo humano que está consciente da oposição fundamental entre natureza e convenção, e de seu significado - o homem sábio. O próprio Aristófanes é, naturalmente, um homem sábio, no sentido pré-socrático. Sua estreita conexão com a filosofia pré-socrática é claramente indicada no *Banquete*, onde ele troca seu lugar na sequência de falantes com um médico que se mostra um filósofo natural no estilo pré-socrático.

Sendo um homem sábio, Aristófanes faz do homem sábio o tema central de seu pensamento sobre assuntos humanos. Nas *Nuvens* ele apresenta um homem sábio que é um fracasso, Sócrates; e nas *Tesmoforiantes* ele apresenta um homem sábio que é um sucesso, Eurípedes. O homem sábio bem-sucedido, que demonstra sabedoria, é um poeta. É por esta razão que Sócrates falha. A sabedoria, sem a proteção da poesia, falha. Um homem sábio que quer expressar seus pontos de vista em público deve colocar sua cabeça sobre o bloco do verdugo. Portanto, como é mostrado na mesma comédia, o homem sábio só expressará sua opinião depois de ter vestido os trapos dos heróis trágicos de Eurípedes.

O próprio Aristófanes foi um poeta nesse sentido, e isso explica por que seu problema fundamental não se encontra nos olhos de todos os leitores de todas as páginas. Repetindo, o problema fundamental é o conflito entre a natureza e a convenção, algo praticamente idêntico ao conflito entre prazer e direito.

Tenho agora que esboçar o raciocínio que leva à tese de que todo direito ou sociedade civil é convencional. Com base no materialismo, o critério primário será a percepção sensorial. Assim, o critério de preferência sonora será o prazer dos sentidos, um prazer, um bem que é produzido pela própria natureza e, portanto, não depende, de forma alguma, dos caprichos e loucuras do homem. Este bem substancial parece ser o oposto daquele bem sombrio chamado direito ou justiça.

Em primeiro lugar, o direito ou a justiça é muito semelhante ao que os gregos chamam de *kalon* ou ao que chamaríamos de moral, nobre ou justo; e o nobre está essencialmente relacionado ao louvor, ao elogio público. Mas o elemento de elogio é a opinião, o oposto de conhecimento e, portanto, da natureza. Ou, para expressar o mesmo pensamento sob forma diferente, só o prazer é o

próprio bem, ao qual naturalmente se tende, enquanto o direito é o bem de outros, o que não é naturalmente atraente para si mesmo, mas somente com base na disciplina social e, portanto, com base na convenção.

Argumentos como estes soam como bobagens para nós. Eles parecem estar baseados numa total desconsideração de uma circunstância óbvia - a de que, normalmente, não podemos desfrutar do prazer a não ser com base na segurança produzida pelo direito ou pela sociedade civil. Ou seja, argumentaríamos que, uma vez que o direito e a sociedade são necessariamente indispensáveis para o gozo dos prazeres, o direito e a sociedade são naturais. Mas os primeiros pensadores conheciam tais fatos muito bem, e tinham uma resposta à nossa objeção.

"O direito e a sociedade são elementos necessários ao prazer". Isto significa que o raciocínio ou o cálculo nos ensina que eles são necessários para aquele propósito. Portanto, o direito e a sociedade são desejados somente com base no cálculo, e não através de um impulso primário natural. Se as coisas que se originam de um bom cálculo fossem, por esse motivo, naturais, todos os produtos das artes seriam naturais; e isto destruiria a distinção básica entre natureza e arte⁶ sobre a qual a própria ideia de filosofia se apoia. Há, de fato, coisas que se originam nos cálculos e que, no entanto, são naturais. Elas são naturais porque acabam por se tornar intrinsecamente agradáveis. O grande exemplo é amizade. Ora, a sociedade civil não tem esse caráter. A sociedade civil é de fato necessária, mas não intrinsecamente agradável e, portanto, em última instância, contra a natureza. Mais precisamente, a convenção, como tal, não precisa ser contra a natureza. Pode preencher uma lacuna deixada pela natureza, mas a natureza, no sentido do caráter essencial de um composto de átomos, se opõe à força ou à violência. Uma coisa feita naturalmente é oposta ao que se faz sob compulsão - o que ela deve executar sob compulsão é contra sua índole. Assim, toda coerção, toda contenção forçada é, por esse mesmo motivo, contra a natureza. Mas a coerção e a contenção forçada são essenciais para a sociedade civil; portanto, a sociedade civil é contra sua natureza.

Disso parece decorrer que a única vida de acordo com a natureza é a anarquia primitiva, ou sociedade primitiva não coercitiva. Esta conclusão foi

⁶ Ou *cultura* (Nota do tradutor).

tirada por alguns poucos pensadores clássicos que assim deram apoio ao mito da era dourada dos primórdios. Mas tal conclusão não pôde ser mantida consistentemente pelos filósofos, pois é difícil ver como a filosofia poderia ter sido possível na sociedade primitiva, e eles não poderiam conceber para a boa vida o que carece de filosofia - a fonte do mais alto e dos mais sólidos prazeres. A seguinte visão prevaleceu: a vida estritamente social no início era desagradável, apesar da ausência de restrições, por causa de sua insegurança. A sociedade civil é então necessária para o prazer. Mas a sociedade civil, com sua coerção, substitui a dor que surge da coerção pela dor decorrente de uma insegurança permanente. A solução que se sugeriu sobre esta base foi o seguinte: a boa vida, a vida de acordo com a natureza, é a vida aposentada do filósofo, que vive nas franjas da sociedade civil. O direito e a sociedade civil são necessários de fato, mas são males necessários, pois não estão de acordo com a natureza.

Provavelmente, a versão mais sofisticada desta visão ocorre no trabalho do poeta epicurista Lucrecio. De acordo com ele, a melhor e a mais feliz sociedade era a primitiva - a sociedade anterior à fundação das cidades. Originalmente, o homem vagueava pelas florestas sem vínculos sociais de qualquer tipo. Sua fraqueza e os perigos dos animais selvagens os induziram a se unir em nome da proteção. Uma vez os homens estabelecidos em sociedade, a vida selvagem original foi substituída por outra de bondade e fidelidade. A destruição desses hábitos é, no entanto, característica da vida nas cidades. Por outro lado, a filosofia tem sua morada nas cidades. Há, portanto, uma desproporção entre as exigências da filosofia e as exigências da sociedade. Esta desproporção é necessária pelo seguinte motivo: a felicidade ou a inocência dos primórdios da sociedade era fundamentalmente devido ao reinado de uma ilusão salutar. Os membros da sociedade primitiva viveram dentro de um horizonte fechado. Eles confiaram na eternidade do universo visível, na proteção oferecida pelas paredes do mundo. Sua confiança ainda não estava abalada pela razão, por raciocínio sobre as catástrofes naturais, ou lições retiradas de tais catástrofes. Entretanto, uma vez abalada essa confiança, o homem não teve outra escolha senão buscar apoio e consolo na crença em deuses benéficos que garantissem a firmeza das paredes do mundo, ou cuja bondade seria um substituto para aquela firmeza.

Mas a crença em deuses ativos, que nasce do medo pelo "nosso" mundo e do apego ao "nosso" mundo - o mundo do sol, da lua, das estrelas e da terra que se cobre de verde fresco a cada primavera, distinguindo-se dos elementos pouco atraentes, mas eternos, dos quais nosso mundo foi e continuará a ser - esta crença em deuses ativos engendrou males indescritíveis. O único remédio está em romper aquelas paredes do mundo em que a religião se detém, e em reconciliar-se com o fato de que vivemos em uma cidade sem muros, e que nada, absolutamente nada que um ser humano possa amar pode ser eterno. Em outras palavras, o único remédio está em filosofar, que por si só proporciona o maior e mais sólido prazer. No entanto, a filosofia é repulsiva ao povo - que, no entanto, não pode voltar à feliz simplicidade da idade primeva. A única verdadeira felicidade pertence a uma época totalmente diferente daquela da felicidade pretendida na sociedade. A consequência prática é a retirada do filósofo da vida política. Como a vida de acordo com a natureza é a vida da filosofia, a vida política é a vida dedicada à sociedade civil e à justiça, e, portanto, não pode estar de acordo com a natureza. Por conseguinte, a dignidade, que necessariamente se reivindica, é puramente convencional.

O argumento anterior implica a admissão de que o direito e a sociedade civil são necessários para o bem da vida verdadeiramente natural. Ele não descarta totalmente a suspeita de que o direito e a sociedade civil são, afinal de contas, naturais. A lacuna (se for uma lacuna) é preenchida pelas seguintes considerações: o direito e a sociedade civil se pertencem conjuntamente, mas a sociedade civil é essencialmente contra a natureza por causa de sua origem e caráter essencialmente arbitrários. Por natureza, todos os homens pertencem a uma e mesma comunidade, a das espécies. Esta comunidade é a única comunidade natural. A família, por exemplo, não é natural. Refiro-me ao argumento da *República*, que é muito mais antigo do que Platão, pois é mostrado pelo paralelo da *Assembleia de Mulheres* de Aristófanes. Somente a comunidade da espécie é natural. Não há diferença natural entre cidadãos e estrangeiros. Esta diferença tem sua única base em um *fiat* arbitrário da sociedade. Certos seres humanos são declarados como cidadãos, e outros estrangeiros.

Mas não são os cidadãos os produtos naturais de cidadãos - não é um cidadão gerado por um pai e uma mãe cidadãos? No entanto, há o curioso fato

de que as crianças "naturais" são não crianças legitimadas; crianças legítimas não dependem da natureza, mas da lei; e o fato igualmente curioso chamado "naturalização", em virtude do qual um estrangeiro natural é transformado artificialmente em um cidadão natural - para nada dizer do fato evidente de que as primeiras gerações não podem ter sido filhos de pais e mães cidadãos.

É, portanto, uma convenção que corta arbitrariamente um segmento da raça humana e o coloca contra o resto. Isto não é legitimado pelo fato da linguagem, pois a linguagem era reconhecidamente convencional. Assim, a diferença entre gregos e bárbaros é puramente convencional, uma divisão muito pouco natural. Tão pouco natural como se tivéssemos que dividir todos os números do número 10.000 - e colocar algumas quantidades de um lado e todas as outras de outro. O que talvez seja ainda mais importante - a distinção entre homens livres e escravos é puramente convencional. É baseado no acordo arbitrário de que pessoas capturam prisioneiros na guerra e estes devem ser feitos escravos ou pagar resgate. Argumentos como estes estão no fundo da tese convencionalista, e não na observação da variabilidade das leis e noções de direito. A observação de que o fogo queima na Pérsia assim como na Grécia, enquanto a propriedade não é herdada da mesma forma naqueles países, foi apenas uma confirmação secundária e estranha do que era conhecido (ou se acreditava ser conhecido) através de considerações mais sólidas ou menos ambíguas.

Minha explicação para a tese convencionalista difere um pouco da habitual. A razão técnica da diferença é esta: a explicação usual se baseia principalmente na apresentação das doutrinas sofísticas nos diálogos de Platão. Não posso aceitar tais apresentações como provas históricas. Platão não estava preocupado com a verdade histórica, mas com uma verdade mais profunda. Ele queria que vissemos o que é um sofista; e a sofística, segundo Platão, não era um fenômeno da vida grega, mas uma eterna possibilidade humana. Ele caracterizou o sofista por ensinamentos típicos e imputa aos sofistas históricos tais ensinamentos como característicos da vida sofística. Portanto, a apresentação de Platão dos sofistas não pode ser usada como evidência histórica. E menos ainda pode ser usada para determinar o caráter da posição convencionalista em geral, pois ela é obra não de sofistas, mas de filósofos. Os sofistas utilizaram ensinamentos convencionalistas já existentes na filosofia pré-Socrática. Algumas vezes podem tê-los modificado.

Ainda assim, até mesmo a apresentação de Platão de ensinamentos sofísticos reflete o fato do que tentei expor. Por exemplo, nos dois primeiros livros da República somos confrontados com a visão de que o direito e a sociedade civil são contra a natureza porque por natureza o homem não deseja igualdade, mas superioridade; ou seja, um desejo natural incompatível com o direito e a sociedade civil, cujo caráter explica por que o direito e a sociedade civil são meramente convencionais. E o desejo de superioridade é o de ter "mais do que" outros. Agora, esta visão pressupõe que a superioridade seja o bem mais alto, e é o bem mais alto por consistir na coisa mais agradável. Isto significa que o direito e a sociedade civil são contra a natureza porque são destrutivos não de todos os prazeres, mas do prazer maior, daquele prazer que é o maior por natureza.

A diferença entre a filosofia convencionalista e a filosofia sofista seria então: a filosofia convencionalista encontra o maior prazer na sabedoria ou filosofia, enquanto o sofista encontra o maior prazer na superioridade, na fama ou no prestígio, e, conseqüentemente, também na riqueza. Vemos a partir deste exemplo que os ensinamentos que Platão atribui aos sofistas devem fazer com que os sofistas expressem na fala o que estavam fazendo na ação, o que estavam vivenciando. O sofista, Platão nos deixa ver, é um homem que de alguma forma sabe que essa filosofia e essa sabedoria são superiores a todas as outras atividades humanas, mas quem se preocupa com a sabedoria não leva em conta seu bem intrínseco, e sim em virtude de ser altamente honrada. Quanto ao ensino do mais famoso sofista, Protágoras aceitou a tese convencionalista sem nenhuma qualificação. O mito que Platão lhe imputa não contradiz de forma alguma o relato de Teeteto, o que é confirmado por outras fontes. O mito de Protágoras é baseado na distinção entre natureza, arte e convenção. A natureza é representada pelo trabalho subterrâneo dos deuses, e, especialmente, o de Epimeteu. Epimeteu, aquele em quem o pensamento segue a produção, é a representação alegórica da natureza entendida materialmente, na qual o pensamento vem depois do trabalho cego. O trabalho subterrâneo dos deuses é trabalho sem luz e, portanto, tem um significado semelhante ao de Epimeteu. A arte é representada por Prometeu, por seu roubo e rebeldia. A convenção é representada pelo dom do direito e do sentimento de vergonha de Zeus, um dom que não se torna efetivo a não ser por intermédio da atividade punitiva da sociedade civil. Eu diria que é impossível interpretar o mito de Protágoras sem

considerar o contexto dessa notável exposição, inferior apenas à exposição socrática. O contexto mostra que o mito serve ao propósito de defender Protágoras contra a suspeita de que está minando a democracia ateniense ao afirmar que um treinamento especial é necessário para se tornar politicamente competente.

É mais importante para o presente objetivo observar outra implicação da suposta ou da percepção real do caráter essencialmente convencional da sociedade civil. Esta percepção não precisa estar na base do convencionalismo. Ela pode servir de base a uma doutrina do direito natural. De fato, a primeira forma de doutrina de direito natural surge da opinião de que a sociedade civil é essencialmente convencional. O argumento convencionalista, algo a ser lembrado, baseou-se na oposição ao que é natural e ao que é violento; mas violência ou força também foram entendidas como o oposto de justiça ou direito. Portanto, o natural poderia ser identificado com o direito. A identificação poderia ser justificada da seguinte forma: entendemos por direito algo bom, mas se o que é contra a natureza é, por este motivo, ruim, segue-se que o que é contra a natureza é certamente injusto. Deste ponto de vista, a questão de se saber se a origem da sociedade civil está de acordo com a natureza ou contra a natureza torna-se idêntica à questão de se saber se a origem da sociedade civil é justa ou injusta. Assim, quando Aristóteles se põe tão ansioso para provar o caráter natural da *polis*, ele não está preocupado em refutar a noção de que a sociedade civil é uma obra de arte, e não de crescimento, ou em provar que é um produto histórico, pois sustenta que a cidade é, ao mesmo tempo, crescimento e obra de arte. O que ele quer provar é que a sociedade civil é fundamentalmente justa.

Agora, se a sociedade civil se mostra essencialmente arbitrária, ela se mostra essencialmente injusta. Pensou-se que a sociedade civil era contra a natureza porque parecia basear-se em uma distinção arbitrária entre homens livres e escravos, por exemplo. Isto significa, em outras palavras, que por natureza não há escravos, por natureza todos os homens são livres. Mas se todos os homens são por natureza livres, nenhum homem é por natureza sujeito a qualquer outro homem. Toda sujeição é convencional. Por natureza, todos os homens são iguais. Portanto, uma condição que discorda da liberdade natural e da igualdade é injusta; e, por isso, a sociedade civil, considerada como tal, é injusta. No

entanto, a sociedade civil pode revelar-se indispensável e o que é realmente indispensável não pode ser injusto.

Deve haver então uma maneira de instituir a sociedade civil de acordo com a liberdade e a igualdade naturais. A única maneira de fazer isso é o livre consentimento, ou mais precisamente, o contrato social. Consentimento ou contrato é a única base justa da sociedade civil. As ideias de igualdade natural, de liberdade e do contrato social têm então que ser consideradas como a forma mais primitiva da doutrina do direito natural. No entanto, é mais do que duvidoso se estas doutrinas possuíam alguma importância política na antiguidade clássica. É até duvidoso se elas foram concebidas como teses políticas, e não como teses que expõem o caráter questionável de toda a sociedade civil. Pois não se pode enfatizar com demasiada força que, desde que a natureza fosse considerada o padrão original, a teoria contratual implicava, e naturalmente significava, uma depreciação da sociedade civil, mesmo que a necessidade da sociedade civil não foi questionada. Enquanto a natureza permanecesse o padrão, o que quer que tivesse origem em acordo humano seria de caráter inferior.

Isto deve ser levado em conta se quisermos entender o caráter específico das doutrinas da era clássica do contratualismo nos séculos XVII e XVIII. Pois nos tempos modernos a depreciação necessária do contrato em favor do natural foi abandonada, juntamente com a ideia do natural como um padrão. Mas nos tempos pré-modernos é seguro assumir que esta implicação depreciativa está presente sempre que somos confrontados com uma doutrina contratual. Isto é mais confirmado do que refutado pelo fato de que os pensadores católicos adotaram a doutrina contratual, pois esta doutrina trouxe mais claramente à tona a inferioridade da cidade terrestre, ou do poder temporal perante a cidade de Deus ou o poder espiritual. Os pensadores católicos em questão atribuíram caracteristicamente a origem contratual não ao poder espiritual, e sim ao poder temporal.

Outra prova é oferecida por uma das primeiras menções da doutrina contratual que chegou até nós. Em uma passagem do *Crito* de Platão, Sócrates deriva seu dever de obediência à cidade de Atenas a partir de um contrato tácito. Para entender esta passagem, temos que considerá-la com uma passagem da *República*. Ali, diz ele que o dever do filósofo de obediência à cidade não é

derivada de nenhum contrato. A razão é óbvia. A cidade da *República* é a melhor cidade, aquela de acordo com a natureza. Mas a cidade de Atenas, essa democracia, era para Platão uma cidade muito imperfeita. Somente a lealdade a uma comunidade inferior poderia ser derivada de contrato, pois um homem honesto cumpre suas promessas a todos, independentemente do valor daquele a quem faz a promessa. Com base em tais noções, aqueles filósofos clássicos que estavam realmente preocupados com a política e a justiça na cidade rejeitaram a doutrina contratual como explicação insuficiente da sociedade civil.

Isto é tudo o que eu queria dizer sobre a origem da ideia de direito natural. Lamento dizer que meu programa foi um pouco modificado. Serei forçado a dedicar a próxima palestra ao direito natural clássico e a seguinte aos dois últimos temas - direito natural moderno e a crise do direito natural moderno.

Quinta Conferência

Ao abrir um texto como o *Segundo Tratado de Governo Civil*, de Locke, o leitor de hoje se impressiona com a forma como o autor toma como certo que todos os homens são por natureza livres e iguais. Talvez entenda que Locke foi ingênuo, que não refletiu sobre uma premissa altamente questionável. O leitor de hoje geralmente não considera a possibilidade dessa alternativa, a saber, que a premissa da Locke é evidente por si mesma, e que nossa falha em ver suas evidências é devido ao fato de que abordamos o problema sob uma perspectiva errada.

O que quer que seja verdade sobre Locke em particular, não pode haver dúvida de que o problema do direito natural não pode ser devidamente compreendido com base no pensamento atual; que para entendê-lo como um problema mais importante, uma mudança de perspectiva é absolutamente necessária. Efetuar tal mudança é sempre difícil, pois ela não pode ser realizada com um só argumento ou por um acúmulo de argumentos. Requer um esforço sempre repetido e implacável. O termo técnico para esforços deste tipo, que mudem a perspectiva, é história das ideias, ou história do pensamento. Ninguém se incumbirá das dificuldades desses estudos se não estiver convencido de que uma mudança de perspectiva é absolutamente necessária; e esta convicção, para que seja razoável, deve estar baseada na percepção de que em nossa

perspectiva atual as coisas mais importantes são quase invisíveis. Em resumo, não se consegue entender o problema do direito natural se não se percebe, ao mesmo tempo, a dificuldade irremediável para a qual o pensamento moderno nos tem conduzido. Todos os estudantes sérios no campo da história do pensamento são guiados e inspirados pela sensação de que devem recuperar algo de suma importância que foi perdido, para não dizer desperdiçado; que temos que aprender algo de suma importância, não sobre os grandes pensadores do passado, mas com eles; que com eles temos de aprender algo de suma importância que não podemos aprender com nenhum contemporâneo, por mais inteligente e sábio que seja.

Por direito natural clássico entendo a doutrina do direito natural que nos foi oferecida por Sócrates e desenvolvida por Platão, Aristóteles, pelos estoicos e pensadores cristãos, especialmente Tomás de Aquino. A tradição fundada por Sócrates permaneceu inabalável em termos de filosofia política até o século XVII, quando foi substituída por um novo tipo de doutrina de direito natural que eu chamarei de direito natural moderno.

Falei primeiramente do que chamei de convencionalismo, o que significa a visão de que não há direito natural, ou que todo o direito é convencional. Antes do surgimento da abordagem histórica, todos os homens (se filósofos fossem) que negavam o direito natural eram convencionalistas. Mas também encontramos uma doutrina de direito natural anterior a Sócrates, a qual chamarei, por conveniência, direito natural pré-socrático. Repetindo: o direito natural clássico é o direito natural fundado por Sócrates e predominante até o século XVII. E, por direito natural moderno, entendo o que foi originado no século XVII. Como existem vários tipos de mesclas, é desnecessário dizer que não posso entrar em detalhes.

Como vimos, o direito natural clássico foi precedido não apenas pelo convencionalismo, mas também por uma doutrina de direito natural anterior que sobreviveu ao lado da mais poderosa e mais esplêndida tradição socrática - quase poderíamos dizer que sobreviveu subterraneamente ao longo dos séculos. *Esse direito natural pré-socrático é caracterizado pela afirmação da liberdade e igualdade natural de todos os homens. Tornou-se o ponto de partida do direito natural moderno que, no entanto, é tão fundamentalmente distinto do*

direito natural pré-socrático quanto do direito natural clássico. Discutirei a característica do direito natural moderno na última conferência.

Por enquanto é suficiente notar a diferença mais marcante entre o pré-socrático e o direito natural clássico. *O direito natural clássico afirma uma desigualdade natural do homem e, portanto, afirma que por natureza alguns homens são os governantes de outros, ou que, por natureza, alguns homens estão subordinados a outros. Isso implica a negação da liberdade natural de todos os homens, liberdade compreendida no sentido político.*

Do ponto de vista dos clássicos, a questão levantada pelo convencionalismo, ou a negação do direito natural, era muito mais importante do que a questão levantada pelo direito natural igualitário. De fato, a questão do convencionalismo é mais fundamental do que a questão levantada pela igualdade no direito natural. Isso explica por que é muito mais fácil derivar dos escritos dos clássicos uma imagem clara do convencionalismo do que do direito natural igualitário. É razoável supor que o convencionalismo era filosoficamente de uma ordem mais elevada do que o antigo igualitarismo. Em todo caso, o fato básico do ensino clássico dos direitos naturais é a crítica ao convencionalismo.

Uma vez que o convencionalismo no fundo se baseia na identificação do bem com o agradável, a parte básica do clássico ensino dos direitos naturais é uma crítica ao hedonismo. Essa tese dos clássicos pode ser afirmada da seguinte forma: o bem é diferente do agradável. O bem é mais fundamental do que o agradável. Os prazeres mais comuns estão ligados à satisfação dos desejos. Os desejos precedem os prazeres. As vontades fornecem, por assim dizer, os canais dentro dos quais o prazer pode se mover. Os desejos determinam o que pode ser agradável para o homem. A diferença dos desejos é responsável pela diferença do prazer. As diferenças entre prazeres não podem ser entendidas em termos de maiores e menores, prazeres mais puros ou mistos, mas apenas por referência aos desejos ou à satisfação dos desejos, ou às atividades que são mais fundamentais do que os prazeres. Que se pense na diferença entre os prazeres da comida e os prazeres da audição.

Agora, os desejos naturais do homem não são alheios uns aos outros. Existe uma ordem natural desses desejos, uma ordem que remete à constituição natural do homem, que determina a hierarquia dos vários desejos. É uma ordem hierárquica da constituição natural do homem, e em particular da alma humana,

que é a base do direito natural clássico. O lugar supremo nessa ordem é ocupado pela compreensão e pela consciência das necessidades essenciais. Uma coisa é boa se ela cumpre bem o seu trabalho. O homem é bom se ele faz bem o trabalho adequado ao próprio homem. Esse trabalho adequado consiste na compreensão e na ação inteligentes. A boa vida é uma vida que está de acordo com a ordem natural do ser humano. A vida, por assim dizer, flui de uma alma bem ordenada ou saudável. É uma vida de acordo com a natureza. Portanto, é possível chamar as regras que definem ou circunscrevem o caráter geral da boa vida como a lei natural. A vida correta é aquela de acordo com a natureza, a vida de excelência ou de virtude, a vida de uma pessoa de alta classe, e não a vida do prazer pelo prazer.

A visão clássica pode ser melhor ilustrada da seguinte forma: a tese de que a vida de acordo com a natureza é uma vida de excelência humana é defensável e tem sido defendida por razões hedonistas. No entanto, os clássicos sempre protestaram contra esta forma de entender a boa vida. De um ponto de vista hedonista, a nobreza de caráter é boa porque é propícia e até indispensável para uma vida de prazer. A nobreza de caráter não é boa para si mesma. De acordo com os clássicos, isto é uma distorção do fenômeno do que toda pessoa imparcial e competente - isto é, não moralmente obtusa - conhece de sua experiência. Admiramos a excelência sem qualquer consideração por nosso prazer ou por nossos benefícios. Admiramos, por exemplo, a genialidade estratégica do chefe do exército vitorioso de nossos inimigos. Há coisas que são admiráveis ou nobres por natureza, intrinsecamente, e nada é mais admirável do que o aspecto de uma alma bem ordenada.

O fenômeno da admiração pela excelência humana não pode ser explicado com base no hedonismo ou em motivos utilitários, exceto por meio de hipóteses ad hoc. Essas hipóteses equivalem fundamentalmente à afirmação de que toda admiração é uma espécie de cálculo telescópico dos benefícios para nós mesmos. Estas hipóteses são o resultado de uma doutrina materialista ou monística que dogmaticamente rejeita a possibilidade de haver fenômenos que são absolutamente irreduzíveis a outros e, especialmente em relação às suas condições. Tais hipóteses não são concebidas no espírito de uma ciência verdadeiramente empírica.

O homem é, por natureza, um animal social. O homem é de tal maneira constituído por natureza que não pode viver bem a não ser convivendo com outros e, mais especificamente, em uma sociedade civil ou política. Mais do que isso, há uma relação natural, um parentesco natural de todos os homens entre si. É a relação natural de sociabilidade do homem que está na base do direito natural, no sentido restrito do direito. Não há relação humana na qual o homem se encontre absolutamente livre para agir como lhe apraz, ou como lhe convém, e todos os homens estão de alguma forma cientes deste fato.

Toda ideologia é uma tentativa de justificar diante de si mesmo e dos outros o comportamento que, de alguma forma, é sentido como necessitando de uma justificação. Ou seja, sente-se que, obviamente, não esteja certo. Os atenienses acreditavam em sua autoctonia, mas sabiam que conquistar suas terras de outros não é apenas justo, e que uma sociedade que se respeita, que se distingue de uma gangue de ladrões não pode se reconciliar com a ideia de que seus próprios alicerces foram lançados no crime.

Em virtude de sua racionalidade, o homem possui uma latitude de escolhas que nenhum outro ser na Terra possui. O sentido dessa latitude, dessa liberdade, é acompanhado pela sensação de que o exercício pleno e irrestrito dessa liberdade não é correto. A liberdade natural, podemos dizer, é acompanhada por um temor sagrado, por uma espécie de adivinhação de que nem tudo é permitido. Essa terrível ansiedade que impede o homem do exercício desenfreado de sua liberdade natural pode ser chamada de consciência natural. A contenção é, portanto, tão natural ou tão primitiva quanto a liberdade. Enquanto o homem não cultivar a razão adequadamente, ele terá todo tipo de noções fantásticas sobre os limites estabelecidos para sua liberdade por natureza. Ele produzirá tabus absurdos. Mas o que induz os selvagens a estes atos selvagens não é algo selvagem, e sim a divinação do direito.

Estas mesmas observações esquemáticas sobre a base do direito natural clássico devem aqui ser suficientes. Quanto ao edifício erguido nessa base, há uma considerável diferença de pontos de vista entre os vários representantes dos direitos naturais clássicos. Em termos grosseiros, e eu gostaria de enfatizar este "muito grosseiramente falando", *podemos distinguir três tipos de ensinamentos clássicos de direito natural: tipos dos quais chamarei o primeiro de socrático-platônico; o segundo, de aristotélico; e o terceiro, de visão tomista.*

Quanto aos estoicos, parece-me que seu ensinamento de direito natural é do tipo socrático-platônico. Isto pode soar paradoxal, já que fomos ensinados por A. J. Carlyle e outros que os estoicos originaram um tipo inteiramente novo de ensino dos direitos naturais. Mas, para nada dizer sobre outras considerações, a construção de Carlyle se baseia na indiferença pela estreita conexão entre estoicismo e cinismo, e o cinismo foi originado por um discípulo pessoal de Sócrates. Por uma questão de brevidade, vou desconsiderar nesta conferência as diferenças entre os tipos socrático-platônicos, por um lado, e os estoicos, por outro.

O ensino de Sócrates sobre justiça se apresenta, à primeira vista, como uma rejeição total da distinção entre natureza e convenção, ou da distinção entre direito natural e direito convencional (ou direito positivo). Ele argumenta que o justo é idêntico ao legal. A justiça consiste em dar a todos o que é devido a ele, e o que é devido ao outro é prescrito pela lei, pela lei da cidade. A identificação do justo e do legal certamente não é a última palavra de Sócrates sobre esse assunto, mas é claro que deve ser bem considerada. Há um parentesco importante entre justiça e legalidade. A justiça se opõe à violência, às ações arbitrárias ou emocionais e à parcialidade. A lei atende a estas exigências da justiça, mas claramente não abrange toda a história.

Em primeiro lugar, existem leis injustas. Em segundo lugar, todas as leis são feitas por homens e refletem o caráter de quem as fez. Mais precisamente, todas as leis são, em última análise, relativas à ordem política ou social, para um regime. As leis democráticas diferem das leis oligárquicas, não apenas em relação ao processo legislativo que os produziu, mas, sobretudo, em relação à sua substância. Que se pense na diferença entre as leis tributárias oligárquicas e democráticas. Assim, o estudo da justiça é reconduzido pelas leis ao fato social mais fundamental que, de acordo com a clássicos, é o regime, pois o caráter de uma sociedade é determinado de forma decisiva pelo caráter do tipo humano dominante. Tais tipos são, por exemplo, a nobreza hereditária, o regime sacerdotal, os ricos, o homem comum e assim por diante.

A justiça, no sentido pleno, só é possível em um regime em que o justo prevaleça. Mas a justiça acaba sendo idêntica, ou pelo menos inseparável, da sabedoria. O regime absolutamente justo é então a regra dos sábios. Agora, seria um absurdo dificultar a liberdade de circulação da sabedoria por quaisquer

regulamentos ou leis. Portanto, a regra absoluta do sábio é necessária. Seria igualmente absurdo dificultar a livre circulação da sabedoria pela consideração a opiniões insensatas das pessoas e aos desejos dos insensatos. Portanto, não há nenhuma responsabilidade dos sábios governantes para com os súditos insensatos. Somente os sábios serão capazes de governar com justiça. Somente eles serão capazes de dar a todos o que lhes é devido, não de acordo com uma lei positiva, possivelmente tola, mas de acordo com a natureza.

Tomemos o famoso exemplo de um menino grande que tem um casaco pequeno, e de um menino pequeno que tem um casaco grande. O menino grande é o legítimo proprietário do casaco pequeno porque ele ou seu pai o comprou. Mas isso não é bom para ele, pois não lhe serve. Deparamo-nos então com o fato paradoxal de que o que é simplesmente justo não é bom. No entanto, assumimos que a justiça é boa. Livramo-nos do paradoxo por meio de uma distinção - a distinção entre o que é justo por convenção e o que é justo por natureza. O menino grande é o justo dono de um casaco pequeno, de acordo com a convenção, mas ele será o justo dono de um casaco grande de acordo com a natureza. Em outras palavras, a propriedade em si deve ser divorciada da propriedade legal. Se a regra for sábia, o sábio governante atribuirá paternalmente aos dois meninos o que eles realmente merecem, o que é bom para eles - para o menino grande, o casaco grande, e para o menino pequeno, o casaco pequeno. Ele não dará nada a ninguém, exceto o que for bom, ou o que pode ser bem usado, e tirará de qualquer um o que ele não pode usar bem.

A justiça exige então a abolição não só das leis e da regra das leis e dos responsáveis governo, mas também da propriedade privada. Tampouco é esta a história toda. A justiça exige dar a todos o que é bom para eles - nenhuma parcialidade é permitida. Mas a existência de sociedades políticas, que são necessariamente sociedades fechadas, leva à consequência de que os cidadãos são tratados diferentemente dos estrangeiros; especialmente na guerra, não se trata de dar aos inimigos o que uma justiça imparcial e exigente consideraria ser devido. A sociedade política tem necessariamente um padrão de moralidade diferente na paz e na guerra. Na paz, o logro, por exemplo, é considerado injusto, mas na guerra pode ser considerado louvável. A justiça exige então, finalmente, o abandono total da sociedade política em favor de uma sociedade mundial, sem propriedade privada, e sob a regra absoluta dos sábios.

Segundo Sócrates e seus seguidores, esta solução, embora teoricamente a única solução justa, é praticamente impossível. Para mencionar apenas um aspecto do problema, a regra absoluta dos sábios exige que os sábios sejam livremente obedecidos pelos insensatos. Exige previamente que os sábios sejam reconhecidos como sábios pelos insensatos. Estas condições são extremamente improváveis de serem cumpridas, e se não forem cumpridas, a regra dos sábios degenera em tirania, um regime totalmente incompatível com as exigências mais elementares da justiça. O requisito indispensável para a sabedoria tem então que ser qualificada pela exigência de consentimento. Mas a admissão da necessidade de consentimento equivale à admissão de um direito de insensatez, o que significa um direito irracional. A vida social requer um compromisso fundamental entre sabedoria e insensatez, e isto significa - deste ponto de vista - um compromisso entre o direito natural e o direito baseado apenas na opinião. A vida social requer a diluição do direito natural por um direito meramente convencional. Em outras palavras, o direito natural atuaria como dinamite para a sociedade. O que é bom por natureza deve ser diluído a fim de se tornar politicamente bom ou salutar.

Devo acrescentar um ponto importante em relação ao qual há pleno acordo entre todos os clássicos. Eles conceberam a conciliação das exigências de sabedoria com as de consentimento ou liberdade como se segue: um sábio legislador formula um código que o corpo dos cidadãos pode livremente adotar. Esse código deve ser tão inalterável quanto possível. A administração da lei deve ser confiada a pessoas que são mais capazes de uma administração equitativa. Os clássicos chamam tais pessoas de cavalheiros, o que significa na prática um patrício urbano que retira sua renda da agricultura. Eles idealizaram ou recomendaram várias instituições técnicas que pareciam ser propícias a esta ordem, e que eles chamavam de aristocracia. Aristocracia é um regime misto - misto de realeza, aristocracia e democracia. No regime misto, ou aristocrático, a gravidade do senado ocupa o elemento intermediário - ou seja, o elemento central ou posição chave. A ordem mista é realmente - e foi originalmente destinada a ser - a aristocrática, reforçada e protegida contra seus perigos inerentes pela mescla de elementos monárquicos e democráticos.

Mas os clássicos sabiam muito bem que o melhor regime nem sempre é possível, ou que a atualização do melhor regime depende de condições sobre

as quais o homem não tem praticamente controle. Como eles afirmam, a atualização do melhor regime depende do acaso. Sob condições mais ou menos desfavoráveis, apenas regimes mais ou menos imperfeitos são os únicos praticáveis o que significa que os clássicos fizeram uma distinção entre os regimes bom e justo. Um regime relativamente ruim pode oferecer a única solução justa para uma dada sociedade. Enfatizo isso porque é absolutamente essencial para a compreensão adequada do direito natural moderno, em que a distinção entre o melhor regime e o regime justo ou legítimo foi eventualmente abolida, e com isso o caráter flexível da filosofia política pré-moderna foi substituído por uma rigidez doutrinária peculiarmente moderna.

Poderia parecer impossível acreditar na superioridade da democracia liberal moderna, face a todas as alternativas viáveis e, ao mesmo tempo, acreditar na superioridade da filosofia política clássica sobre a filosofia política moderna. Mas aqueles que têm ambos os pontos de vista fazem uma distinção entre a abordagem, a técnica, a estrutura conceitual da filosofia política clássica, por um lado, e seus resultados, por outro. É perfeitamente possível, de fato, manter a visão de que as questões feitas pelos clássicos sobre a realidade social eram mais adequadas, mais lúcidas, mais profundas e mais abrangentes do que as questões suscitadas pela filosofia política e pela ciência social moderna e, ao mesmo tempo, discordar das respostas dadas pela filosofia política clássica. Mas o que vai longe demais é uma tentativa de certa forma covarde de fazer os clássicos serem campeões da democracia liberal. Temos que encarar o fato de que a filosofia política clássica era antidemocrática. Não me debruçarei sobre o fato igualmente inegável de que os clássicos seriam ainda mais contrários ao bolchevismo e ao fascismo, dois regimes que teriam rejeitado como tiranias.

Tentemos entender um pouco por que os clássicos se lhes opunham. De acordo com uma opinião generalizada, isto se devia simplesmente à sua situação de classe, pois pertenciam majoritariamente ao patriciado urbano, eles e suas famílias. Uma dificuldade menor surge da circunstância de que Sócrates era um plebeu, mas esta dificuldade foi superada de forma pouco elegante pela sugestão de que Sócrates foi adotado pelo patriciado, ou que ele conseguiu subir na escala social.

Agora, muito pode ser dito a favor da opinião de que, ao estudar uma doutrina política, há que se considerar o interesse político ou o aspecto de parcialidade, e até mesmo o interesse de classe ali contido. Mas o problema consiste em identificar adequadamente a classe à qual o indivíduo em questão pertence. A visão marxista ou cripto-marxista generalizada ignora o fato de que existe um interesse de classe dos filósofos. Como Lord Monmouth se expressa ao falar com seu neto no romance *Coningsby*, de Disraeli: "Você seguirá com sua família, senhor, como um cavalheiro. Não deve considerar suas próprias opiniões, como um filósofo ou um aventureiro político". Sabemos, por nossa própria experiência, que meninos e meninas muito jovens são capazes daquele feito intelectual extraordinário que permite a um ser humano liberar sua mente da influência da classe em que foram criados. É razoável supor que esta proeza não estava além das capacidades de Sócrates, de Platão e Aristóteles.

O interesse egoísta ou de classe dos filósofos consiste não tanto em encontrar um mercado para seus livros - Sócrates nunca escreveu uma linha -, mas em ser deixado sozinho, em se permitir viver a vida dos abençoados na terra, devotando-se a pensar, a investigar, a contemplar a verdade.

É uma experiência de muitos séculos, em climas naturais e morais muito diferentes, ter havido uma e apenas uma classe habitualmente simpática à filosofia - não de forma intermitente, como os reis - e esta era o patriciado urbano. O povo comum não tinha nenhuma compreensão e nenhuma simpatia pela filosofia. As pessoas comuns de séculos anteriores eram dadas ao obscurantismo fanático, em vez do esclarecimento. Como diz Cícero, "Os filósofos são suspeitos para muitos". Somente no século XIX - nos países anglo-saxões um pouco mais cedo - esse estado de coisas mudou radicalmente. A verdadeira razão pela qual os clássicos rejeitaram a democracia era sua visão do direito natural. Eles argumentaram da seguinte forma: a democracia como poder da maioria é o governo do povo comum. Ou seja, o governo dos incultos, pois a educação de tempos anteriores dependia de certas condições econômicas. Mas os instruídos têm um direito maior por natureza do que os não educados, pois a educação é participação em filosofia e sabedoria, e o único tipo de governo absolutamente legítimo é o da sabedoria.

Depois desta digressão, que tratou da filosofia política clássica em geral, volto-me agora para a doutrina do direito natural, peculiar a Aristóteles. É muito

difícil estabelecer o caráter exato da doutrina, e falo sobre o assunto apenas com muita apreensão. A única afirmação temática de Aristóteles sobre direito natural que certamente expressa seu próprio ponto de vista cobre apenas uma página da *Ética a Nicômaco*. As declarações sobre direitos naturais que ocorreram em sua Retórica muito provavelmente têm que ser tomadas como expressões de tópicos que ele recomendou para uso retórico, e não como formulações dos próprios pontos de vista de Aristóteles. A dificuldade dessa passagem crucial da *Ética* é suficientemente ilustrada pelo fato de que os dois mais célebres comentaristas medievais, Averrois e Tomás de Aquino, entenderam a passagem de maneiras diametralmente opostas.

Antes de discutir a questão controversa, tenho que esclarecer um aspecto do ensinamento natural de Aristóteles sobre o qual não pode haver dúvidas. Aristóteles nega existir uma desproporção fundamental entre o direito natural e as exigências da sociedade política; ele nega que a sociedade política exija essencialmente um compromisso fundamental entre a razão e a desrazão. Neste, assim como em muitos outros aspectos, ele se opõe à loucura divina de Platão e, por antecipação, aos paradoxos dos estoicos no espírito de sua exatidão incomparável - ou seja, fidelidade aos fenômenos e sobriedade. Se o direito natural socrático e platônico é reconhecidamente incompatível com a sociedade política, e o homem é reconhecidamente por natureza um animal político, como ele nos dá a entender, de que serve considerar esse direito (ou seja, o socrático-platônico) como direito natural?

A diferença básica entre Platão e Aristóteles parece ser esta: Platão nunca discutiu qualquer assunto, seja ele político ou biológico, ou qualquer outro, a não ser com vistas à pergunta socrática: "Qual é o modo de vida correto?" E o modo de vida correto é o filosófico. Platão define o direito natural com referência direta ao fato de que a única vida verdadeiramente justa é uma vida de filosofia. Aristóteles, por outro lado, trata cada um dos vários níveis da existência humana em seus próprios termos. Quando ele discute justiça, ele a discute como todos a conhecem, e especialmente como é entendida na vida política, e se recusa a ser arrastado para a dialética que nos leva além da justiça, no sentido comum do termo, em direção a uma filosofia de vida. Mais uma vez, Aristóteles não nega o direito último desse movimento dialético, mas ele afirma que as etapas intermediárias do processo, embora não sejam absolutamente consistentes, são

suficientemente consistentes para serem descritas em seus próprios termos, especialmente porque esses estágios intermediários são da maior importância prática. Com esse espírito, Aristóteles diz que o direito natural é uma parte do direito político. Isto deve ser corretamente entendido. Nem todo direito natural é direito político. Por exemplo, a relação de justiça que se obtém entre dois completos estranhos que se encontram em uma ilha deserta não é a de justiça política, e ainda assim é determinada pelo direito natural. O que Aristóteles sugere é que a forma mais desenvolvida de direito natural é aquele direito natural que se obtém entre cidadãos semelhantes. Os cidadãos têm muito mais coisas em comum, que se enquadram na província da justiça, do que qualquer outra pessoa.

Até este ponto, tudo está claro. Imediatamente depois, somos confrontados com a afirmação surpreendente de Aristóteles de que todo direito natural é mutável, não permanente. De acordo com Tomás de Aquino, essa declaração deve ser tomada com uma restrição. Os princípios fundamentais de direito natural, os axiomas dos quais outros axiomas mais específicos de direito natural podem ser deduzidos, são universalmente válidos e imutáveis. O que não é universalmente válido são as proposições mais específicas. Por exemplo, nem sempre é correto devolver depósitos. Não devemos devolver uma arma que um homem louco nos entregou para guardar. A interpretação tomística se baseia na premissa de que ali existe um *hábito* - o que significa ter à nossa disposição princípios práticos, um hábito que pode ser chamado de consciência, ou mais precisamente, no tomismo, de *sindérese*.⁷ A própria terminologia mostra que esta linha de pensamento é estranha a Aristóteles, por ser de origem patrística.

Além disso, Aristóteles diz explicitamente que todo direito, ou direito natural, é mutável. Ele não qualifica essa declaração.

Vejamos agora a versão alternativa, a versão averroísta, que é característica dos islâmicos em geral, bem como dos aristotélicos judeus, e que foi estabelecido dentro do mundo cristão por Marsílio de Pádua no século XIV, e presumivelmente por todos os averroístas cristãos ou latinos.

Averrois entende por direito natural "direito natural convencional" ou, como diz Marsílio de Pádua, "direito natural é apenas um direito quase natural". Na

⁷ No tomismo, capacidade inata de apreender espontaneamente princípios éticos universais. Do verbo grego *syntereo*, conservar com cuidado.

verdade, é convencional, mas se distingue do direito positivo pelo fato de que se baseia em convenções universais, ou melhor, ubíquas. A ideia é a seguinte: em todas as sociedades civis, certas visões do certo e do errado necessariamente se desenvolvem. Elas especificam os requisitos mínimos da sociedade. Elas correspondem, aproximadamente, à segunda tábua do Decálogo, mas incluem o mandamento do culto divino. Apesar de sua universalidade e necessidade evidentes, elas são convencionais por este motivo: o que a sociedade realmente precisa não são regras imutáveis de conduta, pois em certas situações o desrespeito às regras básicas pode ser necessário para a preservação da sociedade. Mas, por razões pedagógicas, a sociedade é obrigada a apresentar estas regras gerais como universalmente válidas. Como as regras em questão aplicam-se normalmente, todo ensino deve proclamar essas regras e não a exceção rara. A eficácia do ensino geral depende de serem as regras ensinadas sem qualificação, sem "se" e "mas". Mas a omissão de todas as qualificações, o que torna as regras gerais efetivas, as torna ao mesmo tempo falsas. As verdades incondicionais não são um direito natural, mas um direito convencional. Verdades, que na verdade são utilitárias e válidas de modo genérico, são convencionalmente apresentados como sagrados e imutáveis. A visão averroísta concorda com Aristóteles na medida em que admite a mutabilidade de todas as regras de justiça, mas discorda de Aristóteles na medida em que nega propriamente a existência de direitos naturais.

Como então podemos encontrar um caminho seguro entre esses formidáveis opositores, o averroísmo e o tomismo? Eu faço a seguinte sugestão: ao falar de direito natural, Aristóteles não pensa, principalmente como fazem Tomás e Averrois, em quaisquer proposições gerais, mas sim em decisões concretas. Todas as ações dizem respeito a casos individuais. Daí a justiça e o direito natural residirem, por assim dizer, mais em decisões concretas do que em regras gerais. Uma lei justa, ou seja, uma solução justa para um problema peculiar de um determinado país, em um determinado momento, encontra-se em um grau mais elevado do que qualquer proposta geral de direito natural. Pois, devido à sua generalidade, pode ser positivamente enganosa em um determinado caso. Em todo conflito humano, existe a possibilidade de uma decisão justa com base na plena consideração de todos os fatores relevantes e seus respectivos pesos,

uma decisão como a exigida pela circunstância. Tais decisões, e nada mais, constituem um direito natural.

Mas, pode-se objetar que em todas as decisões concretas encontram-se envolvidos princípios gerais, - aqueles princípios que Aristóteles analisou sob os títulos de justiça comutativa e distributiva, e estes princípios parecem ser universalmente válidos. O que então pretende Aristóteles ao dizer que todo direito natural é mutável, ou, em outras palavras, por que o direito natural reside no concreto das decisões, e não em regras gerais?

Há um significado de justiça que não se esgota com os princípios das justiças comutativa e distributiva. Antes de ser comutativo ou distributivo, o justo é o bem comum. O bem comum consiste normalmente no que é requerido pelas justiças comutativa e distributiva, ou pelas outras virtudes, mas compreende também a mera existência, a mera sobrevivência, a mera independência da sociedade política. Lembremo-nos de uma situação extrema, uma situação em que a mera existência ou independência da sociedade política se encontra clara e presentemente em perigo. Em situações extremas, pode haver um conflito entre as exigências da autopreservação da sociedade e das exigências das justiças comutativa e distributiva. Em tais situações, e somente em tais situações, pode-se dizer que o bem-estar público é a lei maior, pois no homem as leis são silenciosas, mesmo em relação às regras gerais do direito natural.

Uma sociedade decente não irá à guerra senão por uma causa justa, mas o que fará durante uma tal guerra dependerá em grande parte do que o inimigo, possivelmente um inimigo absolutamente inescrupuloso inimigo, a obrigará fazer. Não há limites atribuíveis ao que poderia ser apenas represálias. Mas a guerra lança sua sombra sobre a paz. A sociedade mais justa não pode sobreviver sem "inteligência", o que significa sem espionagem. A espionagem, por sua vez, é impossível sem uma espécie de suspensão de certas regras gerais do direito natural. Vamos cobrir esta necessidade com um véu de caridade. O ponto crucial é este, que a sociedade política exige que as regras normalmente válidas do direito natural sejam alteradas, que sejam alteradas de acordo com o direito natural, em situações extremas, e Aristóteles parece argumentar que não há uma única regra de direito natural que não esteja sujeita a essa ressalva. O direito natural é mutável porque o que é intrinsecamente justo em uma dada situação depende de ser ela normal ou emergencial, e nenhuma

regra geral pode ser formulada que defina antecipadamente o caráter preciso de situações de emergência. Uma situação de emergência é aquela que um estadista inteligente e consciencioso assim julgar. Todo inimigo externo ou interno perigoso é inventivo na medida em que for capaz de transformar o que, com base na experiência anterior, era considerado uma situação normal, em situação de emergência.

O direito natural deve ser mutável a fim de ser capaz de lidar com o que é inventivo na maldade. Como em todas as outras questões morais interessantes, não há substituto para a sabedoria prática. O que não pode ser decidido antecipadamente por regras gerais, o que pode ser decidido no momento crítico somente pelas pessoas mais competentes no local, podem ser vistas como justas, em retrospectiva, para todos. A discriminação convincente entre ações extremas que foram justas e ações extremas que foram injustas é o maior dever do verdadeiro historiador.

A visão aristotélica do direito natural se baseia, em última instância, na distinção entre o justo e o nobre. Em muitos casos, o justo é nobre e vice-versa, mas não universalmente. Pagar as dívidas é justo, mas não nobre. Ser justamente punido é justo, mas não é nobre. Por conseguinte, o sábio estadista que relutantemente se curva às duras necessidades e ordena duras represálias a um inimigo selvagem age com justiça, mas não com nobreza. Ações nobres requerem, como diz Aristóteles, um certo equipamento, sem o qual elas não são possíveis. Portanto, ações nobres não são possíveis sob todas as circunstâncias. Portanto, as exigências da nobreza podem ser e são relativamente inflexíveis, mas somos obrigados a agir de forma justa em todas as circunstâncias. Portanto, as exigências da justiça têm de ser muito mais flexíveis em uma situação em que não existe alternativa para homens que não são de virtude heroica. Em tal situação, as exigências da justiça coincidem com as da necessidade. Considere o caso dos dois náufragos agarrados a uma prancha que só pode suportar um deles.

É o reconhecimento da flexibilidade do direito natural que torna desnecessária a demanda, como fez Platão, da diluição do direito natural. É importante que a diferença entre o direito natural aristotélico e o maquiavélico seja claramente entendida. Maquiavel nega o direito natural porque ele se orienta por situações extremas. Além disso, ele não sente nenhuma relutância quanto

ao desvio do que se considera normalmente justo. Pelo contrário, ele parece retirar um pequeno prazer de sua contemplação, e não se preocupa com a investigação pontual de saber se esses desvios são realmente necessários ou não. O verdadeiro estadista, no sentido aristotélico, distingue-se e se opõe ao de Maquiavel; orienta-se por uma situação normal, e pelo que normalmente é certo ou justo. E se, relutantemente, se desvia do que é normalmente justo, o faz para salvar a causa da justiça ou a própria humanidade. Nenhuma expressão legal desta diferença pode ser encontrada. Sua importância política parece ser óbvia. Os dois extremos opostos - o cinismo e o idealismo - combinaram-se a fim de borrá-la, pois os extremos são sempre mais simples e fáceis de entender do que o justo meio, o que se revela apenas para uma descrição amadurecida.

Quanto ao direito natural tomista, devo me limitar a poucas frases. Posso fazer isso ainda mais facilmente, pois sei que há vários senhores neste campus, notadamente meu colega, senhor Kerwin, que são muito mais competentes para discutir este assunto do que eu. O direito natural tomístico pode ser descrito como uma síntese dos direitos naturais socrático-platônico e aristotélico. Tomás concorda com o poder socrático-platônico quanto à imutabilidade do direito natural, o que significa que existem certas propostas universalmente válidas de direito natural, embora exista uma diferença entre Tomás e Sócrates-Platão quanto ao conteúdo destas propostas. Por outro lado, Tomás concorda com Aristóteles, contra Sócrates e Platão, no que diz respeito à harmonia fundamental entre o direito natural e a sociedade civil.

Mas a síntese tomística, assim como qualquer outra síntese, compreende mais do que os elementos fornecidos por seus dois oponentes antitéticos. A noção que tornou possível o tomismo, e que é estranha às ideias socrático-platônicas, e, também, aristotélicas, é a conexão inseparável de direito natural com o Deus pessoal que tudo criou a partir do nada. A onipotência divina garante o triunfo final da justiça, pois leva à substituição do risco dos antigos pela providência.

Em particular, a criação garante que a lei natural é suficientemente promulgada para todos os homens e, portanto, é absolutamente obrigatória para todos. Acima de tudo, a razão natural pode mostrar, segundo Tomás, a insuficiência do objetivo natural ou finalidade do homem, ou que o fim último do homem não pode consistir na investigação filosófica, como pensavam todos os

filósofos antigos. Assim, a razão natural cria pelo menos um preconceito em favor da necessidade de uma lei divina positiva que complete ou aperfeiçoe a lei natural. A consequência final da interpretação tomística do direito natural foi então que o direito natural se tornou praticamente inseparável não apenas da teologia natural, o que significa de uma teologia natural que de fato é baseada na Bíblia, mas mesmo da teologia revelada. O direito natural moderno foi em parte uma reação a esta absorção do direito natural pela teologia. O esforço moderno se baseou na premissa, que teria sido aceitável para os clássicos, de que princípios morais têm uma evidência maior do que os ensinamentos, mesmo os da teologia natural, e, portanto, que o direito natural deve ser mantido separado da teologia e de suas controvérsias.

O segundo fator importante com o qual se pode dizer que o pensamento político moderno retornou aos clássicos, em oposição à síntese tomística, é ilustrado por questões tais como a indissolubilidade do casamento e o controle de natalidade. Uma obra como *O Espírito das Leis*, de Montesquieu, só pode ser compreendida se considerarmos o fato de ser dirigida principalmente contra a doutrina tomista do direito natural. Montesquieu tentou recuperar para a arte da governança uma latitude que tinha sido consideravelmente restringida pelo ensino tomista. As crenças pessoais de Montesquieu permanecerão sempre controversas, mas não pode haver dúvidas quanto ao fato de que o que ele explicitamente ensina como estudioso de política, e como algo politicamente defensável e certo, está mais próximo de Platão e de Aristóteles do que de Tomás de Aquino.

Sexta Conferência

O mais famoso e, de longe, o mais influente dos professores modernos dos direitos naturais foi, sem dúvida, John Locke. Mas Locke torna particularmente difícil para nós reconhecer o quão moderno ele é, o quanto se afasta da tradição do direito natural. Era um homem eminentemente prudente e colheu a recompensa dessa qualidade superior: foi ouvido por muitas pessoas e exerceu uma tremenda influência sobre os homens de negócios e variadas opiniões. Mas é da essência da prudência saber que há um tempo para falar e um tempo para o silêncio. Atuando com esse espírito, teve ele o bom senso de citar apenas as

peças certas, e de se calar sobre as peças erradas, ainda que tivesse mais em comum com as peças erradas do que com as corretas.

Aquele a quem teve como autoridade parece ter sido Richard Hooker, o divino anglicano - *o sábio Hooker*, como Locke o chamava. A concepção de Hooker de direito natural é, fundamentalmente, a concepção tomística. A concepção tomística, por sua vez, remonta aos pais da igreja, que, por seu turno, eram discípulos dos estoicos.

Somos então confrontados com uma tradição ininterrupta de extrema respeitabilidade, que começa com Sócrates e conduz a Locke, inclusive. Mas quando nos damos ao trabalho de realmente confrontar o ensino de Locke com o de Hooker, tomamos consciência de que, apesar de um amplo acordo entre ambos, relativamente a certas consequências institucionais do direito natural, o conceito em Locke difere fundamentalmente do de Hooker.

O conceito de direito natural havia sofrido uma mudança de Hooker para Locke, tendo em conta que uma verdadeira ruptura na tradição havia ocorrido nesse ínterim, e não poderia ter sido de outra forma. Pois entre os períodos de Hooker e Locke testemunhou-se a emergência da ciência natural, não teleológica, e com ela a destruição da base do direito natural tradicional, que continha, em seu pressuposto, a ciência natural teleológica.

O primeiro a esboçar, não a ver, as consequências daquela momentosa mudança no direito natural foi Thomas Hobbes; o extremista imprudente, travesso e iconoclasta, mas que também é um escritor agradável devido à sua lúcida e jovem simplicidade, e nunca por falta de humanidade. Mas Hobbes foi castigado por sua imprudência pelas nações anglo-saxônicas, e especialmente pelos *Carnegie Classics of International Law*, que reimprimiram as obras de muitas nulidades que haviam aprendido lições decisivas com Hobbes. Mas que se recusaram a reimprimir qualquer coisa do próprio Hobbes. No mundo anglo-saxónico, Hobbes ainda é considerado a ovelha negra de outra família respeitável. No entanto, exerceu uma enorme influência em todos os pensamentos, no continente e até mesmo, por incrível que pareça, no pensamento anglo-saxónico - especialmente em Locke, o judicioso Locke, que, judiciosamente, se absteve de citá-lo.

A Hobbes teremos de recorrer se quisermos compreender o carácter específico do direito natural moderno. O trabalho de Hobbes foi preparado de

forma decisiva por duas alterações anteriores que, de alguma forma, poderiam parecer predestinadas a convergir. A primeira foi o trabalho de Maquiavel, a segunda, o trabalho de Galileu.

Maquiavel tinha rejeitado toda a tradição da filosofia política propriamente dita, como inútil ou utópica, porque se havia orientado pela excelência ou virtude humana, ou pela forma como os homens deveriam viver. A forma correta de responder à questão da ordem da sociedade deveria ser a realista, a que se orienta pela forma como os homens realmente vivem. Esta exigência seguiu-se das reflexões de Maquiavel sobre a formação ou as raízes da sociedade civil. Toda legitimidade tem as suas raízes em revolução ou usurpação, i.e., em ilegitimidade. Todas as ordens morais foram estabelecidas por meios moralmente questionáveis. A sociedade civil em geral tem as suas raízes não na justiça, mas na injustiça.

O fundador da maior de todas as comunidades políticas,⁸ Roma, foi um fratricida. A Bíblia tinha ensinado a mesma lição. Segundo a Bíblia, o primeiro fundador de uma cidade foi um fratricida, o primeiro a cometer tal crime. Mas Maquiavel estava atraído e enfeitiçado pelo que a Bíblia considerava um aviso aterrador, e ele tira todas as conclusões da sua convicção básica: se a sociedade civil tem as suas raízes na injustiça, ela não pode aspirar a ser uma sociedade justa. A fundação da sociedade civil, que é o momento supremo na política, repete-se no seio da sociedade civil em todas as situações extremas.

Maquiavel orienta-se pelo caso extremo porque pensa que a situação extrema é mais reveladora da raiz e, portanto, do verdadeiro carácter da sociedade civil do que as situações normais. No espírito de Maquiavel, Hobbes e seus sucessores farão do direito da autopreservação aquilo que define a sociedade civil, pois o direito à autopreservação é o direito classicamente correto, exercido no caso extremo de conflitos entre indivíduos. Maquiavel dá a entender que o carácter fundamental da sociedade é suficientemente determinado por suas raízes. Considerações independentes de sua finalidade são irrelevantes, se não impossíveis. A justificação final deste ponto de vista exige o banimento da ideia de finalidade em todas as considerações científicas ou racionais.

⁸ No original, *Commonwealths*, que Hobbes também utilizava no sentido de *res publica*.

É neste ponto que a revolução maquiavélica dá as mãos às teorias galileicas na fundação da ciência natural moderna. A ciência natural moderna é mecanicista e matemática. É uma combinação de física mecanicista epicurista com a física matemática platônica. A política de Maquiavel é uma combinação de noções epicuristas sobre a origem da sociedade com a preocupação platônica sobre a boa ordem da sociedade.

Os antigos e clássicos antecessores de Maquiavel - pensem nos argumentos de Glauco, Cálicles, Carnéades - estão preocupados com a vida correta do indivíduo, mas são indiferentes à questão da ordem correta da sociedade. Combinando o ensino epicurista ou sofístico sobre a origem da sociedade, com a preocupação platônica sobre a ordem justa da sociedade, Maquiavel tornou-se o criador dessa posição caracteristicamente moderna que pode ser vagamente descrita como idealismo político baseado na ciência materialista.

No próprio caso de Maquiavel, essa combinação levou à substituição do patriotismo, ou virtude meramente política, para a virtude moral e a vida contemplativa. Foi a dificuldade na substituição da virtude meramente política pela virtude moral - e a dificuldade implica em Maquiavel a admiração pela política lupina dos romanos - o que induziu Hobbes a tentar a restauração da filosofia moral, e especialmente do direito natural, no plano do realismo maquiavélico. A escola de pensamento predominante tinha definido o direito natural, ou, mais geralmente, a lei natural, tendo em vista a finalidade natural ou a perfeição do homem como animal social e racional. O que Hobbes tentou fazer, com base na objecção fundamental de Maquiavel ao ensino utópico da tradição, foi manter a ideia da lei natural, ou de lei moral, mas para divorciá-la da ideia da perfeição do homem.

Apenas se a lei natural tiver as suas raízes, ou melhor, a sua razão suficiente, em algo completamente real em todos os homens, ou na maioria dos homens, e na maior parte do tempo, pode ser eficaz ou de valor prático. O que significa que o fundamento da lei natural deve ser encontrado não em uma razão impotente, mas numa emoção, na mais poderosa de todas as emoções; e, de acordo com Hobbes, tal emoção é o medo da morte e, mais particularmente, o medo da morte violenta nas mãos de outros. É esta emoção que exprime claramente o mais poderoso de todos os impulsos, o desejo de autopreservação.

Agora, se o desejo de autopreservação ou o medo da morte violenta é a raiz do direito natural, de toda a justiça, isto significa que o fato moral básico não é uma obrigação ou dever, mas um direito. Todos os deveres morais são derivados do direito fundamental e inalienável à autopreservação. Além disso, todos os deveres morais são apenas condicionalmente vinculativos. São vinculativos apenas na medida em que o seu desempenho não ponha em perigo a autopreservação. Mas o próprio direito de autopreservação é incondicional ou absoluto. Na linguagem técnica, por natureza existem apenas direitos perfeitos, mas não deveres perfeitos; e finalmente, uma vez que o direito natural, distinto do dever natural, é o facto moral fundamental e absoluto, as funções, bem como os limites da sociedade civil, devem ser definidas em termos de direito natural, como distintas do dever, da virtude ou perfeição. O Estado tem um propósito, não o de produzir ou promover uma vida virtuosa, mas o de salvaguardar os direitos naturais de cada um, e as ações do Estado encontram um limite absoluto em tais direitos. Mesmo um criminoso justamente condenado à morte não perde o seu direito natural de matar os guardas e, se necessário, fugir da cadeira eléctrica.

Não posso deter-me nas inadequações óbvias da doutrina de Hobbes, como ele próprio a desenvolveu. Tais insuficiências não nos devem cegar para um fato muito mais importante, nomeadamente que Hobbes originou um tipo inteiramente novo de doutrina, um tipo a que se poderia chamar, na falta de um termo melhor, de doutrina liberal. De acordo com este tipo de doutrina, os fatos fundamentais são os direitos e não os deveres dos homens. A justiça não consiste, portanto, no cumprimento de normas independentes das vontades dos indivíduos; por exemplo, o preço justo, mas na concessão aos outros dos mesmos direitos que se reivindicam para si próprio. Por exemplo, um homem que tem um grande talento natural para a aquisição de riqueza é justo apenas se conceder aos menos dotados o mesmo direito à aquisição ilimitada que reivindica para si próprio. A sua justiça não é prejudicada pelo fato de ser um concorrente implacável, desde que conceda aos outros o mesmo direito a uma concorrência implacável. A justiça não é definida por uma norma objetiva e substantiva, mas por um acordo entre os membros da sociedade. A justiça deixa de ser justiça material, tornando-se puramente formal.

A formulação final desta visão é o conceito de *vontade geral* de Rousseau. A vontade geral, ou seja, a vontade da sociedade, é um substituto para o direito natural substantivo. Nenhum recurso da vontade geral ao direito natural pode ser justificado. A vontade geral é sacrossanta pela razão de impor as mesmas exigências a todos de igual modo. O conteúdo destas exigências é irrelevante. A base do ensinamento de Rousseau é a mesma que a de Hobbes - o direito natural à autopreservação.

Nenhuma mudança na orientação moral tem sido mais importante do que a mudança de ênfase dos deveres naturais ou deveres do homem para o direito natural ou os direitos do homem. Uma comparação da doutrina de Locke com a de Hooker mostraria que esta é precisamente a diferença decisiva entre Hooker e Locke. Hooker, tal como Tomás de Aquino, coloca toda a ênfase nos deveres dos homens, enquanto Locke coloca a ênfase nos direitos naturais do homem.

Outro elemento do raciocínio básico de Hobbes deve ser considerado neste contexto. Se todos possuem, por natureza, o direito à autopreservação, devem possuir também todos os meios conducentes à autopreservação. Isto significa, em primeiro lugar, o direito a todos os meios adequados. O homem não tem o direito a todas as coisas, mas apenas àquelas que são realmente necessárias à sua autopreservação.

Neste ponto, surge a grande questão: "Quem deve ser o juiz cujos meios são corretor ou dignos para tal?" Os clássicos teriam dito que o juiz natural é um homem de sabedoria prática, um homem sábio. Hobbes encontra falhas nesta decisão. Ele não questiona tanto a sabedoria superior do sábio, mas sim o interesse do sábio ou sua preocupação com a autopreservação de um idiota. O tolo pode ser um mau juiz no que se refere à sua autopreservação, mas está mais seriamente preocupado com ela. Portanto, se cada homem tem um direito natural à autopreservação, tem de lhe ser permitido ser o único juiz dos meios adequados. Assim, a objeção fundamental ao direito natural igualitário é superada por Hobbes e conduz às seguintes consequências.

Tanto no esquema clássico como no moderno, a solução do problema político consiste numa síntese, o que significa satisfazer as exigências de sabedoria, por um lado, e o requisitos de consentimento ou liberdade, por outro. Mas enquanto no esquema clássico a prioridade foi atribuída à sabedoria, no esquema moderno a prioridade é atribuída ao consentimento ou à liberdade.

A tradição a que Hobbes se opôs pressupôs que o homem só pode alcançar a sua perfeição por meio da sociedade civil e, portanto, que a sociedade civil tem prioridade sobre o individual. E a partir daí a tradição foi levada à conclusão de que os fatos primários morais são deveres, e não direitos. Os direitos naturais surgiram na era pré-moderna, e apenas como derivados e condicionais. *A primazia do direito natural exigia a negação da tese de que a sociedade civil é prévia ao indivíduo; ou, expressa de modo positivo, exigia a asserção de que existe um estado de natureza.*

Apenas a partir de Hobbes é que a doutrina do direito natural constitui, essencialmente, uma doutrina do estado de natureza. A maioria dos pensadores anteriores concedia que a sociedade civil fosse, de fato, precedida por um estado pré-político de vida, mas, digam o que disserem os livros de comentadores, não tinham concebido a vida pré-política em termos de um estado de natureza. Antes de Hobbes, o termo "estado de natureza" pertencia à teologia cristã, e não à filosofia política. O estado da natureza foi especialmente distinguido do estado de graça, tendo sido subdividido em estado de natureza pura e estado de queda ou de natureza corrompida.

Hobbes abandonou esta subdivisão, e substituiu a distinção entre o estado de natureza e o estado de graça pela distinção entre o estado de natureza e o estado de sociedade civil. Ao fazê-lo, negou, se não o fato, em todo o caso, a importância da queda do homem, e, conseqüentemente, afirmou que o que é necessário para remediar a deficiência ou os inconvenientes do estado da natureza não é graça divina, mas sim um governo humano forte e ordeiro.

Esta implicação antiteológica do conceito de estado da natureza só com dificuldade pode ser separada de seu significado intrapolítico, que é a primazia dos direitos, distintos dos deveres. A sociedade civil atinge a sua função primária, se não a sua única, na salvaguarda desses direitos naturais. Por conseguinte, o que é necessário não é tanto a formação de carácter como a concepção do tipo certo de instituições. Do ponto de vista de Hobbes: "Quando as comunidades políticas vêm a ser dissolvidas por desordem intestinal, a culpa não está nos homens na qualidade de matéria, mas na qualidade de seus criadores e ordenadores". Ou seja, o homem como criador de sociedade pode resolver de uma vez por todas o problema inerente ao homem como assunto da sociedade civil. Como Kant expressou-o mais de um século depois, não é verdade que a

ereção da melhor sociedade requeira uma nação de anjos. Não, a melhor sociedade pode ser estabelecida numa nação de demónios, desde que tenham bom senso. Ou seja, desde que sigam um interesse próprio esclarecido.

A nova noção de direito natural conduz então ao divórcio entre a lei e a moralidade, um divórcio que, certa vez, foi considerado um grande triunfo do pensamento político moderno. Mas quando a insuficiência de meras instituições se torna visível, as instituições são substituídas pelo condicionamento social, no sentido mais abrangente. Esse condicionamento toma o lugar do simples apelo moral.

A filosofia política clássica foi principalmente a busca da melhor ordem política, uma ordem que era de fato possível, mas cuja concretização era reconhecidamente muito improvável. Pensava-se que essa efetivação dependesse da disponibilidade de condições particularmente favoráveis, que não são suscetíveis de se reunirem com muita frequência. A elaboração do melhor regime foi pensada como dependente do acaso.

A doutrina de Maquiavel pode ser expressa da seguinte forma: deixemos de lado essa impraticável sociedade utópica, e tentemos descobrir uma boa ordem da sociedade cuja elaboração seja provável, para não dizer certa. Nas mãos dos modernos professores de direito natural, a sugestão de Maquiavel tomou a seguinte forma: substituamos a busca do melhor regime pela busca do regime legítimo, pois enquanto o melhor regime é reconhecidamente quase utópico, os regimes legítimos são possíveis. Ou seja, vamos estabelecer, com base no novo direito natural, o de direitos inalienáveis de cada indivíduo, essa ordem social, que por si só pode afirmar ser uma ordem justa em todos os casos, independentemente das circunstâncias. Vamos substituir a ideia do melhor regime, que não fornece e não pretende fornecer uma resposta à questão do que seja uma ordem justa aqui e agora.

Vamos substituir essa ideia pela noção de ordem justa, já que ela responde à questão política fundamental, independentemente de tempo e lugar. Em outras palavras, enquanto, de acordo com os clássicos, a teoria política precisava ser complementada com a sabedoria prática dos estadistas, o novo tipo de teoria política resolveu um problema prático crucial - o problema de que ordem é justa aqui e agora.

Um aspecto decisivo é que já não havia necessidade de homem de Estado como algo distinto da teoria política. Podemos chamar a este tipo de pensamento de "doutrinarismo", e nos aventuramos a dizer que o doutrinarismo fez a sua primeira aparição na teoria política no século XVII. Seu signo externo foi a divisão da filosofia ou da teoria política, no sentido antigo, numa lei constitucional natural ou direito natural constitucional, por um lado, e o tipo maquiavélico de "razão de Estado" da ciência política, de outro.

É no espírito da lei constitucional natural do século XVII-XVIII que, para mencionar um caso, Thomas Paine declarou a democracia não só como o melhor regime, mas o único regime legítimo. E é com o mesmo espírito que ainda hoje, quando a insistência no carácter único de cada situação moral tornou-se quase uma obsessão, que muitas pessoas, e especialmente aqueles que ridicularizam todos os princípios universais, e não veem senão situações únicas, rebelam-se a priori contra a noção de que, dada esta situação mundial única, e as circunstâncias únicas da Turquia, Portugal, Jugoslávia etc., os regimes dos tipos Kemal, Salazar, Tito etc., podem ser males menores do que todas as alternativas viáveis e, portanto, justamente tolerados. Pois o direito natural constitucional conduz a que a diferença crucial entre o que é melhor, e, portanto, nem sempre possível, e o que pode ser justamente feito sob circunstâncias mais ou menos desfavoráveis - esta diferença, que é condição indispensável para todo bom estadista, torna-se obsoleta.

Tentei indicar quão poderoso é o impacto dos direitos naturais modernos mesmo no pensamento atual, mas deve-se acrescentar imediatamente que o direito natural moderno afeta o pensamento atual não como um direito, mas sim como um ingrediente quase indefinível da moral do nosso tempo - pois nos dias de hoje o pensamento sobre o direito natural foi substituído pela história.

A minha tarefa final nestas conferências será a de esboçar a forma como a abordagem histórica dos séculos XIX e XX emergiu da crise do direito natural moderno. Vou tentar ilustrar este processo com um exemplo, o de Rousseau.

Rousseau chegou à sua posição aceitando de todo o coração e pensando, até à sua conclusão final, a premissa de Hobbes, nomeadamente a primazia e a suficiência do direito de autopreservação, ou, o que equivale à mesma coisa, a ideia do estado da natureza como o estado caracterizado pela ausência não só da sociedade, mas até da sociabilidade. Desvia-se de Hobbes pela mesma razão

pela qual se afasta de todos os filósofos políticos anteriores: "os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de voltar ao estado da natureza, mas nem um deles chegou lá". Todos eles pintaram o homem civilizado enquanto afirmam pintar o homem natural, ou o homem em estado da natureza.

Hobbes, assim como todos os demais, tentou estabelecer o caráter do homem natural por intermédio do homem em sociedade. Este procedimento seria inteligível e defensável desde que se aceitasse a opinião de que o homem é, por natureza, social. Sobre essa base, justificou-se traçar a linha entre o natural e o convencional, identificando o convencional com o que é direta e explicitamente estabelecido por lei positiva ou convenção.

Poder-se-ia tomar como certo que pelo menos todos os sentimentos que crescem no homem independentemente do fiat da sociedade são naturais. A situação muda radicalmente quando se aceita a crítica de Hobbes à lei natural tradicional. Uma vez negado o caráter sociável natural do homem, há que se considerar a possibilidade de que muitas coisas que se desenvolvem no homem são devidas à influência sutil e indireta da sociedade e, por essa razão, não natural. Rousseau desvia-se de Hobbes porque aceita o princípio de Hobbes. Hobbes é grosseiramente inconsistente porque, por um lado, ele nega que o homem seja por natureza social e, por outro, tenta estabelecer a constituição natural do homem referindo-se à sua experiência como homem, que é, evidentemente, a experiência do homem social.

Penso que esta crítica de Rousseau a Hobbes é absolutamente justificada. Com base na premissa de que o homem natural é social, Rousseau tenta reconstruir o estado da natureza ou a constituição natural da mente humana, utilizando o seguinte critério: os tipos de atos mentais que pressupõem que a sociedade não pertence à constituição natural do homem. Procedendo dessa maneira, ele chega, por uma lógica impecável, à conclusão de que o homem é, por natureza, bom. Mas outra conclusão, ou melhor, outra formulação da mesma conclusão, é mais importante em nosso contexto atual, nomeadamente essa: "Não é tanto o entendimento que constitui a diferença específica do homem entre os animais, como a sua qualidade de agente livre". Uma verdadeira redefinição epocal do homem. Rousseau prossegue, no entanto, dizendo que esta definição está exposta à dúvida e assim substitui a liberdade pela perfectibilidade. O

homem não é, por natureza, o animal racional, mas é quase infinitamente perfectível. Ou seja, o animal maleável infinito.

Chegamos ao limiar da ciência social da atualidade. Rousseau contesta que a própria razão seja adquirida. Ter razão significa ter "ideias gerais". Mas ideias gerais como distintas da memória ou da imaginação não são produtos de um processo natural ou inconsciente. Pressupõem definições, devem o seu existir a definições, daí ideias gerais pressuporem a linguagem, e uma vez que a linguagem não é reconhecidamente natural, a razão em si não pode ser natural. Agora, o ponto saliente da tese de Rousseau não é a negação do carácter natural de razão, mas o motivo da negação. As "ideias gerais" devem o seu ser não a um processo natural, mas a uma construção consciente, e essa construção, e só ela, conduz à verdade. Em oposição a todas as indicações, Rousseau argumenta que as ideias gerais não são confusas, e sim mais claras do que quaisquer outras ideias. Ou seja, o conhecimento claro da verdade requer uma ruptura com a formação natural das ideias, ou com o mundo do senso comum, ou com a confiança no funcionamento natural da mente humana.

A visão subjacente pode ser formulada da seguinte forma: o conhecimento baseado no trabalho natural da mente humana permanece exposto à dúvida. A Filosofia pré-moderna ou a ciência que não questionaram a fiabilidade do funcionamento natural da mente sempre foram acompanhadas de ceticismo e, portanto, não de ciência genuína. Para se chegar à ciência genuína é preciso encontrar um começo que não esteja exposto a qualquer dúvida. Apenas os pensamentos que não estão expostos a qualquer dúvida encontram-se absolutamente dentro do poder da mente humana. Mas só pensamentos cuja verdade depende apenas da mente humana - ou seja, apenas os produtos conscientes e artificiais do ser humano, preenchem essa condição.

Esse dogmatismo, baseado no ceticismo mais extremo, era uma séria tentação para qualquer pessoa que estivesse convencida de que a física teleológica tinha falhado e, portanto, que uma física mecanicista e materialista era inevitável. Mas fomos informados por Platão e Aristóteles sobre as consequências céticas do materialismo. A possibilidade da ciência natural materialista poderia ser garantida, no entanto, sem a assunção de uma alma ou mente irreduzível à matéria desde que se pudesse mostrar que o homem é capaz de estabelecer um início absoluto da ciência que não seria ameaçado pelas

consequências fortuitas de processos cegos e sem objetivo. Um começo absoluto cuja pré-história em termos da causa mecânica ou psicológica seria totalmente irrelevante. Estes começos absolutos são as definições básicas. Destinam-se a criar uma ilha isenta do fluxo dos processos mecânicos. Apenas a revolta antecipada contra a natureza materialisticamente compreendida poderia tornar possível a ciência de tal natureza. A asserção da "criatividade" do homem, ou de "uma espontaneidade até agora pouco conhecida" da mente humana seria o suplemento inevitável da ciência materialista que foi formulado por Aristóteles e Platão sobre a limitação do materialismo.

Volto ao argumento de Rousseau. Se ele não acredita que a razão pertença à constituição natural do homem, como foi então adquirida? Rousseau sugere uma resposta com base em sua análise do pensamento. "Não procuramos saber (por si), mas porque desejamos desfrutar" de outras coisas além do próprio conhecimento. A razão é essencialmente mais tardia do que os desejos e, essencialmente, dos desejos do corpo. A razão surge no processo de satisfação destes desejos. A razão é essencial nesta satisfação, ou, mais genericamente expressa, na autopreservação. No entanto, sendo esses desejos simples e uniformes, a razão nunca poderia desenvolver-se a não ser pela mudança de circunstâncias - do "ambiente" -, mudança que força o homem a pensar e a inventar, a fim de sobreviver. A mente progride na proporção exata da forma em que os desejos básicos são modificados pelas circunstâncias. A forma específica como os desejos são satisfeitos molda o homem. Tão logo o homem seja moldado, desenvolve novos desejos e, ao satisfazê-los, sua mente desenvolve de maneira adicional. O progresso da mente é então um processo necessário. É necessário, contudo, não porque a mente possua uma tendência natural para a sua própria atualização, mas porque circunstâncias externas e acidentais forcem a compreensão e o desenvolvimento do homem.

É verdade que foram cometidos erros graves no progresso do homem, rumo à sociedade civil, a partir do estado de natureza, no qual o homem não era mais que um animal estúpido. Como estes erros foram graves, disse Rousseau, não se pode deixar de lamentar os progressos, ou pelo menos uma parte substancial deles. Mas isto não contradiz a sua afirmação de que o progresso foi necessário, já que o que foi causado por erro necessário é necessário, e foi necessário que o homem primitivo, por sua falta de experiência e filosofia, devesse cair em

armadilhas. No entanto, dentro e através da sociedade, por mais imperfeita que seja, a razão se desenvolve. Eventualmente, a falta de experiência e de filosofia é ultrapassada, e torna-se possível estabelecer o direito público em bases sólidas. Neste momento, o homem já não será moldado por circunstâncias fortuitas, mas por sua própria razão.

O homem como um produto do destino cego acaba por se tornar o mestre vidente de seu destino. Esta grande esperança de Rousseau baseava-se na crença de que havia descoberto o verdadeiro direito público, aquele que se baseia no direito natural. Mas num instante essa crença foi abandonada, A esperança de Rousseau converteu-se num desejo sentimental, ou numa ilusão manifesta, pois o homem não pode ser o mestre do seu destino se não souber, por meio de conhecimentos, qual é a direção correta a seguir.

Rousseau não abandonou o direito natural. Agarrou-se a ele como a única salvaguarda contra o caos absoluto, mas ele já o tinha desenraizado ao pensar através da ideia de Hobbes sobre o estado de natureza.

O direito natural é um direito que o homem tem no estado de natureza, mas o homem no estado de natureza comprova a falta de todos os traços humanos. Por ser pré-social, prova ser pré-racional e, portanto, pré-moral. Não vai além de um animal estúpido. Como diz Rousseau, que sentido há em procurar um paradigma para a nossa ação, um padrão de justiça, voltando à condição de homem natural? Pode a humanidade ou a justiça consistir na imitação de um animal estúpido? Não teria sido o próprio Rousseau quem mostrou que o que realmente tem valor não é um estado de natureza, não é em sentido algum um dom da natureza, mas o que o homem fez para superar a natureza - que tudo o que era valioso se devia ao processo histórico através de qual, e só através dele, o homem se tornou humano?

Hobbes havia negado ter o homem um fim natural. Acreditava que poderia encontrar uma base natural e não arbitrária para a justiça, limitando-se ao início, ou seja, ao impulso mais básico do homem que é o desejo de autopreservação. Rousseau mostrou que este início carece de todos os traços característicos do ser humano. O resultado inevitável foi que a base da justiça já não podia ser encontrada na natureza e na natureza humana.

Por um momento - e o momento durou mais de um século -, pareceu mais sábio procurar o padrão de justiça no processo histórico que levou o estúpido

animal ao homem civilizado. Mas esta abordagem pressupunha que o processo histórico ou os seus resultados fossem inequivocamente preferíveis ao estado de natureza.

Mas Rousseau não estava certa ao sugerir que existem períodos de declínio em que o homem cai abaixo dos animais, e podemos assim falar do processo histórico, do processo da civilização? Não existe uma variedade de civilizações, cada uma com um sistema de valores próprios, e o estudo de a história não nos confronta, portanto, com uma variedade de normas incompatíveis?

A solução de Rousseau, a orientação pelo estado da natureza é, sem dúvida, absurda, mas não é mais absurda do que a solução historicista do século XIX. De fato, se existem graus de absurdo, pode-se dizer que a solução de Rousseau é a menos absurda, na medida em que mantém viva, pelo menos, a recordação da necessidade dos padrões naturais.

Após o colapso do historicismo, bem como todas as demais tentativas para encontrar uma solução racional para o problema de Rousseau, com base na rejeição do direito natural clássico, nenhuma escolha houve senão voltar ao direito natural clássico. Deixo registrado que tal regresso foi tentado no último minuto por Edmund Burke, pois não tenho tempo aqui para discutir a ideia básica da teoria desse autor.

Permitam-me concluir estas conferências com uma observação pessoal. O tema destas conferências tem sido de tal natureza que não pude deixar de tocar em questões sobre as quais todos os homens de boa vontade se sentem fortemente apegados. Não creio ter ferido os sentimentos de ninguém, mas posso ter dito coisas que entram em conflito com as convicções mais acarinhadas por alguns de vós, e isso não pode ser solucionado.

Não se pode tentar alcançar clareza sobre questões nas quais ela é indispensável sem questionar todas as convicções apreciadas, sejam elas próprias ou de terceiros. Quer gostemos ou não, temos de seguir o modelo do mestre dos que sabem. De Aristóteles, bem se disse: *solet Aristoteles quaerere pugnam*, "Aristóteles tem o hábito de procurar uma luta". Ele procura uma querela não porque aprecie lutas e inimizades, mas porque ama a paz e a amizade; mas a verdadeira paz e amizade só podem ser encontradas na verdade. A verdade exige que a prefiramos a toda amizade humana - *amicior veritas* - e, se necessário, por ela sacrificamos considerações de gentileza e

educação. Às suas exigências inflexíveis, somos obrigados a obedecer, pois não está em nossas mãos sermos bem-sucedidos ou falhar. A partir dessa obrigação sagrada, segue-se toda liberdade de inquirição ou toda a liberdade acadêmica. Não há outro apoio a este direito natural mais precioso - o que, felizmente, é reconhecido pela lei fundamental deste país.