

## Grócio e a secularização da lei natural

A obra *Do direito da Guerra e Paz* (1625), de Hugo Grócio, marca o início do chamado *jusnaturalismo moderno*, cujo processo de secularização consiste em uma de suas principais características. A ideia de um “direito natural” é primeiramente formulada por Grócio, sendo entendida como um conjunto de princípios eternos e imutáveis e necessários como fundamento para toda ação e leis humanas. Em contraposição à ideia de “lei natural” que vigora no pensamento político pré-moderno, a ideia de “direitos naturais” é sustentada, no contexto das transformações do século XVII, através da desvinculação de questões jurídicas e morais de questões religiosas e teológicas.

É geralmente atribuído a Grócio o título de primeiro filósofo moderno, especialmente em razão da proposta de secularização que permeia seus principais textos. Importa observar que se trata de uma filosofia laica, propriamente, não por questionar ou negar a existência de Deus, mas na medida em que não se utiliza de uma concepção divina como o seu fundamento. Pode-se dizer, inclusive, que o direito para Grócio é independente da própria existência de Deus. Como ele afirma:

O direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Por mais imenso que seja o poder de Deus, podemos dizer que há coisas que ele não abrange. (Grócio, 2004, p. 81)

Nota-se, portanto, que Grócio rejeita inteiramente que concepções teológicas possam desempenhar o papel de um fundamento ou mesmo exercer alguma influência decisiva aos fundamentos do direito. Pode-se enxergar esta recusa de Grócio no contexto da crise da escolástica, com a qual a teologia se apresenta vacilante, não mais como o domínio da certeza a partir de um ponto de vista absoluto, pois está enredada em discussões para as quais aparentemente não apresenta nenhuma solução satisfatória e das que não

consegue se desembaraçar. Por sua vez, esta situação com a qual Grócio se depara pode ser pensada ainda sob a influência do contexto de crise intelectual do século XVI. A teologia, além de sustentar uma posição enfraquecida com a crise da escolástica, insere-se no quadro de conhecimentos herdados da tradição, que é posta em xeque: os fundamentos absolutos, as fontes inequívocas do conhecimento apresentam-se ser, na verdade, cheias de erros. Este ambiente intelectual teria dado lugar, na expressão de Koyré, a um “mundo incerto”, propício à proliferação de questionamentos céticos. Como é possível sustentar um fundamento absoluto para o que se pensa se à sua volta pode-se detectar haver exceções, e em outros lugares mais distantes não se aplica ou até mesmo se pensa algo inteiramente diferente? Pode-se pensar que, com isso, é gerado um movimento em que a universalidade de qualquer teoria é assim chamada a se justificar, deve fundamentar-se a si mesma, em uma disputa na qual os antigos fundamentos não mais podem ser considerados satisfatórios.

Uma saída possível para esta situação do início do período moderna pode ser observada na proliferação de novas discussões sobre o método. O método seria aquilo que assinala o caminho para a verdade, ou para o conhecimento. Com as conquistas da ciência moderna, especialmente com Galileu (1610), o método das ciências naturais configura-se como uma fonte de otimismo e promessa de bons resultados. Se com o método hipotético-dedutivo é possível avançar na astronomia e na física, porque não empregá-lo na filosofia, no direito e na ética?

Desse modo, o método tomado emprestado das ciências naturais é capaz de oferecer um caminho a Grócio: é preciso, para se fundamentar o direito, efetuar uma busca por uma proposição autoevidente, como um teorema irrefutável, no domínio do pensamento jurídico. Grócio é considerado inaugurar o pensamento jurídico moderno também por posicionar a preocupação com o método em importante patamar hierárquico. Preocupando-se com um discurso de fundamentação demonstrativo e lógico, Grócio utilizará o método buscado nas ciências naturais para o exame de questões jurídicas. Com isso, Grócio sistematiza a discussão acerca do direito natural, partindo da universalidade – regra geral –, para, posteriormente, adaptá-la ao caso concreto. Isso significa dizer que Grócio aponta regras e leis gerais da natureza,

que deverão tornar-se pedras angulares do direito, como proposições basilares a partir das quais é possível deduzir as consequências. Para tanto, seria preciso apenas encontrar uma proposição autoevidente para o direito, a partir da qual seria fundamentada a sua universalidade, portanto, tornaria válidas e legítimas em sua teoria as consequências derivadas desta proposição fundamental.

#### 4.1

#### Os sentidos de *Jus* e o conceito de direito natural

No *Direito da Guerra e da Paz*, há três sentidos para se entender *jus*. Segundo Besselnik (2002), Grócio distingue estes três significados em: (i) um conjunto de regras normativas (*leges*), (ii) aquilo que é certo ou ‘o que não é injusto’ e (iii) um conjunto de direitos pertencentes a pessoas<sup>1</sup>.

O primeiro sentido aponta o direito como regra, sinônimo de lei, ou conjunto de regras normativas<sup>2</sup>. Segundo Grócio:

O significado da palavra direito, segundo o qual o termo é sinônimo da palavra lei, tomado no sentido mais amplo e que indica uma regra das ações morais que obrigam a quem é honesto. Achamos que haja obrigação, pois os conselhos e todos os demais preceitos, tendo por objeto o honesto, mas não impondo nenhuma obrigação, não são compreendidos sob o nome de lei ou de direito. (Grócio, 2004, p.78).

O segundo sentido diz respeito ao direito como atributo de uma ação, i.e, a identificação do conceito de direito com o conceito de justiça, como elemento que pode diferenciar uma ação justa de uma injusta.

A palavra "direito" nada significa mais aqui do que aquilo que é justo. Isto, num sentido mais negativo que afirmativo, de modo que o direito transparece como aquilo que não é injusto. (Grócio, 2004, p.72).

---

<sup>1</sup> BESSELNIK, 2002, p.179.

<sup>2</sup> Ver Ibidem.

O terceiro sentido possui grande importância por se tratar da paradigmática contribuição inovadora que Grócio trouxe para o pensamento moderno: o sentido de *jus* como qualidade que pertence ao homem. Neste sentido, *jus* diz respeito ao direito como uma qualidade pessoal. Nas palavras do filósofo, ‘uma qualidade moral ligada ao indivíduo para possuir ou fazer de modo justo alguma coisa’ (Grócio, 2004, p. 74). É propriamente no tocante a esta concepção do direito como uma qualidade moral, que podemos afirmar a importância de Grócio para filosofia política moderna. Pois os dois primeiros sentidos remetem à tradição, sendo a originalidade de Grócio localizada propriamente na definição de direito como “qualidade moral da pessoa”. E deve-se notar que o termo *jus*, a partir deste momento, passa então a representar propriamente um *direito subjetivo*<sup>3</sup>.

Importante que se observe que no que tange à inovação de Grócio de dessacralização do direito não se deve olvidar o fato de que este não abandona completamente a autoridade dos mandamentos divinos como autoridade a ser obedecida. A grande diferença estabelecida pelo filósofo é a restrição que define esta autoridade. Vejamos:

Ao invés, o direito natural, era positivo de outra forma: não como produto da vontade, mas como imanente à ordem das coisas, aos equilíbrios universalmente observados. Neste aspecto, as diferenças entre Grócio e Aquino não são grandes. Para ambos, por detrás da grande máquina do mundo está seguramente uma racionalidade divina. Não era possível conhecê-la diretamente e integralmente, mas podia ler tal racionalidade na ordem das coisas<sup>4</sup>

Ao buscar as fontes legítimas para conhecer os direitos naturais, Grócio excluiu a revelação divina, o exame das Escrituras sob a luz natural da consciência ou mesmo uma autoridade civil instituída. Para identificar os direitos naturais o filósofo aponta a natureza e a história do homem. Grócio escreve:

Fiz uso também do testemunho de filósofos, historiadores, dos poetas e por fim dos oradores. Não porque se deva confiar neles indistintamente (...) mas porque, do momento em que diversos indivíduos em tempos e lugares diferentes, afirmam a mesma coisa como certa, deve-se conectar esta coisa a uma causa

---

<sup>3</sup> Ver ARAÚJO, 2011a, p.17: “Dessa forma, a partir do século XVII, a palavra *jus* passou a ser usada para designar, sobretudo, o conceito de ‘direito subjetivo’. O conceito de lei, por sua vez, passou a ser designado quase que exclusivamente pela palavra *lex*.”

<sup>4</sup> Antonio Manuel Hespanha in GRÓCIO (2004), introdução, p.21.

universal. Essa causa, nas questões que nos ocupam, só pode ser uma justa consequência procedente dos princípios da natureza ou um consenso comum. (Grócio, 2004, p.56)

É através da permanência ou continuidade no tempo e no espaço que se identifica tratar-se de um direito natural e é somente através da observação que será possível deduzir estes direitos naturais, ou seja, princípios universais. Observa-se a importância que Grócio atribui à história para a construção de seu método. No trecho trazido à colação, observa-se de que maneira o filósofo pretende tratar dados históricos e casos concretos:

Seria injusto pensar que não me preocupei de nenhuma das controvérsias de nosso século (...). De fato, afirmo que assim como os matemáticos consideram as figuras, abstração feita de corpos, de igual modo, tratando do direito, eu afastei meu pensamento de todo fato particular (Grócio, 2002, p. 65).

Pode-se também compreender como metodologia grociana o apelo à famosa hipótese impiíssima. Filósofo e reconhecidamente o grande nome do direito natural moderno, Grócio foi também teólogo e nunca pretendeu que seu direito natural fosse estabelecido de maneira a negar a existência de Deus. Pelo contrário, ele empreendeu a tentativa de conciliar fé e razão (tal como Tomás de Aquino). A grande diferença – e é esta a inovação festejada nos manuais de filosofia – se dá pela separação que realiza entre direito e Deus. Tal é a hipótese impiíssima. Trata-se da afirmação que mesmo na ausência de Deus, mesmo que este não existisse, os direitos naturais permaneceriam imutáveis, ou mesmo que Este quisesse modificá-los, nem mesmo Ele poderia fazê-lo. Muito embora possua em toda sua principal obra *O Direito da Guerra e da Paz* incontáveis afirmações de sua fé e manifestações de que não possui intenção de contrariar qualquer mandamento divino, tal hipótese é colocada por Grócio de modo a radicalizar seu argumento.

Ora, se há um Deus que criou a natureza e os homens e neles implantou a reta razão, esta não mais poderia ser objeto de mudanças. Tal é a principal base de seu argumento de um direito natural atributo do homem, eterno, imutável e que nem mesmo Deus poderia modificar. A razão, implantada nos homens, não sofre mudanças com o tempo, assim como dois mais dois sempre somarão quatro.

Sendo o fundamento do direito natural a razão humana, Grócio alicerça o jusnaturalismo moderno em novas bases. Não é a revelação divina que a razão precisa acessar, mas está no próprio homem, em sua reta razão, o que este deve perseguir para julgar se a ação está em conformidade com a moral ou não. A lei natural não é externa ao homem, está interiorizada e é por isso que se fala, com mais exatidão, em direito natural e não mais em leis naturais. Isto é assim porque se fala em direito como *atributo*.

Este atributo diz respeito, como vimos, à característica específica do homem, a razão. Deste modo, partindo das características peculiares ao homem, que o diferenciam dos demais animais, como por exemplo, a compaixão, a faculdade de conhecer e de agir segundo princípios gerais (Grócio, 2004, p.39), que Grócio classifica como a essência humana, a razão encontra-se como atributo de destaque, sendo da razão que deriva o que chama de *pendor para a socialização*. A importância da característica da sociabilidade humana é fundamental para iniciar o estudo acerca dos fundamentos do direito natural na filosofia de Grócio, na medida em que pousa sobre a sociabilidade humana o fundamento do direito para o filósofo.

“Este cuidado pela vida social (...) e que é de todo conforme ao entendimento humano, é o fundamento do direito propriamente dito, ao qual se referem o dever de se abster do bem de outrem”. (Grócio, 2004, p. 39)

Da noção da necessidade de um elemento viabilizador do convívio entre os homens (o direito), surge o juízo natural dos homens de observar e, valendo-se do uso da razão, conseguir prever que eventos ou ações podem ser prejudiciais ou benéficos para o próprio convívio humano. O que estiver contrário a tal juízo, ou habilidade de julgar, deve ser considerado como contrário à própria natureza humana (Grócio, 2004, p.40). A razão, dessa forma, é a fonte do direito natural. Grócio constrói a noção de direito natural como conjunto de regras passíveis de apreensão para todo agente racional.

A imutabilidade do direito natural decorre, segundo Grócio, da imutabilidade de sua fonte: a razão. Com efeito, a razão não difere de um homem para o outro, sendo possível por meio do senso comum estabelecer quais sejam os direitos naturais. Embora a razão seja oriunda da própria vontade divina, i.e, de uma faculdade dada aos homens por Deus, importa

ressaltar que os direitos naturais, frutos da razão, não possuem laço direto com a vontade divina, bem como prescindiriam da Sua própria existência.

Do mesmo modo, portanto, que Deus não poderia fazer com que dois mais dois não fossem quatro, de igual modo ele não pode impedir que aquilo que é essencialmente mau não seja mau. (...) Como a essência das coisas, desde que existam e da maneira que existem, não depende de mais nada, assim também as qualidades que são a consequência necessária dessa essência. (Grócio, 2004, p.81)

A inviolabilidade dos pactos é apontada por Grócio como destacado alicerce do direito natural, sendo o fundamento da própria sociabilidade, também figurando no alicerce da legitimidade do Estado. Nesse sentido, Grócio, como traço comum ao jusnaturalismo moderno, aponta para a existência de um estado anterior à instituição do Estado civil – o estado de natureza. O contrato, pacto que dá origem ao Estado, não diz respeito a um mero artifício argumentativo para Grócio, mas a um fato histórico.

Tal princípio de sociabilidade, no entanto, difere da concepção antiga de “animal político”, ou seja, da noção de que o homem tenderia à sociabilidade sem qualificação. Para Grócio, o pendor para a sociabilidade não esvazia o indivíduo enquanto sujeito de uma vontade livre, a qual busca satisfazer legitimamente em sua sociabilidade.

Em *De iure praedae*, composto por volta de 1605, porém publicado apenas postumamente, Grócio afirma serem as leis naturais fundamentais duas em número: “Deve ser permissível defender a própria vida e afastar aquilo que ameaça provar-se injurioso” e “Deve ser permissível adquirir para si mesmo e reter aquelas coisas que são úteis para a vida”. Grócio prossegue mais adiante: “Neste ponto os estóicos, epicuristas e peripatéticos estão em completo acordo, e aparentemente até mesmo os acadêmicos não a colocaram em dúvida”<sup>5</sup>. Como Richard Tuck escreve (1990, p. 111), este último comentário de Grócio seria significativo:

Grócio apresenta estas leis de um modo que posteriormente seria denominado ‘ecclético’, como princípios que poderiam ser aceitos por todos os homens aceitariam, e que poderiam ser reconhecidos por todas as sociedades. Em parte, isto envolvia uma simples observação sobre as sociedades humanas: o

<sup>5</sup>Grócio, *De iuripraedacommentarius, I* Apud Tuck (1990, p.111).

argumento de Grócio era que nenhuma sociedade havia ou poderia ser fundada na qual *este* princípio fosse negado...

Talvez se possa afirmar que um objetivo de Grócio seria a formulação de uma legislação natural mínima, que pudesse servir como fundamento *universal* para o direito, independentemente de contexto, das circunstâncias, e do território em que fosse praticado. Ou seja, Grócio estava preocupado com a fundação da sua ciência<sup>6</sup>, da sua fundação em uma base estável e segura. Uma vez esta fundação estivesse preparada, i.e., na posse de uma proposição autoevidente, aceita universalmente – ao modo de um axioma matemático –, as consequências derivadas dela não poderiam ser recusadas.

É possível entender que há aqui uma resposta ao ceticismo moral como motivação para o estabelecimento do direito precisamente nestes termos. Ou seja, o uso do método matemático, e a tentativa de estabelecer o direito a partir de uma proposição axiomática teria em vista afastar de antemão as críticas de cétricos e relativistas morais, na medida em que eles mesmos seriam compelidos a aceitar tal proposição autoevidente e, assim, a legitimidade do direito. O instinto de autopreservação seria, neste sentido, um princípio que nenhum cétrico poderia rejeitar. Grócio mostraria, assim, que tal instinto diz respeito a uma qualidade moral do sujeito, de nenhum modo oposto ao estado ou à sociabilidade, sendo na verdade o princípio de justiça a partir do qual se pode demonstrar serem legítimas as formas de governo, na medida em que atendem à vontade dos indivíduos.

Podendo ser exemplificado pela referencia a Carnéades nos *Prolegomenos ao Direito da Guerra e da Paz*, alguns comentadores (Tuck, 1990, Araújo, 2011b) identificam nesta convergência entre o instinto de autopreservação e o pendor à sociabilidade uma solução grociana ao desafio cétrico. Ou o homem seria essencialmente egoísta, visando a realização de sua vontade particular, em especial a sua autopreservação e os meios para garanti-la, ou tenderia à sociabilidade, tendo o bem comum em apreço maior do que

---

<sup>6</sup>Cf *De jure belli ac pacis: Prolegomena*§5 (GRÓCIO, 2004, p. 36): “Como toda a discussão sobre o direito [jura] seria inútil, se o próprio direito não subsistisse, importaria, para recomendar nossa obra e preveni-la contra ataques, refutar em poucas palavras esse grave erro”. [Apud ARAUJO, 2011a, p.13] Esse grave erro seria o cétrico ou a consideração sobre a não existência do direito? Seriam a mesma coisa: então estabelecer a existência do direito e refutar o cétrico seria uma e a mesma coisa, de modo que se reduziria assim a uma discussão meramente verbal se Grócio desejava estabelecer as bases de uma ciência ou refutar o cétrico?

seus desejos pessoais. A transformação do instinto de autopreservação em “qualidade moral da pessoa” desataria este nó, de modo que, na resposta ao cético sobre os princípios de justiça, de modo a mostrar a ele que seriam fundamentais e irrecusáveis Grócio teria ao mesmo tempo colocado a discussão sobre o direito em novas bases, inaugurando a concepção moderna de direitos naturais, cujo alicerce seria a subjetividade e a racionalidade humanas.

Deste modo, vimos como a nova concepção de direito como “qualidade moral da pessoa” é o que caracteriza propriamente a inovação do pensamento de Grócio, através da qual o direito é secularizado, passando-se da concepção de “lei natural” para a de um “direito subjetivo”. E agora cabe perguntar: o que teria engendrado a necessidade de tal invenção ou inovação do pensamento de Grócio? Teria sido operada esta inovação em decorrência do desafio cético, especificamente em resposta ao relativismo ético? Ou seja, de que modo se pode entender o empreendimento de Grócio no campo do direito como sendo uma resposta ao desafio cético? E seria possível detectar a influência do ceticismo na construção de seus conceitos, de sua teoria, e caso seja, em quais elementos específicos de sua obra seria possível notá-la?

## 4.2

### A “crise cética” no pensamento de Grócio

Pode-se contabilizar a influência do ceticismo no período moderno dentre os possíveis motivos que levam ao questionamento sobre o fundamento do exercício da autoridade política que se torna central nesta época<sup>7</sup>. De acordo com esta perspectiva, a necessidade de legitimação da autoridade política receberia centralidade em uma atmosfera intelectual na qual é corrente o questionamento sobre se de fato há até mesmo se poderia haver algum

---

<sup>7</sup> Costuma-se entender que a pergunta sobre a legitimidade do exercício da autoridade política torna-se central no período moderno e confere ao pensamento político moderno a sua característica distintiva. Devido ao contexto histórico do surgimento do estado moderno e de crise do “universalismo religioso” (Bobbio, p.17), viria à tona a legitimação do poder político de Estado como um problema fundamental a ser resolvido na época moderna.

fundamento para o direito. Em face de tais questionamentos, é necessário demonstrar que realmente há isso que se chama de justiça, direito, etc. e desse modo as leis positivas que se baseiam nestas noções possuem de fato um fundamento sólido e são, portanto leis legítimas.

De acordo com Richard Tuck (Tuck, 1990, p.109), Grócio teria sido o primeiro a levar em conta o problema do ceticismo na história da reflexão filosófica sobre o fundamento do direito<sup>8</sup>. Assim, o pensamento de Grócio representaria o marco histórico tanto de uma resposta ao ceticismo em questões jurídicas, quanto da transição ou passagem da reflexão sobre a lei natural para o direito natural. Ou seja, com Grócio, a importância conferida a se responder ao céptico moral coincidiria com o surgimento do jusnaturalismo. Deste modo, pode-se perguntar: será que estas características do pensamento moderno, e o de Grócio em particular, teriam uma relação direta entre si; ou seja, seria o ceticismo uma motivação central na formação do direito moderno?

Nos Prolegômenos ao *Do direito da Guerra e Paz*, Grócio menciona o discurso de Carnéades como embaixador diante do senado em Roma, quando no primeiro dia discursa sobre a justiça, exaltando-a, e em seu discurso no dia seguinte argumenta contra esta mesma ideia, refutando todos os argumentos apresentados no dia anterior<sup>9</sup>. Com esta estratégia céptica, Carnéades teria desejado mostrar que se pode argumentar, com igual força persuasiva, a favor e contra a ideia de justiça, de modo que teria deixado claro, de modo tanto teórico quanto performativo, que qualquer posicionamento racional a respeito desta ideia seria insustentável. Cito Grócio (*De iure*, prolegômenos, §5):

Como toda discussão sobre o direito seria inútil, se o próprio direito não subsistisse, importaria, para recomendar nossa obra e preveni-la contra ataques, refutar em poucas palavras esse grave erro. Para não ter que lidar com uma multidão de adversários, demos a essa opinião errônea um advogado. Que filósofo se deveria preferir a Carnéades que tinha atingido esse grau de perfeição sonhado por sua escola, o de poder aplicar a força de sua eloquência a serviço da mentira de igual modo que à defesa da verdade? Esse filósofo,

<sup>8</sup> Para Thomas Mautner (2005), esta nova leitura de Grócio segundo a qual seu empreendimento intelectual, sobretudo em *Do direito da Guerra e Paz*, se estrutura de acordo com uma resposta ao desafio céptico tem início com Richard Tuck (1983, 1990), em decorrência da influência exercida pela obra de Popkin (1960, 1960). Esta nova leitura, cujos representantes seriam, dentre outros, R. Tuck e Scheewind, já teria se tornado, segundo Mautner, em uma interpretação padrão ou tradicional de Grócio, recebendo ‘ampla aceitação’. Dentre os críticos desta nova interpretação, Mautner menciona Robert Shaver (1996), Perez Zagorin (2000).

<sup>9</sup> Cf. Lactantius, *Divinae Institutiones*, V, xiv (A fonte mais provável de Grócio).

empenhado em combater a justiça, especialmente esta de que nos ocupamos agora, não encontrou argumento melhor para tanto que este: os homens impuseram, em vista de seu interesse, leis que variam de acordo com os costumes e que, entre os mesmos povos, muitas vezes mudam de acordo com as circunstâncias. Quanto ao direito natural, esse não existe; todos os seres, homens e outros animais, se deixam arrastar pela natureza em função de suas próprias utilidades. Deduz-se, pois, que não há justiça ou, se houvesse uma, não passaria de suprema loucura, porquanto prejudica o interesse do indivíduo, preocupando-se em proporcionar vantagem a outrem.

Grócio apresenta o problema cético como um entrave decisivo para o seu objetivo, pois seria inútil discutir sobre o direito se este não existisse. O ceticismo, deste modo, apresenta-se logo ao início de sua obra como um entrave à possibilidade da sua própria execução. Para investigar o direito, é necessário em primeiro lugar mostrar ser falso este tipo de ceticismo, pois é preciso que ‘subsista’ o seu objeto de investigação. Desse modo, parece que, para Grócio, o problema cético a que responde diz respeito propriamente à tese, sustentada por uma multidão de autores (*turba*), de que o direito ou a justiça não existem (*nullum est*), e que as leis derivam simplesmente de interesses particulares, de modo que variam inclusive com os costumes de diferentes povos, ou de acordo com diferentes circunstâncias. Deste modo, com isso nota-se, de acordo com Tuck (1990, p.109), de fato qual seria a forma de ceticismo ou a ‘multidão de adversários’ que Grócio nomeia Carnéades como o seu representante legal:

O uso de Carnéades como principal porta-voz da posição que Grócio estava prestes a atacar era, penso eu, sem precedentes em qualquer obra sobre a lei natural. Os medievais e escolásticos do século XVI nunca haviam colocado a sua teoria neste tipo de contexto: sua intenção sempre fora ostensivamente interpretar as teorias éticas ou de Aristóteles ou de Aquino, nenhum dos quais via a refutação do ceticismo como sua tarefa principal. Após Grócio, entretanto, os fragmentos da discussão de Carnéades sobre a justiça (...) tornaram-se parte do repertório padrão das discussões modernas sobre a lei natural. É razoavelmente claro que os fragmentos haviam se tornado bem mais do que curiosidades da história da filosofia antiga através da sua nova associação com o ceticismo compreensivo e sofisticado de escritores do final do século XVI, e que por ‘Carnéades’ deve-se ler na verdade ‘Montaigne’ ou ‘Charron’.

O ceticismo que Grócio tem em mente, e que deveria ser refutado, portanto, não diria respeito propriamente à filosofia cética antiga, a Carnéades, ao pirronismo ou ao ceticismo acadêmico, e sim ao relativismo ético ou moral

corrente em sua época, do qual Montaigne é a referência principal<sup>10</sup>. O ceticismo antigo, portanto não seria realmente o alvo de Grócio, ou apenas parcialmente, somente na medida em que é lido por seus contemporâneos e os influencia, mas, no entanto, o ceticismo destes seria dotado de características próprias, sendo de uma natureza distinta da variedade antiga.

A resposta de Grócio ao cético consistia em frisar a importância do interesse próprio. Para entender a força disto, temos que considerar o caráter do ceticismo [que lhe é] contemporâneo. O primeiro ponto a frisar é que para Montaigne e Charron, assim como para os céticos antigos, a força de seu ceticismo em questões éticas advinha simplesmente de sua apreensão da verdade do relativismo moral... (ibidem).

O ceticismo moral moderno, como se pode ser ver em Montaigne, colocava em questão a própria existência de quaisquer fundamentos possíveis para a autoridade política, seja na teologia, seja na natureza ou na razão. Uma posição comum acerca da natureza das leis ou do direito, como a de Montaigne, consistia em afirmar que são os costumes, e apenas eles, que dão conta de explicar as noções que temos de justiça e de agir moral: não haveria, portanto, princípios de justiça. As leis não teriam outro fundamento senão o costume, não a justiça ou a natureza. O homem agiria apenas segundo os seus interesses tendo em vista, de modo geral, o benefício próprio. Toda lei se basearia tão somente em costumes locais, e tanto as leis quanto os costumes seriam desprovidos de quaisquer princípios eternos ou infalíveis, sendo inteiramente contingentes. Nas palavras de Montaigne:

De resto, são verdadeiramente curiosos quando, para dar alguma certeza às leis, afirmam que, entre elas, há algumas estáveis, perpétuas e imutáveis, que eles chamam de naturais e que são impressas no gênero humano pela condição de sua própria existência. E, dessas, há quem conte três, quatro, mais ou menos: prova que isso é um signo tão incerto quanto o resto. Ora, eles são tão desafortunados (...) que, dessas três ou quatro leis escolhidas, não há nenhuma que não seja contradita e desmentida não por um só povo, mas por muitos. (Apud Bobbio, 1986, p.17n)

<sup>10</sup> Segundo Thomas Mautner (2005), Grócio não tem em mente Montaigne ou Charron quando menciona uma *turba* cujas opiniões devem ser respondidas. Para Mautner, a escolha de Carnéades tampouco teria em vista o ceticismo, e sim o ‘realismo político’, especialmente na sua variedade de indiferentismo moral. Carnéades teria sido escolhido por Grócio como o advogado destes realistas políticos, não pelo seu ceticismo, e sim pela sua eloquência em enunciar a posição destes em seu segundo discurso sobre a justiça. Mautner menciona como além de cético, Carnéades é renomado no tempo de Grócio também devido à sua eloquência e à sua capacidade oratória.

A referência a outros povos é decisiva, pois demonstra como a aceitação que fazemos às nossas leis, ao nosso mundo circundante, é idêntica a de outros povos cujas leis são inteiramente diferentes, ou em alguns sentidos até opostas às nossas. E, do mesmo modo que consideramos ser as nossas leis baseadas em certa racionalidade, ou razoabilidade, também assim o estrangeiro considera as dele. Não é a razão, nem a natureza que para Montaigne estaria por detrás das leis, mas o costume.

...imaginamos que as ideias aceitas em torno de nós, e infundidas em nós por nossos pais, são absolutas e ditadas pela natureza. Daí pensarmos que o que está fora dos costumes está igualmente fora da razão, e Deus sabe como erramos<sup>11</sup>.

Portanto, “como ingerimos com o primeiro leite hábitos e costumes”, estes aparentam ser produtos da razão, quando na verdade são nossos hábitos e costumes que estão na base do modo como pensamos e vemos o mundo. O mesmo se passaria com as leis, e o que é dito ser “justo”, “bom”, ou “natural”. No tocante ao que deveria ser considerado “natural”, cabe lembrar que Montaigne é profundamente marcado com a descoberta do Novo Mundo<sup>12</sup>. Os novos povos encontrados fornecem ampla evidência de costumes ditos naturais e radicalmente diferentes dos europeus. Montaigne refere-se frequentemente ao “estrangeiro”, aos “povos das Novas Índias”<sup>13</sup>, de modo a colocar em perspectiva aquilo que não conseguimos enxergar em nosso cotidiano e ambiente habitual, os nossos próprios costumes, e chamar atenção para o fato de que somente por serem os nossos costumes, e crescermos com eles, que, ou se tornam para nós invisíveis, imperceptíveis ao se mesclarem à nossa própria imagem de mundo, ou tendemos a considerá-los como sendo da ordem da razão ou da natureza. Deste modo, pode-se ver como, motivado pelo impacto dos novos povos encontrados, Montaigne coloca em questão a universalidade da natureza humana. Se observa-se uma variedade tão grande e rica de costumes entre os povos, que sentido há em se falar de uma ‘natureza humana’, ou, diante da variedade de modos de vida baseados em costumes tão

<sup>11</sup> Montaigne, *Essais*, ‘Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor’ (I, xxiii).

<sup>12</sup> Ver, especialmente os ensaios “Dos Coches” (III, vi) e ‘Dos Canibais’ (I, xxxi).

<sup>13</sup> Montaigne, *Essais*, I, xxiii

divergentes, como se poderia falar em uma natureza humana universal? Danilo Marcondes denomina este tipo de argumentação encontrada em Montaigne de ‘argumento antropológico’ (2012, p.428):

O argumento antropológico pode ser caracterizado sobretudo pelo questionamento de uma natureza humana universal, por um ceticismo acerca da existência de uma natureza humana única e homogênea, levando a um relativismo cultural quanto à possibilidade de entender, classificar e categorizar essas diferentes culturas tão radicalmente distintas da europeia, levantando a esse respeito exatamente o problema do critério em relação a esta possibilidade.

É interessante notar que de certa forma este tipo de questionamento encontra-se também em Grócio, na medida em que uma concepção de natureza humana única é essencial para que se diga que todos os homens possuem uma mesma e reta razão infundida por Deus. Ocorre que diante do descobrimento do Novo Mundo e, conseqüentemente, de novos povos Grócio precisou, assim como alguns historiadores também o fizeram, encontrar um elo entre o Velho Continente e estes povos. Vejamos:

Ao construir seus argumentos, buscou por uma unidade dos seres humanos a partir de aspectos como a presença de vestígios de práticas cristãs ou de um estado centralizado – identificados por ele como elementos essenciais para a definição dos antepassados dos povos americanos – e suas relações com o que seria criação dos próprios indígenas. (Kalil, 2011, p.2)

A necessidade de defender uma unidade da humanidade impeliu Grócio a escrever a obra *On The Origin of Native Races of America* em que atrelou os habitantes do Novo Mundo ao Velho Mundo utilizando-se de um duplo elo: (i) características que reconhecia como fragmentos de uma tradição cristã tal como a existência de rituais semelhantes ao do batismo cristão, enterro, confissão de pecados, cultura de punição dos erros após a morte e a explicação de origem de mundo dos indígenas como originárias do mar, o que Grócio atrelou ao Dilúvio Universal e (ii) a existência de autoridades com poderes centralizados – especialmente quando se referiu aos indígenas peruanos. A defesa de uma unidade da humanidade, como apontou Gesteira (apud Kalil, 2011, p.9) já esteve presente

...em diversos momentos de sua vida intelectual. Como podemos observar nesse trecho da obra *Mare Liberum*: ‘Ensinavam então que havia um Deus, fundador e

diretor do universo inteiro, e acima de tudo pai da humanidade, que por esta razão não havia separado em espécies diferentes, sujeitas a sortes diversas. Sob uma mesma denominação, proveniente de uma mesma origem, havia ele compreendido que possuía a mesma disposição de órgãos, a língua e outros meios de comunicação, que levava evidências de que todos os indivíduos eram partes de uma única sociedade e tinham pela natureza um parentesco imutável.

Grócio, assim como Montaigne, sente o impacto da descoberta do Novo Mundo bem como a necessidade de oferecer alguma solução possível para os problemas por ela suscitados. Para Montaigne, talvez seja permissível se falar em uma natureza humana, una e universal, mas esta poderia ficar em segundo plano tendo em vista a pluralidade dos costumes e das diferenças que podem ser observados. Ao passo que a ideia de uma unidade e universalidade da natureza parece ser mais cara a Grócio, e de modo a requerer uma defesa e explicação. De uma mesma forma, no entanto, pode-se entender que a descoberta do Novo Mundo e de seus povos afeta a ambos os pensadores, enquanto um acontecimento histórico que abre uma nova realidade a ser confrontada, diante da qual é exigido se pensar diferentemente, e buscar novas formas de pensar, sem os antigos apoios oferecidos pela tradição. E pode-se identificar uma nova dimensão nesta imposição que a descoberta do Novo Mundo, como se pode ler em Tucka respeito do contexto histórico do relativismo moral (1990, p. 110):

Havia uma base empírica para a dúvida cética na área da moralidade; surgira da observação sobre as crenças e práticas encontradas em sociedades humanas diferentes, e não de quaisquer considerações gerais sobre a natureza do pensamento ético.

O relativismo moral contemporâneo a Grócionão consistia, portanto, em uma discussão apenas teórica; havia argumentos para sustentá-lo que se baseavam em evidências empíricas, e cujas consequências ou implicações se estendiam para além de considerações teóricas, mas poderiam colocar sob suspeita o próprio modo de vida, acusando-se a falta de base ou fundamento para as coisas serem do jeito que são, ou que seriam boas apenas por serem do jeito que são. Além disso, nota-se que o relativismo de Montaigne se baseia em considerações que se estendem para além da moral e dos costumes, isto é, o seu relativismo, seus questionamentos que se baseiam na perplexidade com o novo e o diferente não se aplicam somente à moral e aos costumes, mas atingem toda

e qualquer tentativa de se estabelecer pela razão princípios fixos e imutáveis. Assim pode-se entender o famoso “desafio de Montaigne” (*Essais*, II, 12):

O céu e as estrelas foram durante três mil anos considerados em movimento. Todos acreditaram, até que Cleantes de Samos ou, segundo Teofrasto, Nicetas de Siracusa, se lembrou de sustentar que a terra é que girava em torno de seu eixo, seguindo o círculo oblíquo do zodíaco; e em nosso tempo Copérnico demonstrou tão bem esse princípio que dele se vale em seus cálculos astronômicos. Que concluir, senão que não temos que nos preocupar com saber qual dos sistemas é o verdadeiro? Quem sabe se daqui a mil anos outro sistema não os destruirá a ambos?

E um pouco mais adiante, lê-se:

Ptolomeu, que foi personagem de realce, determinara os limites do nosso mundo; os filósofos antigos pensavam nada ignorar a esse respeito acerca do que existia, salvo algumas ilhas longínquas que podiam ter escapado às suas investigações; e, há mil anos, fora agir como os pirrônicos pôr em dúvida o que então ensinava a cosmografia e as opiniões aceitas por todos; referir-se à existência de antípodas era heresia. E eis que neste século se descobre um continente de enorme extensão, não uma ilha, mas uma região quase igual em superfície às que conhecíamos. Os geógrafos de nosso tempo não deixam de afirmar que agora tudo é conhecido: “pois nos comprazemos com o que temos, o que nos parece superior ao resto” [Lucrécio]. Pergunto então se, visto que Ptolomeu se enganou outrora acerca do que constituía o ponto de partida de seu raciocínio, não seria tolice acreditar hoje resolutamente nas ideias de seus sucessores, e se não é provável que esse grande corpo denominado ‘mundo’ seja bem diferente do que julgamos?

O desafio proposto diz respeito a uma questão sobre o fundamento: em que se poderia basear nossa ciência, de modo que estaríamos intitulados a afirmar ser verdadeira, e que jamais se mostrará ser falsa, nem daqui a mil anos? A ciência, na verdade, seria uma empresa vã. Não pode sustentar-se de acordo com suas próprias expectativas, não desvela o ser em sua verdade ou essência. O desafio diz respeito, portanto, à possibilidade mesma do conhecimento humano, em especial ao modelo de conhecimento que atende às exigências racionais de se afirmar uma verdade eterna, unívoca e universal.

Se Gróciode fato tem em vista responder ao relativismo ético corrente em seu tempo, como exemplificado por Montaigne, pode-se entender que a tarefa que se lhe apresenta consistia, portanto, em estabelecer a própria possibilidade de discorrer cientificamente sobre o direito, ou seja, demonstrar as bases com as

quais se pode considerá-lo ser um saber legítimo, e tratá-lo como uma ciência de caráter universal, e cujos princípios seriam eternos e imutáveis.

Segundo Mautner, Montaigne, na verdade, não deve ser pensado como um relativista ético sem restrições. O próprio Montaigne qualificaria o seu relativismo. A sua motivação principal, a comparação entre diferentes costumes, não seria excludente com a crença em princípios de justiça. Costume e moral devem, aqui, ser nitidamente distinguidos. Montaigne seria um relativista a respeito de *mores*, não da moralidade. Vemos práticas de povos estrangeiros e ficamos horrorizados com seu barbarismo, mas isto em nada influencia o fato de não percebermos o nosso próprio. Ambos, na verdade, podem ser condenados. O questionamento de Montaigne seria no sentido de que um costume não pode ser justificado apenas por ser o nosso: tanto o barbarismo do estrangeiro que nos causa horror, quanto o nosso próprio, ao qual estamos habituados, poderiam ser condenados por ‘regras da razão’ (ver Copenhaver e Schmitt apud Mautner, 2005, p.596).

Para Mautner, Grócio não teria em vista opor-se a este tipo de relativismo dos costumes de Montaigne, mas tampouco teria em vista responder ao desafio cético. O seu alvo seria o “realismo político”, a forma de indiferentismo moral que seria veiculada no segundo discurso de Carnéades. Os homens agem apenas de modo autointeressado, e tem em vista uma posição pragmática diante da obtenção de seus resultados, sem relação pertinente com a moralidade ou a ética. Para Grócio, portanto, a posição expressa por Carnéades não é a do ceticismo, nem antigo, nem moderno, mas a do realismo político. Grócio não leva em consideração o ceticismo, não o entende como um desafio a ser respondido. O realismo político ou indiferentismo moral contido no segundo discurso de Carnéades é que exigiria uma resposta, tendo em vista que Grócio tinha como objetivo principal, segundo Mautner, a formulação dos princípios do direito internacional.

Pode-se ver que, apesar das suas divergências, em ambas as interpretações, ao responder seu oponente, Grócio estabelece as bases do direito moderno. O modo como Grócio responde seja o relativismo moral, ou o realismo político, consiste em inaugurar uma nova forma de legitimar a autoridade política, segunda a qual o direito recebe uma dimensão subjetiva, e consiste em uma “qualidade moral pessoal”. Grócio demonstra que a natureza

autointeressada do homem não exclui necessariamente a moralidade, de modo que pode ser considerada, em seu pensamento, como um fundamento do direito, o qual levaria em conta a vontade livre dos indivíduos. Uma coisa, portanto, parece ser clara: a resposta de Grócio a afirmação de “que não há justiça ou, se houvesse uma, não passaria de suprema loucura” – seja esta a posição do ceticismo moral, seja a do realismo político – significa estabelecer as condições de possibilidade da ciência do direito, pois “toda discussão sobre o direito seria inútil, se o próprio direito não subsistisse”, e a afirmação acima parece levar a justamente isto.

Nota-se, por fim, que a resposta de Grócio em sequência à menção do segundo discurso de Carnéades consiste em elencar as qualidades essenciais do homem, em última instância, a sua racionalidade. E esta parece ser, para Grócio, o fundamento do direito: uma qualidade humana da qual, ao se rejeitar a existência da justiça ou a insensatez de agir justamente, parece se olvidar.