



**DIREITO NATURAL,
SOCIABILIDADE E
RELIGIÃO NA POLÍTICA DE
SAMUEL PUFENDORF**

LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD

Edição

UECE

Coleção
Argentum nostrum

**DIREITO NATURAL, SOCIABILIDADE E
RELIGIÃO NA POLÍTICA DE
SAMUEL PUFENDORF**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LOURENÇO LEITE †
LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR
XESÚS BLANCO-ECHAURI

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES
EDUARDO DIATAHY BEZERRA DE MENEZES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA
FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE
GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ
JOSÉ FERREIRA NUNES
LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA
LUCILI GRANGEIRO CORTEZ
LUIZ CRUZ LIMA
MANFREDO RAMOS
MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA
MARCONY SILVA CUNHA
MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE
MARIA SALETE BESSA JORGE
SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

Coleção
Argentum nostrum

**DIREITO NATURAL, SOCIABILIDADE E
RELIGIÃO NA POLÍTICA DE
SAMUEL PUFENDORF**

LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD

ORGANIZAÇÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO



1ª EDIÇÃO
FORTALEZA - 2023

DIREITO NATURAL, SOCIABILIDADE E RELIGIÃO NA POLÍTICA DE SAMUEL PUFENDORF

© 2023 *copyright* by LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD

O CONTEÚDO DESTES LIVRO, BEM COMO OS DADOS USADOS E SUA FIDELIDADE, SÃO DE RESPONSABILIDADE EXCLUSIVA DO AUTOR E/OU DOS ORGANIZADORES. O *DOWNLOAD* E O COMPARTILHAMENTO DA OBRA SÃO AUTORIZADOS DESDE QUE SEJAM ATRIBUÍDOS CRÉDITOS AO AUTOR E/OU AOS ORGANIZADORES. ALÉM DISSO, É VEDADA A ALTERAÇÃO DE QUALQUER FORMA E/OU UTILIZÁ-LA PARA FINS COMERCIAIS.

COORDENAÇÃO EDITORIAL (EdUECE)

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

EDITORES (ARGENTUM NOSTRUM)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

CAPA, CONTRACAPA (DIAGRAMAÇÃO E IMAGENS)

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EDITORIAÇÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

REVISÃO DE TEXTO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (LETRAFIL)

LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD

IMAGEM DA CAPA E CONTRACAPA

Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International. <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:O_discurso_de_Samuel_Pufendorf.png>.

CATALOGAÇÃO DA PUBLICAÇÃO NA FONTE

BIBLIOTECÁRIA - MARIA DO SOCORRO SOARES RODRIGUES - CRB-3/1281

A553d Andrade, Luiz Felipe Netto de.

Direito natural, sociabilidade e religião na política de Samuel Pufendorf [recurso eletrônico] / Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald. – 1. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2023.

286 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

Arquivo em PDF

ISBN: 978-85-7826-868-8

1. Filosofia. 2. Direito natural – Samuel Pufendorf. 3. Sociabilidade. I. Título. II. Sald, Silva.

CDD 100

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE

Av. Dr. Sílas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

EDITORA FILIADA À



SUMÁRIO

Introdução

p. 7

Capítulo Primeiro

O princípio da *socialitas* e os fundamentos da ontologia

p. 35

Capítulo Segundo

Natureza humana e deveres da humanidade

p. 79

Capítulo Terceiro

Contrato social, Estado e soberania política

p. 169

Capítulo Quarto

Tolerância e conciliação. De habitu e Jus feziale

p. 201

Conclusão

p. 251

Bibliografia

p. 261

INTRODUÇÃO

Em meados da década de 1990, iniciei as minhas leituras das obras mais conhecidas de Samuel Pufendorf por intermédio das traduções francesas comentadas do século XVIII realizadas por Jean Barbeyrac.¹ Com o transcorrer dos anos, senti a necessidade da leitura dos textos nos originais latino e, embora desenvolvesse a tese de doutorado sobre o pensamento político de Rousseau, concluída em 2000, o aprofundamento da pesquisa acerca do direito natural moderno ocupou lugar de destaque, não somente como referência privilegiada às temáticas do genebrino, mas também, em especial, às obras mais conhecidas de Grotius, *De jure belli ac pacis*, e Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, cuja abordagem do direito subjetivo advindo das tradições protestante e escolástica espanhola tardia, determinaram os rumos dos meus estudos.

Dois passos parecem necessários para compreender a tarefa proposta no livro: por um lado, entendemos ser preciso vincular o trabalho à certa tradição interpretativa do pensamento de Pufendorf na década de 1990, que cunhou uma distinção entre o “tradicional” e o “moderno”. Período reconhecidamente de renovação da pesquisa sobre o jusnaturalista alemão; por outro lado,

1 Devo ao professor Milton Meira do Nascimento a apresentação das traduções francesas realizadas por Jean Barbeyrac, em dois cursos no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP, nos anos de 1990 e 1991.

é preciso entender a especificidade de sua apropriação da tradição reformista com vistas a reatualizar o direito natural e a política no século XVII.

Durante muito tempo, as investigações concentraram-se na esmagadora influência de Pufendorf na formação da teoria do direito natural no século XVIII. Entre as principais realizações, estava a reconstrução de uma tradição de jurisprudência natural que levou de Grotius e Pufendorf à filosofia moral escocesa (cf. Haakonssen 1996). O interesse renovado pelo tradutor francês de Pufendorf, Jean Barbeyrac, levou ao reconhecimento do papel principal que a diáspora huguenote desempenhou na difusão e transformação de direito natural, bem como à reconstrução de uma “escola” suíça francesa de direito natural e sua influência nos filósofos franceses e na formação da fisiocracia (cf. Larrère 1992).²

2 Dada a influência múltipla dos *De jure naturae et gentium* (JNG) e *De officio hominis et civis justa legem naturalem* (OHC), não surpreende que esses e outros trabalhos, que estavam esgotados há muito tempo, tenham sido reeditados (ou traduzidos) em latim, francês, inglês e alemão.

Entre os desenvolvimentos mais interessantes da década de 1990, gostaria de mencionar a discussão renovada do *De statu imperii germanici* (*De statu*), publicada em 1667 sob o pseudônimo Severinus de Monzambano (*De statu*, a partir da perspectiva do visitante italiano Severinus, satiriza a doutrina oficial da “constituição mista” do reino, cf. Schmidt-Biggemann 2003, p. 157 e Haas 2006, p. 39-40). Na década de 1690, Pufendorf preparou uma segunda edição publicada postumamente em 1706. É sabido que ele chamou o Império Alemão de “monstro”, porque a soberania era dividida entre o imperador e as propriedades – a “monarquia moderada” do imperador e a aristocracia dos príncipes eleitores e príncipes territoriais. Ele o considerou um Estado “irregular”, porque não representava nem uma monarquia nem uma confederação de Estados. No capítulo sexto da obra, Pufendorf lida diretamente com a questão da forma de Estado do império. Na introdução, ele afirma que a natureza, a qualidade de um “corpo moral” (isto é, um Estado) é julgada forte ou fraca, se suas partes estão corretamente conectadas

ou não – se o Estado tem uma estrutura ordenada ou representa algo “irregular” e “monstruoso”. A seção 2 do capítulo é dedicada à forma de governo das propriedades imperiais. Seu julgamento é claro aqui: todos os territórios ou principados e condados seculares e espirituais são monarquias, o trono no primeiro é mantido por sucessão, e o segundo por escolha. O poder monárquico é absoluto no governo secular, limitado pela rendição no governo eleitoral. As cidades imperiais são todas aristocracias. Seu soberano é o Senado, no qual os cidadãos podem ser admitidos sem que os cidadãos da cidade possam controlá-lo. No entanto, algumas propriedades imperiais são democráticas porque as guildas ali ordenam o conselho da cidade e o controlam. Dessa maneira, para responder à questão de como a multiplicidade de entidades políticas estava relacionada à instituição do império, introduziu o conceito de “sistema de Estados”, examinado por Alfred Dufour (Dufour 1996, p. 107-273). A contribuição de Dufour é importante, na medida em que considera o vínculo estreito entre o surgimento da teoria política de Pufendorf e sua aplicação prática. Ele demonstra como Pufendorf elaborou ainda mais o conceito de “sistema de Estados” em duas dissertações escritas em Heidelberg (*De systematibus civitatum*, 1668, e *De republica irregulare*, 1669). Pufendorf usou esses trabalhos na elaboração de sua nova teoria das formas de governo, que explicou mais tarde em *De jure*, onde substituiu a distinção aristotélica entre tipos de governo legítimos e ilegítimos pela distinção entre Estados “regulares” e “irregulares”, aplicando a unidade de soberania como critério. A importância prática dessa nova tipologia é evidente no relato crítico de Pufendorf de “sistemas de Estados” como o Império Alemão, mas também nas Províncias Unidas dos Países Baixos e na Confederação Helvética. De acordo com o interesse de Dufour, Pufendorf em “sistemas de Estados” atingiu seu ápice na teoria dos “interesses de Estados”, que desempenharam um papel importante em sua análise da ordem internacional.

Maurizio Bazzoli propõe avaliar a análise de Pufendorf do Império Alemão no contexto de sua teoria da ordem internacional (Bazzoli 1996, p. 29-72). O estudo do comentador italiano inicia com a observação de que a recomendação de Pufendorf de transformar o império em uma “confederação de Estados” dirigida por um “conselho perpétuo” corresponde à teoria das alianças em *De jure*, bem como à análise histórica dos Estados europeus em *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, so jetziger Zeit in Europa sich befinden* (1682). A análise de Pufendorf sobre o poder do Estado é baseada em um princípio relativista e dinâmico, segundo o qual o poder de um Estado depende de sua relação com

No entanto, a representação de Pufendorf como pai fundador do direito natural moderno foi seriamente questionada por Detlef Döring, que o apresentou de uma perspectiva notavelmente diferente, nomeadamente como historiador e teólogo. Tanto seu *Pufendorf-Studien* (Döring 1992) quanto sua edição de *Kleine Vorträge und Schriften* – que contém as primeiras palestras de Pufendorf no Collegium Anthologicum em Leipzig, além de numerosos escritos casuais sobre história, filosofia, igreja e direito internacional – despertaram um novo interesse no século XVII de Pufendorf, isto é, suas afiliações religiosas e políticas. Embora um número crescente de estudos tenha sido dedicado a seus escritos políticos, históricos e teológicos, parece bastante improvável que essa tendência marque, como sugere

seus vizinhos. Por esse motivo, ele discute questões de segurança e paz em termos de “interesses” de Estados que dependem de constelações políticas e históricas específicas. De acordo com sua visão pessimista ou “realista” da coexistência pacífica dos Estados, Pufendorf lidou com a ordem internacional não em termos de “ética política internacional”, mas em termos de equilíbrio de poder. Como um meio importante para defender o interesse de um Estado, Pufendorf recomenda, em *De jure*, a formação de alianças para manter um equilíbrio de poder entre grupos de Estados. O conceito de “confederação perpétua” representa um tipo especial de aliança que garante a defesa mútua. Em *Einleitung*, avalia-se as potências europeias no que diz respeito à sua “justa grandeza”, bem como aos seus “interesses” adequados. Baseado na distinção entre interesses “reais” e “imaginários” dos Estados, ele denuncia o conceito de “monarquia universal” como um “interesse imaginário” da França. A análise histórica da relação entre as potências europeias o leva a concluir que, além da Inglaterra, é apenas o Império Alemão que tem a chance de contrabalançar a ambição francesa pelo poder - sob a condição de que se transforme em uma unidade política confederativa. O mérito do estudo de Bazzoli consiste não apenas em uma nova abordagem do *De statu*, mas também no esboço da teoria da ordem internacional anteriormente negligenciada por Pufendorf, com base em sua jurisprudência natural e em seus escritos políticos.

Dufour, a transição para uma nova compreensão geral do trabalho de Pufendorf (Dufour 1996, p. 105).³ Mas o lembrete de Döring não deve ignorar a formação religiosa de Pufendorf e seus compromissos políticos podem ajudar a desenvolver uma compreensão mais profunda dos aspectos mais “tradicionais” de seu pensamento, que o mantêm distante do início do Iluminismo na Alemanha e em outros lugares.

A insistência de Döring nas convicções religiosas de Pufendorf provocou algumas correções em relação à teoria da tolerância (cf. Zurbuchen 1996, p. 163-84), que será analisada no quarto capítulo deste livro. Em um artigo no final da década de 1990, o comentador resume seus argumentos da seguinte forma: “Em última análise, o autor nunca escapou de suas raízes luteranas e, portanto, sua tolerância nunca foi mais do que o luteranismo liberal” (Döring 1998, p. 178). Ele certamente está certo ao apontar os limites da noção de tolerância de Pufendorf, e é verdade que este estava convencido da utilidade política da unidade religiosa em um Estado. Mas Döring simplesmente não considera o fato de Pufendorf também argumentar, com base em sua teoria contratual do Estado, que o Estado não foi

3 Embora Alfred Dufour, anos depois, tenha voltado ao tema e insistido sobre a formação luterana de Pufendorf e sua estruturação do pensamento do autor em todos os seus momentos. Ao retomar os argumentos de Döring, Dufour defende a “continuidade” dos interesses teológicos, que não se reduziria às relações Igreja-Estado, mas determinaria uma espécie de radicalização da teoria luterana do *Glaive unique*: “Et c’est cette hypothèse que je voudrais tenter de démontrer à l’exemple de la *conception luthérienne de l’Etat*, c’est à dire de l’idée luthérienne de ‘weltliche Obligkeit’” (Dufour 2005, p. 10). Além de retomar o argumento da “continuidade” de Döring, Dufour atribui papel semelhante ao estudo de Franco Todescan (Todescan, 2001), a quem dedica o seu artigo. Alguns anos depois, Bruno Bernardi parece retomar semelhante argumentação, mas desta vez de maneira pouco elogiosa (Bernardi 2008, p. 166-186).

fundado para o aprimoramento da religião e que um governante que persegue súditos com base em sua religião transgrida os limites de seu poder. Baseando-se nesse argumento, Pufendorf denunciou a revogação do edito de Nantes. Uma avaliação mais equilibrada da teoria da tolerância de Pufendorf foi fornecida por Horst Dreitzel e Christoph Link. Dreitzel descreve a posição de Pufendorf no contexto da crise da teoria confessionalista do Estado no final do século XVII. Uma visão geral das teorias da tolerância e liberdade de consciência no Império Alemão entre a Paz de Augsburg e o início do Iluminismo (Dreitzel 1995a, p. 115) leva-o à conclusão de que a teoria de Pufendorf marca a transição para o Iluminismo. Segundo Dreitzel, Pufendorf pertence aos fundadores de um Estado tolerante moderno, porque ele separou a função política da religião da religião revelada. Em um segundo artigo, dedicado a uma comparação das teorias de Locke, Bayle, Spinoza, Pufendorf e Conring (Dreitzel 1995b, p. 3-36), Dreitzel fornece uma descrição mais detalhada do mesmo argumento. Ele reconhece que em *De habitu* Pufendorf defendia a liberdade de religião, por um lado, e defendia a competência do Estado para garantir a função social da religião, por outro. Ele uniu as duas demandas limitando o “just circa sacra” aos limites da “religião natural” e à “supervisão geral” da igreja. No entanto, Pufendorf se afasta dessa concepção quando lida com Estados nos quais o soberano e a maioria do povo aderem à mesma religião. Ele adota a doutrina luterana de que o príncipe representa o *membrum praecipuum* da igreja. No entanto, ele o modifica descrevendo o príncipe como *primus inter pares* em vez de “chefe da igreja” e mantendo seu conceito de igreja como um “colegiado”. Segundo Dreitzel, essa construção demonstra que Pufendorf tentou adaptá-lo à

proposta de limitação do poder estatal. Mas ele também admite que a defesa de Pufendorf do direito do soberano de recusar direitos cívicos àqueles que se afastam do conflito de culto recebido com sua defesa da liberdade religiosa.

Em um artigo sobre “Igreja e Estado”, Christoph Link chega a uma conclusão semelhante. Por um lado, ele reconhece que Pufendorf usou sua teoria contratual do Estado para demonstrar que o Estado não foi fundado para o aprimoramento da religião e que a salvação de almas não deveria ser considerada um fim legítimo do Estado. Por outro lado, ele admite que Pufendorf considerava, no Estado cristão, a lei divina como parte da ordem pública e que usava argumentos teológicos, mais especificamente luteranos, para definir a posição do governante dentro da igreja.

Como esses exemplos demonstram, a falta de coerência na teoria da tolerância de Pufendorf não deve levar os estudiosos a deixar de investigar a relação entre sua teoria do direito natural e seus escritos políticos e históricos. A esse respeito, a contribuição de Michael Seidler sobre o direito de resistência é exemplar. Ele começa com a observação de que Pufendorf nega em *De jure* qualquer direito à resistência ou revolta, mas apoia, em *De rebus gestis Friderici Tertii* uma revolução real, a revolução inglesa de 1688/89. Ele pretende demonstrar que isso não equivale a uma contradição no pensamento do autor, mas que há de fato uma forte, embora “oculta” teoria da resistência. Em *De jure*, ele não usa a linguagem da resistência ou revolta. Somente em seus escritos posteriores, particularmente em *De habitu*, defende abertamente os direitos do cidadão de resistir à tirania. O elemento-chave do argumento de Seidler encontra-se na teoria da soberania. Ao

contrário de Hobbes, Pufendorf distingue entre um contrato de associação, um decreto pelo qual a maioria decide sobre a forma de governo e um contrato de submissão pelo qual a soberania é estabelecida e os futuros sujeitos submetem sua vontade à pessoa ou grupo designado como soberano. Como observa Seidler, o aspecto importante aqui é que Pufendorf reconhece que “as pessoas que se submetem individualmente ao soberano através do segundo contrato já têm um tipo de status coletivo no primeiro” (idem, p. 91). Como o contrato de submissão é mutuamente vinculativo, um governante pode quebrá-lo. Como resultado, os cidadãos são libertados do voto de obediência. Seidler argumenta que as restrições de Pufendorf relativas ao direito de resistência em *De jure* não estão enraizadas em sua teoria da soberania, mas sim “em seu princípio mais básico de sociabilidade, que moralmente fundamenta pactos [...] e determina as condições sob as quais eles estão para ser feito e guardado” (idem, p. 93). Apesar de suas advertências, ele foi explícito no que diz respeito às condições de obediência que o governante deve cumprir. Numa análise cuidadosa do raramente discutido *De rebus gestiis Friderici Tertii*, Seidler demonstra que a avaliação de Pufendorf da revolução inglesa de 1688 reflete exatamente a teoria “oculta” da resistência de *De jure*, à qual Pufendorf se referiu também em *De habitu*. Lá, ele afirmou abertamente que “é inegável que existem alguns casos de necessidade, quando esse vínculo ou aliança civil pode ser dissolvido” (citado por Seidler, p. 97) e reconheceu que nesses casos os sujeitos têm o direito de defender sua religião pela força das armas.

Embora os estudos apresentados aqui não reajam de maneira direta aos argumentos de Döring, eles também refletem a tensão entre uma interpretação “tradicional”

e “moderna” do trabalho de Pufendorf, uma tensão que marca os debates iniciados por Döring. Enquanto Kari Saastamoinen reconstrói a jurisprudência natural de Pufendorf à luz de sua herança luterana, Vanda Fiorillo, concentrando-se em questões de metodologia e economia, defende decididamente seus aspectos “modernos”. Embora Saastamoinen – cuja dissertação de doutorado foi publicada em 1995, mas provavelmente tenha sido escrita anteriormente – não cite Fiorillo, existe uma espécie de “controvérsia oculta” entre os dois estudiosos, por suas reconstruções da demonstração de *socialitas* de Pufendorf, isto é, seu princípio de direito natural, se opõem diretamente. Insistindo no caráter utilitário da antropologia de Pufendorf, Fiorillo argumenta que a *socialitas* está ancorada em um componente egoísta e apropriado da natureza humana. Ela sustenta que, nos escritos maduros de Pufendorf, *socialitas* é construído como um elemento que tende produtivamente a recuperar as paixões egoístas dos indivíduos e, portanto, revela sua concepção da vida social como instrumental e não ética (Fiorillo 1992, p. 49). Embora predominantemente preocupado com a autopreservação, os homens devem tornar-se social, porque sua fraqueza natural (*imbecillitas*) os torna dependentes da assistência e colaboração com os outros. Com base no artigo magistral de Hont de 1987 (Hont 1987, p. 253-76), Fiorillo reconstrói o desenvolvimento do estado natural das *imbecillitas* para o estado cultural da *socialitas*, no qual é prenunciada a teoria da história dos quatro estágios da iluminação escocesa. O aspecto original de sua análise está contido nas seções que tratam da teoria do luxo de Pufendorf (em sua dissertação *De legibus sumptuariis*) e suas reflexões sobre o aumento da população. Descrevendo-o como mercantilista,

ela conclui que Pufendorf usou a *socialitas* como um conceito-chave para explicar a realidade socioeconômica da Alemanha em sua época.

Em contraste com essa visão, Saastamoinen contesta o argumento de que o relato da *socialitas* de Pufendorfs foi construído sobre a noção de autopreservação. Segundo ele, Pufendorf rejeita a ideia da correspondência entre o direito natural e as inclinações naturais predominantes, como o desejo de autopreservação. Saastamoinen reconhece, assim, que Pufendorf baseou sua jurisprudência natural no “homem caído”. É como consequência da queda que os homens carecem de algumas das tendências naturais que possuíam no paraíso e que desobedecem a Deus e se violam. Saastamoinen considera que Pufendorf iniciou sua análise com a noção do estado corrompido do homem como uma herança luterana, pois foi Lutero quem sustentou “que há uma discrepância radical entre a maneira como Deus deseja que os seres humanos se comportem e a maneira como que eles estão inclinados a agir” (Saastamoinen 1995, p. 39). Para ilustrar a discrepância em Pufendorf Saastamoinen aponta parágrafos como *De jure* (II, III, § 16), onde Pufendorf aponta o exemplo de uma nação “que é tão poderosa que pode fazer o que quiser com os países vizinhos sem ter que se vingar” (Saastamoinen 1995, p. 67). Ele argumenta que se aquela nação saqueasse, matasse e arrastasse outra para a escravidão, concluiríamos que ela infringia o direito natural, embora seu comportamento não fosse prejudicial à sua autopreservação. A discrepância reaparece na fundação *socialitas* de Pufendorf, onde ele distingue entre o estado de corrupção do homem e o estado de felicidade que Deus pretendia para ele ao impor-lhe

o direito natural. Saastamoinen conclui, assim, que a *socialitas* se baseia, em última análise, no propósito pelo qual Deus impôs o direito natural aos seres humanos, ou seja, um estado que consiste em mais do que mera autopreservação e segurança física, pois inclui a posse das faculdades racionais e a oportunidade de usá-los para aumentar a felicidade. (idem, p. 86). Deve-se notar que Thomas Behme concorda basicamente com essa reconstrução do princípio do direito natural. Ao contrário de Saastamoinen, ele aponta para o conceito teleológico da natureza que subjaz à ideia de Pufendorf do propósito do desenvolvimento humano que Deus pretendia para os homens ao impor-lhes o direito natural. Consequentemente, ele descreve o elemento “tradicional” da fundação do direito natural de Pufendorf não em termos da tradição luterana, mas em termos da tradição aristotélico-escolástica.

Embora de um ângulo muito diferente, a reconstrução de J. Schneewind do núcleo da noção de obrigação de Pufendorf dá mais apoio à interpretação de Saastamoinen e Behme (Schneewind 1996, p. 181-89). Isso leva à conclusão de que a teoria da obrigação de Pufendorf se baseava na distinção entre as reivindicações (objetivas) do direito natural e as reivindicações (subjetivas) de autopreservação. Schneewind desenvolve esse argumento em um artigo dedicado ao surgimento e ao desenvolvimento de uma versão voluntarista e racionalista do direito natural que também é objeto de uma das recentes contribuições de Simone Goyard-Fabre. O fundamento adequado das duas posições estava em jogo na controvérsia entre Leibniz e Barbeyrac mencionada acima. Em sua análise detalhada dessa controvérsia, Schneewind identifica a relação entre Deus e a moralidade como a principal questão de disputa.

Enquanto voluntários como Pufendorf interpretam normas morais como emanando da vontade de Deus, racionalistas como Leibniz acusam seus oponentes de reduzir a relação entre o homem e Deus a uma relação de servidão. Aqueles que concebem Deus como tirano, eles argumentam, não podem nem o venerar, nem o amar. Segundo Leibniz, as normas morais devem, portanto, ser fundamentadas na justiça de Deus. A relevância de Deus para a moralidade é evidente na visão de Leibniz de que é a existência de Deus que garante a harmonia entre “nossa busca necessária de nosso próprio bem e a necessidade moral aceita de contribuir para o bem de todos os outros”.

Goyard-Fabre tenta explicar o surgimento desses dois tipos de teoria do direito natural (Goyard-Fabre 1996, p. 171-207). No século XVIII, eles foram representados por Barbeyrac, Thomasius e Burlamaqui, por um lado, por Leibniz, Wolff e Vattel, por outro. Ela traça a “bifurcação filosófica” da teoria moderna do direito natural até Grotius e Pufendorf, a quem ela considera como “faux amis”. Goyard-Fabre reconstrói sua compreensão diferente do direito natural com base nas premissas metodológicas de seu trabalho. Apesar de sua apreciação comum do método da matemática, eles diferiam em sua compreensão da racionalidade. Para Grotius, o significado da racionalidade não se restringia a um paradigma metodológico, pois ele identificava as regras da razão com as leis naturais. Pufendorf, no entanto, sustentou que o princípio do direito natural não representava um tipo de postulado euclidiano, mas que deveria ser deduzido da observação e análise da natureza humana. Segundo Goyard-Fabre, essas diferenças metodológicas fornecem a base para o fundamento

racionalista de Grotius e o voluntarista de Pufendorf do direito natural. Enquanto Grotius considera a lei natural como um comando da razão que está “inscrito” na natureza humana, Pufendorf dá prioridade ao livre arbítrio do homem ao obedecer às regras descobertas por ele mesmo. A razão como tal não é dotada da força da normatividade, mas fornece os meios para conhecer a lei natural imposta ao homem pela vontade de Deus. A oposição entre Grotius e Pufendorf explica as diferenças entre relatos de obrigações racionalistas e voluntaristas que estavam em jogo na controvérsia entre Leibniz e Barbeyrac.

Diferentemente de Goyard-Fabre, que visa reconstruir o desenvolvimento histórico do direito natural, a análise de Schneewind aponta para um problema sistemático da filosofia moral do século XVIII que foi resolvido por Kant. Ele procede da observação de que, na superfície, o debate entre racionalismo e voluntarismo centrou-se em torno do problema do ateísmo, pois Barbeyrac argumentou contra Leibniz que, se a moralidade depender apenas da justiça de Deus, Deus não seria mais necessário como fundamento da moralidade. No entanto, Schneewind aponta para uma “razão mais profunda” das críticas de Barbeyrac. Isso equivale à censura mediante o qual o racionalismo funde motivos racionais e egoístas nas ações. Segundo Barbeyrac, Pufendorf estava ciente do fato de que agir de acordo com uma lei não pode depender do desejo de aumentar a própria perfeição, mas requer um motivo especial. Como a justificativa de uma ação moral é incomensurável com a justificativa de uma ação que visa a perfeição individual, “segue-se que deve haver diferentes tipos de motivação que nos permitam responder a elas”. Schneewind afirma

que, ao insistir em que as leis da moralidade devam ser obedecidas como tal, e não como conselhos sobre o bem, “Pufendorf na verdade afirmou que as alegações de moralidade são incomensuráveis com as de prudência e têm prioridade sobre elas”. Dessa maneira, demonstra que a polêmica Leibniz-Barbeyrac “nos ajuda a ver o surgimento dos problemas que Kant pretendia resolver em sua teoria” (Schneewind, 1996, p. 188-189).

A “controvérsia oculta” entre Fiorillo e Saastamoinen, bem como os debates iniciados por Döring, deixam claro que as conclusões diferentes sobre o lugar dos trabalhos de Pufendorf na história do direito natural dependem em grande parte da perspectiva da interpretação. Enquanto historiadores de ideias que o consideram um ancestral da filosofia moral do Iluminismo se concentram nos elementos “modernos” de seu pensamento, historiadores contextualistas como Döring acentuam sua dívida com o passado. No entanto, a análise de Schneewind da noção de obrigação de Pufendorf não se enquadra nessa oposição entre “progressistas” e “tradicionalistas”. Sem dúvida, é dirigida por sua visão sobre o desenvolvimento da ética no século XVIII. Sua obra magistral *The Invention of Autonomy* realizou esse percurso.

Realizado esse breve percurso inicial a respeito das leituras que abriram os caminhos da renovação interpretativa do pensamento de Pufendorf e da importância do debate entre “progressistas” e “tradicionalistas”, passo agora ao plano geral do livro.

O capítulo primeiro aborda a teoria dos *entia moralia*. Não sem certa surpresa, Pufendorf define os seres morais como “os modos que modificam as

substâncias de certa maneira”.⁴ São realidades que dependem simultaneamente das vontades criadora de Deus (“primeiro autor dos seres morais”) e dos homens.⁵ A finalidade deles é de aperfeiçoar as vidas humanas ao introduzir entre eles “uma harmonia bem regrada”, isto é, conferir às vidas humanas valor que originariamente (por natureza) não possuíam (cf. *Eris Scandica*. Epistola ad Scherzerum, p. 59-68). Desse modo, Pufendorf explica nos capítulos Primeiro a Quarto do livro primeiro do *De jure* que os seres morais se formam por “instituição” (*imposition*): dependem da “vontade dos seres inteligentes” e “devem unicamente sua existência a determinação de seres livres”.⁶ A origem deles não pode ser vislumbrada de “nenhum princípio interno” da substância das coisas, mas da criação humana que busca aperfeiçoar a natureza. Se as coisas são criadas, os seres morais são inventados. Eles não designam os homens em si mesmos, mas o que os homens são capazes de instituir enquanto conjugam os poderes da natureza e da liberdade. Segundo

4 Leonard Krieger observa: “What was characteristic here was Pufendorf’s effort to have the best of both a dualistic and a monistic metaphysics, since He conceived the moral as a mode at once parallel to the physical and yet built upon it” (Krieger 1965, p. 74).

5 Segundo Franco Todescan, a distinção entre os seres morais criados por Deus e os seres morais temporalmente posteriores à existência do homem perfeitamente constituído (*ex impositione hominum proveniunt*) “finisce per porre il problema di un residuante, o meno, *Wertobjektivismus*” (Todescan 2001, p. 20). Brufau Prats observa neste problema um “inadequado e pouco satisfatório” critério de moralidade. “En definitiva”, comenta Brufau Prats, “su solución sigue una vía primordialmente subjetivista y no obtiene un adecuado y satisfactorio criterio de moralidade” (Brufau Prats 1968, p. 69).

6 A tradução do termo latino *imposition* por “institution” foi proposta por Barbeyrac (Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, 1989, I, I, §4, p. 4). Ver a nota explicativa do tradutor em que ele justifica a dificuldade para encontrar um termo equivalente para a língua francesa da palavra latina *imposition*.

Pufendorf é nessa capacidade de instituição que reside a diferença fundamental entre os seres inteligentes, os homens, e os seres físicos determinados pela natureza.⁷

Apesar da independência que manifestam os homens ao inventarem *entia moralia* como expressão da liberdade em ato, as realidades morais “não subsistem por si mesmas”, pois são “modos” variáveis da “substância” que ganham existência em virtude da *impositio*. Pufendorf diz: “São [*entia moralia*] modos que os seres inteligentes vinculam às coisas naturais ou aos movimentos físicos, com a finalidade de dirigir e restringir a liberdade das ações voluntarias do homem e para colocar alguma ordem, conveniência e bondade na vida humana” (*JNG* I, I, § 3).⁸ Assim,

7 Em outras palavras: são entidades morais ontologicamente diferentes das entidades físicas. Estes são efeitos das causas físicas cujo Criador é a causa primeira. Aqueles surgiram por *imposition*. É um ato de vontade realizado por uma autoridade superior. A *imposition* de Deus cria um tipo especial de ser moral: a obrigação moral. Sua vontade, expressa geralmente em leis, ou regras de conduta, determina as nossas obrigações morais. Mas, considerados como partes simples da natureza, como entidades físicas – *objetos* com suas propriedades e eventos e *ações* com suas causas e efeitos –, são moralmente indiferentes. Segundo Hans Welzel, o mundo da cultura é o mundo dos *entia moralia* que, “com base no mundo das entidades físicas, mas substancialmente diferente, dá direção e propósito às ações livres do homem e, assim, molda a vida humana em uma realidade determinada em seu significado e valor” (Welzel 1958, p. 46). Desse modo, para Palladini as duas únicas maneiras pelas quais os seres humanos podem instituir *entia moralia* são: adotando leis e realizando contratos (Palladini 2005, p. 112).

8 Cf. a respeito o sugestivo comentário de Horst Denzer: “Es ist zu beachten, daß Pufendorf hier Natur im Gegensatz zu Moral begreift, beide Dinge kommen aber in der menschlichen Handlung zusammen, die Verbindung von Natur und Moral ist also spezifisch für die menschliche Natur. Mit der Lehre von den *entia moralia* grenzt Pufendorf nicht nur den Bereich des menschlichen Handelns aus, sondern das menschliche Handeln wird dadurch auch wissenschaftlich analytisch segmentier” (Denzer 1972, p. 68). Na mesma linha, cf. o texto de Thomas Behme (Behme 1995, p. 50-56).

enquanto a finalidade dos seres físicos é a perfeição

Principal defensor da influência aristotélica em Pufendorf, Denzer – neste caso ele é seguido por Behme – retira algumas conclusões significativas da teoria dos *entia moralia* cujo impacto na teoria da obrigação é evidente. Denzer explica a justeza das razões do superior em termos de natureza racional e social do homem e do papel do Estado no cultivo ou conclusão desta natureza. Pelo seu papel no aperfeiçoamento da natureza moral do homem, o próprio Estado receberia como “consequência final” a determinação característica da moral natural: “Daß die Natur des Menschen den Staat fordert, dazu gehören bei Pufendorf also Bedingungen. Der Begriff Natur muß in seiner teleologischen Bedeutung genommen werden, nämlich daß der Mensch nicht seinen natürlichen Neigungen und Leidenschaften frönt, sondern nach Vollkommenheit strebt. Der Staat ist deshalb natürlich als letzte Konsequenz der Kulturfähigkeit menschlicher Natur” (Denzer 1972, p.163). Para Denzer as razões do superior prevaleceriam apenas na medida em que seus comandos para o tipo de sociedade em que as faculdades racionais e sociais do homem podem ser aperfeiçoadas, mas não o contrário. Nesse sentido, Denzer interpreta a versão de Pufendorf do contrato social – acordo entre os indivíduos que possuem direitos naturais para o desenvolvimento de cada um –, como aquela que estabelece os direitos e obrigações recíprocas e a política soberana que deve ser obedecida na medida em que desenvolve a natureza moral de consolidação desses direitos. Em sentido diverso, Jerome B. Schneewind defende o papel antecipador da teoria de Pufendorf, mais exatamente da sua influência sobre o pensamento de Kant (Schneewind 1987, p. 142). Na mais importante das leituras neokantiana, Schneewind não interpreta a justeza das razões do superior em termos de realização de um bem natural, mas em termos de *autonomia* da faculdade racional responsável pela emissão de leis: “Pufendorf is here saying that the good God intended us to achieve with our special nature is not restricted to natural good. It must include a good indicated by the higher aspect of our nature – reason and will” (Schneewind 1998, p. 125). Salientando o caráter não-teleológico da concepção de Pufendorf dos *entium moralium*, Schneewind trata os comandos do superior como antecipações da auto-legislação da razão (*self-legislating reason*) de Kant, atribuindo a sua justeza à maior parte racional da natureza humana de que são originários. Nesta visão, apenas o reconhecimento da maior fonte racional dos comandos do superior deve ser suficiente para criar a sensação de obrigação: “Here Pufendorf seems to be suggesting that simple recognition that a Law is a divine command should awaken a motive for compliance in us” (idem, p.137). Como resultado, Schneewind trata o recurso de Pufendorf às sanções políticas como o resultado de sua incapacidade de compreender como a própria razão

no mundo material e sensível, a ideia dos seres morais não possui outro sentido além da convicção de que o efeito moral das instituições é a própria perfeição da vida humana. Os homens são capazes de acrescentar à natureza, pela *impositio* de sua vontade, uma dimensão cultural que expressa sua liberdade em ato e os caracteriza como seres morais. Assim, pelo efeito da vontade inventiva e criadora – legado de Deus – a especificidade da natureza humana é se abrir ao horizonte de sentido e de valor para além da simples natureza, embora sem desafiar as suas forças imanentes. Mais exatamente, a conjunção das duas nobres faculdades (entendimento e vontade) faz do homem um ser livre, capaz de se adaptar a regras que inventa para si mesmo (*Eris Scandica*, Specimen contraversiarum, V, §1, p. 165; Hunter, p. 164-5).

Os *entia moralia* enquanto considerados substâncias são chamados de “pessoas morais”.⁹ Pufendorf entende por

pode impor obrigações políticas, atribuindo esse fracasso teórico à incapacidade de Pufendorf para conciliar as entidades morais e os seres físicos: “Obligation is a moral entity. As such it has no causal Power of its own. Desires, as part of our physical nature, can cause us to act in space and time; but recognition of obligation gives us a consideration or reason for action that does not operate in the field of force in which desires operate” (idem, p.138; pode-se notar aqui a crítica de Leibniz endereçada a Pufendorf). Aparentemente, só com o advento da formulação kantiana da doutrina da auto-legislação da razão foi possível apresentar uma explicação definitiva da justiça dos comandos do superior.

9 Como bem lembra Milton Meira do Nascimento: “gradualmente, na teoria de Pufendorf, passamos das coisas morais para as pessoas morais e, destas, para as ações morais, fechando pois o mundo da instituição” (Nascimento 1999, p. 49). Fiammetta Palladini também ressalta esta gradual passagem: enquanto *qualidade*, as pessoas morais são ou formais (por exemplo, os títulos honoríficos) ou operativas (tendem a um ato ou operação). Na condição de qualidades morais operativas elas dividem-se em ativas ou passivas: são *potestas*, *jus*, *obligatio* (Palladini 2005, p. 105, cf. também Welzel 1958, p. 56).

isso “os homens considerados em relação ao seu estado moral, ou ao emprego que eles ocupam na sociedade, como cada homem particular, como vários, reunidos por algum vínculo moral, compondo em conjunto uma única e mesma ideia” (*JNG I, I, § 12*). Desse modo, há duas espécies de pessoas: as pessoas simples e as pessoas compostas. As pessoas simples são públicas ou privadas conforme seus empregos se relacionem imediatamente à vantagem comum da sociedade civil ou ao bem particular de cada um dos membros de que ela é formada. As pessoas públicas, por sua vez, conforme os usos dos povos cristãos se dividem em pessoas políticas e pessoas eclesiásticas. Uma categoria particular de pessoa pública é aquela das pessoas ditas “representativas”, tais como os embaixadores, os vigários, os síndicos etc. Quanto às pessoas privadas, continua Pufendorf, elas são os cidadãos simples.

As pessoas morais compostas são formadas “quando vários indivíduos humanos se unem de maneira tal que o que querem ou o que fazem, em virtude desta união, representa uma única vontade e uma única ação”. São as sociedades que, do mesmo modo das pessoas simples, se dividem em pública e privada (*JNG I, I, § 13*).

Pufendorf não deixa de indicar como são destruídos os *entia moralia*. Os seres morais produzidos pela instituição divina não podem ser aniquilados a não ser pela vontade do criador, Deus. Em compensação, os seres morais que surgem da vontade humana podem ser abolidos, por um efeito desta mesma vontade, sem que a substância física das pessoas ou coisas sofra a menor mudança. A substância permanece inalterada: quando um nobre sofre uma ofensa degradante, por exemplo, ele perde unicamente os direitos nobiliários e jamais as características essenciais advindas da natureza (*JNG I, I, § 23*). Ele permanece homem, mas não mais um gentil.

Dessa maneira, os seres morais são definidos como modos. Eles representam “os modos de ser” da coisa e, como vimos, são dotados de três características principais: a) são “acréscimos” (*superadditi*) aos movimentos físicos; b) são impostos por certos seres inteligentes; c) os seus efeitos devem regular a liberdade dos atos humanos voluntários. Dividindo os seres morais em estado, pessoa, qualidade e quantidade, Pufendorf propõe as condições gerais do enquadramento de certas ações humanas e a multiplicidade dos seres que se relacionam mutuamente. Poder-se-ia traduzir *entia moralia* como valores: “são os conteúdos morais da consciência, que, enquanto estabelecidos e reconhecidos, constituem a consciência de cada um, determinando, dessa forma, um código universal da conduta humana” (Schmidt-Biggemann, 2003, p. 164).

Por fim, distingue-se também o estado de natureza (*status naturalis*) e o estado acessório (*status adventitius*), que corresponderia aqui ao estado moral propriamente dito. Esta distinção permitirá compreender também a condição humana em oposição à condição animal. Como *persona moralis*, o homem tem condições de impor-se *entia moralia*, concretizando-as em ações livres. Ações morais que respondem ao princípio de *imputation* cujo equivalente não pode ser encontrado na natureza e é fundamental em matéria de moral, pois significa que “somos responsáveis por todas as ações cuja existência ou não estão em nosso poder” (*JNG* I, V, § 5). São ações especificamente humanas.¹⁰ E enquanto tais, nós podemos “agir ou não

10 Segundo Simone Goyard-Fabre: “les analyses que donne Pufendorf de l'imputabilité des actions morales e de la responsabilité des agents moraux montrent qu'il s'agit bien pour lui de cerner la place et le sens de la liberté par rapport à la nature et, partant, d'ouvrir le monde humain à horizon axiologique qui, sans défier les

agir, suspender nossos movimentos e regulá-los como acharmos apropriado” (*JNG I, I, § 2*). Os animais, por sua vez, estão presos à lógica da repetição puramente instintiva que as leis da natureza impõem conforme as regras do determinismo causal. Às suas ações não recaem as regras da imputação e responsabilidade morais. Os animais não são livres para agir, são criaturas que “seguem unicamente as impressões da natureza” (*JNG I, I, § 2*).

O capítulo segundo está dividido em duas partes principais, a primeira trata das paixões e a segunda da autoestima e suas consequências na vida comum dos membros do corpo político. O capítulo tem como pano de fundo a abordagem das limitações do papel motivacional da razão no processo de efetivação das normas do direito natural na vida social. Pufendorf não defende a ideia de autogoverno moral em que cada indivíduo é livre para orientar sua ação sem a ajuda e coação das autoridades. No entanto, argumento que o papel do Estado não é apenas obrigar as ações de seus cidadãos por meio de ameaças de penalidades coercitivas, mas também assegurar uma coexistência pacífica entre indivíduos mutuamente autodestrutivos que permita aos cidadãos adotar normas morais por meio de comportamento habitual. Ao enfatizar a racionalidade e o livre arbítrio dos agentes humanos, Pufendorf pretende enfatizar que as ações humanas

forces immanentes de la nature, en indique l’insuffisance dès que l’on s’interroge sur ce que les choses humaines ont de spécifique” (Goyard-Fabre 1994, p. 55). Em nota, Goyard-Fabre também chama a atenção para o fato de a perseguição do prazer não pertencer ao rol das ações morais, mas sim do movimento natural das coisas. “Pufendorf est parfaitement clair: ce qui fait la moralité du choix dont la liberté a la charge n’est pas qu’il s’oppose au plaisir, mais qu’il recherche le bien dans la mesure où il concerne les rapports entre les hommes” (idem, nota 8).

não são exigidas por paixões e hábitos, argumentando que todos os adultos normais são moralmente responsáveis por suas ações. No entanto, na vida social e civil, as pessoas não se motivam a agir socialmente como consequência de um reconhecimento racional das normas do direito natural, mas por meio do processo de socialização habitual.

Este argumento forma a base do capítulo, onde apresento a afirmação de que as paixões habitualmente moderadas e adquiridas fornecem bases motivacionais cruciais para o direito natural. A primeira parte trata da teoria das paixões de Pufendorf, um aspecto de sua filosofia moral que ainda é amplamente inexplorado na literatura atual. Ele primeiro estabelecerá que Pufendorf tem uma teoria coerente da capacidade da vontade de conter os efeitos externos da paixão. Eu argumento que, não obstante a tendência antissocial das paixões humanas naturais, Pufendorf reconhece que as reações passionais apropriadas são um fator crucial no cumprimento do édito da lei natural básica de viver em sociedade. A manutenção e o cultivo da sociabilidade pressupõem a governança individual e política das paixões. As normas de sociabilidade tornam-se operacionais na vida social por causa da moderação das paixões antissociais e da habituação de disposições emocionais sociáveis.

A segunda parte do capítulo desenvolve a ideia das paixões como uma fonte motivacional de sociabilidade, focalizando a visão de Pufendorf de nossa necessidade emocional básica de manter e elevar nossa estima. Pretendo garimpar os escritos de Pufendorf, a fim de mostrar a centralidade da estima em sua teoria da sociabilidade. O papel do desejo de estima na teoria de Pufendorf não é geralmente reconhecido na literatura acadêmica atual. Frequentemente, foi observado que,

como os indivíduos ambiciosos buscam naturalmente aumentar sua estima na vida social, a estima se torna um objeto de competição sem fim, e neste ponto Pufendorf é novamente considerado um discípulo de Hobbes. No entanto, sugiro que Pufendorf não concebe a competição pela estima apenas como uma ameaça à sociabilidade. Em vez disso, a teoria da sociabilidade de Pufendorf inclui uma análise do desejo de estima como uma fonte de motivação que pode nos levar a agir em conformidade com as normas morais da lei natural. Seu tratamento do desejo de estima está atento aos padrões naturais de respostas emotivas que dão origem a certas avaliações morais. Indivíduos que se comparam constantemente a outros são sensíveis aos julgamentos morais de outras pessoas. A fim de alcançar maior estima comparativa em uma sociedade, os indivíduos tendem a agir de forma sociável para obter a boa opinião dos outros.

O capítulo terceiro sobre a natureza do Estado. A posição de Pufendorf não identifica o Estado como um complemento natural da natureza humana no sentido da teleologia aristotélica, nem confirma o antagonismo entre indivíduo e Estado, que Hobbes acreditava ser capaz de reconhecer. Para Pufendorf, o Estado como ser moral é um fenômeno cultural que é resultado de uma ação livre das pessoas: a *societas moralis composita*. Como tal, justificado por contrato (JNG VII, II, §§ 5-9). No entanto, uma caracterização exclusiva do Estado como artefato arbitrário da causalidade moral humana não seria possível, pois Pufendorf não renuncia a um fundamento ontológico do mundo moral em que a vontade divina, expressa na lei da natureza racionalmente reconhecida, assume o papel vinculativo (JNG I, VI, § 4). Essa estrutura de pensamento não representa apenas uma característica do ensino de Pufendorf, mas segue-se

que a teoria política de Pufendorf, particularmente a sua teoria do contrato, apresenta características diferentes da argumentação dos contratualistas da Europa Ocidental.¹¹

O quarto capítulo aborda as obras finais de Pufendorf, em especial, *De habitu* e *Jus feziale*. O autor - como já foi dito - distingue claramente entre direito natural baseada na razão e comum a todos os homens, voltada para a vida terrena e relativa à esfera das ações externas do homem, e teologia baseada em revelação e, portanto, dirigida apenas aos cristãos, voltada para uma vida futura e referente à esfera das ações internas do homem. Entretanto, ao fazer essa distinção, sustenta que a religião é a base lógica do direito natural, no sentido de que o ponto de apoio a toda a sua construção político-jurídica é dado por um sistema de direito natural que exclui a fé, mas admite Deus e, portanto, renuncia à teologia dogmática e moral para se tornar uma religião natural, herança de toda a humanidade? De fato, para que o direito natural tenha verdadeiramente a força da lei, é necessário - uma vez que a lei significa comando - que seus preceitos sejam os comandos da suprema autoridade divina, ou seja, deve-se admitir que Deus existe e regula tudo por meio da Providência. E essa necessidade é certamente antes de tudo uma instância ética (no sentido de que é um requisito indispensável que as leis da natureza tenham não apenas um valor regulatório, mas também um valor normativo e, portanto, transitem de um plano meramente analítico-descritivo do funcionamento da razão para um plano prescritivo), mas também é uma necessidade metafísica, pois postula

11 Nutkiewicz 1983, p. 19, subestima a importância da âncora teonômica da teoria das ligações de Pufendorf em sua - muito interessante - interpretação kantianizante.

dois princípios por trás do universo ordenado: o criativo e o preservativo.

Contudo, a busca de um princípio unificador que garanta a realidade das verdades racionais acaba levando Pufendorf de posições da teologia natural a uma doutrina do “valor” natural da fé cristã (cuja vitalidade é reconhecida acima de tudo nas várias igrejas reformadas), até chegar à plena aceitação da teologia cristã, que é amplamente aceita como racional e natural (cf. Krieger 1966, p. 218-44). Através da análise dos princípios do cristianismo, Pufendorf chega à conclusão de que a “verdadeira” religião cristã (que ele remonta à doutrina luterana) se harmoniza perfeitamente com a “verdadeira” ciência da política, definida como obediência à autoridade do soberano. Já o cristianismo das seitas leva a adotar teorias políticas subversivas, católicos e calvinistas estão igualmente errados: católicos porque afirmam que a Igreja constitui um poder sagrado e separado dentro do Estado, calvinistas (especialmente os puritanos britânicos) porque em vez disso, apoiam princípios democráticos e odeiam os reis.

Quanto às relações Igreja-Estado, a posição de Pufendorf é frequentemente ambígua, uma mistura de autoritarismo e libertarianismo (cf. Welzel 1958, p. 102; Denzer 1972, p. 216);¹² em geral, o autor está mais interessado em manter a Igreja fora do Estado, que o Estado fora da Igreja. Como já foi dito, entre os vários

12 Denzer sublinha o caráter menos avançado da doutrina da tolerância de Pufendorf em relação a de Locke. Para o filósofo inglês, de fato, a necessidade do Estado de tolerar mais igrejas em seu território deriva diretamente do direito humano natural à liberdade de consciência, enquanto para Pufendorf não é uma consequência automática, mas uma escolha política. Além disso, Locke, maduro e epistemologicamente mais sofisticado, era menos otimista sobre esse relacionamento e propôs não uma lógica, mas uma política da verdade.

potestates que compõem a soberania há, por último, mas não menos importante, o *examen doctrinarum*, o direito do Estado de controlar todas as doutrinas ensinadas em seu território, um poder que obviamente tem o objetivo de subjugar autoridade eclesiástica ao poder civil.¹³ Um ponto sempre permanece o mesmo, a saber, a jurisdição do Estado deve ser exercida apenas nos atos externos dos homens (incluindo as manifestações externas de culto) e não nos atos internos (incluindo a liberdade de aderir aos dogmas de qualquer Igreja, com exclusão do ateísmo): em um processo de secularização do Estado absoluto, Pufendorf afirma que a salvação espiritual dos súditos não se enquadra nos deveres políticos do soberano.

O texto em que essas questões são tratadas mais amplamente é o *De habitu*. Aqui ele argumenta que, como a religião vem de uma fonte, Deus criador, superior e anterior ao Estado, a relação entre Deus e o homem não muda com a instituição da sociedade política e, portanto, deve-se considerar que, no que diz respeito à religião, os cidadãos não submetem sua vontade à vontade do soberano. Por outro lado, o soberano tem o dever paterno de zelar pela educação (também religiosa) de seus cidadãos, sendo a piedade religiosa a base da probidade do homem (na esfera interna que é inatingível por leis positivas) e a garantia de que todos se sentirão vinculados às promessas feitas. O soberano tem a dupla tarefa de garantir as condições de uma educação religiosa completa e de punir aqueles que praticam atos contra a religião (cf. *De habitu*, §§ 5-7).

De fato, Pufendorf tenta aqui demonstrar simultaneamente o valor apolítico da religião, apoiando a completa indiferença da religião em relação à política

13 Pufendorf retoma quase que literalmente o argumento de Hobbes (*JNG* VII, IV, § 11; no caso de Hobbes, *De cive*, VI, § 11).

(esse também é o ponto de vista do *De officio*)¹⁴ e o valor político da religião, que oferece o apoio mais importante à autoridade civil e à garantia mais segura para acordos feitos no estado de natureza e, *in primis*, para o *pactum societatis* e o *pactum subiectionis*. Distinguindo um plano prático de um plano teórico, pode-se dizer que, com vistas à prática política concreta, seu objetivo é fortalecer a autoridade do Estado e limitar o papel da Igreja ao ensino religioso, como já havia feito Hobbes (cf. *De cive*, XVII). Nesta perspectiva, a Igreja é assimilada a uma associação privada (*Collegium*), à qual, no entanto, um status particular é reconhecido: vive no Estado, mas não é submetido tão rigidamente ao seu controle ideológico-dogmático, como é o caso da escola; daí o caráter voluntarista, antipolítico e essencialmente ético-pedagógico que, segundo Pufendorf, a Igreja deve preservar e a controvérsia contra a Igreja Católica que usurpa espaços que não lhes pertence. Aqueles que exercem o *docendi officium Apostoli* desfrutam de *potestas* maiores do que aqueles que ensinam publicamente nas escolas e que não podem fazê-lo sem o consentimento e controle do soberano. No entanto, essas *potestas* “não devem ser intensas como uma faculdade manifestada na forma de poder humano, mas como um poder de levar os homens à salvação eterna e mostrar os meios capazes de alcançar esse fim” (*De habitu* § 19). Movendo-se para outro plano, Pufendorf precisa da religião para basear a política no direito natural. Este último, por sua vez, só pode ser

14 Embora Moisés possa corretamente ser definido como *conditor status Judaici*, o reino de Cristo não é deste mundo, Ele não desejou um povo ou um território para si: “O nome dos cristãos, portanto, não denota nem uma nação nem um povo, ou cidadão de um determinado Estado, mas com certa religião e doutrina”. A verdadeira missão de Cristo era ensinar, ele não ficou sob o disfarce de um *Princeps*, mas *cum officio Doctoris*; conseqüentemente, os apóstolos e seus sucessores também simplesmente herdaram essa *potestas docendi divinitus* (*De habitu* §§ 12-18).

fundamentado na vontade de uma autoridade indiscutível, que garante sua validade e autonomia. A ambiguidade, portanto, reside no fato de que a doutrina pufendorfiana do direito natural é sempre baseada na equação da lei natural com a lei divina, ou seja, a um comando de Deus.

O livro é uma versão ligeiramente modificada da tese apresentada ao Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como um dos pré-requisitos para ascensão funcional vertical da classe de Professor Associado para a classe de Professor Titular. O texto apresentado em 2021, proporcionou o benefício das leituras críticas dos membros da banca, os professores Helder Buenos Aires de Carvalho, Humberto Aparecido de Oliveira Guido, Milton Meira do Nascimento e Odílio Alves Aguiar. Agradeço também a Evanildo Costeski pelas conversas e debates sobre a temática da relação entre política e religião; aos colegas da filosofia da UFC e da UECE, em especial, a Custódio Luís Silva de Almeida (membro suplente da banca), Kléber Amora, Eduardo Chagas, Evaldo Sampaio da Silva (secretário da banca e vice-coordenador do Programa de Pós-graduação acadêmico de filosofia) e Emanuel Fragoso; a Marly Carvalho Soares (suplente da banca); Fernando R. de Moraes Barros, amigo e eterno debatedor de temas relevantes e fortuitos; Jecson Girão Lopes, por suas considerações precisas acerca do protestantismo; Silvio Gabriel Serrano Nunes, que apontou a importância da origem do constitucionalismo calvinista e do direito de resistência no século XVI; a todas e todos os membros do grupo de pesquisa Spinoza da UFC, Carlos, Fabíola, Henrique, Juliana, Karine, Renata, Alex, Bruna, Lucas, cujos debates sobre o século XVII contribuíram para a escrita do texto.

CAPÍTULO PRIMEIRO

O PRINCÍPIO DA SOCIALITAS E OS FUNDAMENTOS DA ONTOLOGIA

I

Instado a emitir julgamento sobre o *De officio hominis et civis* (1672) de Pufendorf,¹ Leibniz não hesita nem um pouco na avaliação depreciativa da obra: há consideráveis “defeitos em seus princípios”.² Em páginas

1 O *Jugement d'un Anonyme* apresenta um diálogo triangular entre Leibniz, o “autor anônimo”, Pufendorf, o “nosso autor” e Barbeyrac, em sua própria voz na primeira pessoa. A história do texto é assim descrita por Barbeyrac: “Il m’est tombé entre les mains, depuis un an, ou environ, une Lettre Latine d’un Anonyme, dans laquelle Il donne son jugement sur l’Original de cet Abrégé des *Devoirs de l’Homme & du Citoyen*. Cette Lettre, imprimée en MDCCIX, se trouve inseré dans un Programme Académique de Mr. Juste Christophle Böhmer, Professeur à *Helmstadt*, qui annonçoit là douze Disputes publiques qu’on devoit soutenir, sur le Système de Droit Naturel, que nôtre Auteur donne dans ce petit Livre” (Barbeyrac 1992, p. 379). Barbeyrac desconfia do anonimato da carta, pois há vários indícios de leitores que conheciam o nome de seu autor. Não obstante, o próprio Barbeyrac reconhece que a intenção de Leibniz ao escrever a missiva era atingir o restrito público da academia, em especial o reduzido número de participantes do curso do professor Böhmer. A carta recebeu o título latino: *Epistola Viri Excellentissimi ad Amicus, qua monita quaedam ad principia Pufendorfiani Operis De Officio Hominis & Civis continentur*.

2 Leibniz o descreve desdenhosamente como *Parum jurisconsultus et minime philosophus* (“um jurista médio e um filósofo mínimo”). Cf. os comentários sugestivos de Saastamoinen (1995, p. 95-110), Hochstrasser (2000, p. 72-110) e Hunter (2001). Não é nossa intenção contrapor as perspectivas de Leibniz e Pufendorf, embora alguns trabalhos que se enveredaram por esse caminho demonstraram a riqueza do debate; penso nos trabalhos de Bobbio

severas, o autor pretende mostrar que a razão é “a norma indubitável do direito natural” e os mandamentos emanados da vontade de um superior não podem constituir as regras da universal jurisprudência. Próximo de Grotius, Leibniz insiste no papel “das máximas da

(1971, p. 129-45), Sève (1989), Schneewind (1996, p. 181-89), Hunter (2003, p. 169-93), Korkman (2003, p. 195-225). A proposta aqui é mais limitada, embora alguns aspectos importantes permitissem avaliar o papel de Leibniz no debate do jusnaturalismo moderno, o alcance da renovação do racionalismo grotiano. É em torno da noção de *qualitas moralis* que Leibniz parece construir o conceito de direito e a teoria da obrigação: “Moralitas autem, seu Justitia, vel Injustitia actionis oritur, ex qualitate personae agentis in ordine ad actionem, ex actionibus praecedentibus orta, quae dicitur: Qualitas morais. Ut autem Qualitas realis in ordine ad actionem duplex est: Potentia agendi, et necessitas agendi; ita potentia moralis dicitur Jus, necessitas moralis dicitur Obrigatio” ((Leibniz 2006 VI, 1, 1, §14 [a], p.301). Próximo de Grotius, Leibniz, em seu *Nova methodus*, pensa o direito natural como *qualitas moralis* relacionada à pessoa da ação. Mas, diferentemente de Grotius, que propôs a noção de *persona* em sua definição do direito como qualidade moral, Leibniz parece ir mais longe ao nomear *persona* como *subjectum*: “Subjectum qualitatis moralis est persona et res. Persona est substantia rationalis, eaque vel naturalis vel civilis” (Leibniz 2006 VI, 1, §15, p.301). De fato, ao fazê-lo, além de forjar o termo “sujeito de direito” (*subjectum juris*), Leibniz ofereceu uma caracterização do “direito subjetivo” mais bem fundamentada do que a apresentada por Grotius. Sobre Pufendorf, no entanto, René Sève insiste num ponto: Leibniz se opõe à visão normativa contida no *De officio* e defende uma concepção “finalista” cuja ação não pode ser avaliada em função da sua conformidade ou não à lei, “mais du bien (individuel ou collectif) auquel elle aboutit ou des intérêts qu’elle satisfait” (Leibniz 1994, p. 12). Para Sève, Pufendorf procura a “causa eficiente” do direito natural na vontade prescritiva de Deus, longe do mundo dos fatos, “alors que pour Leibniz, du fait qu’il existe une tendance naturelle de l’homme à se conserver et à augmenter sa puissance, et des rapports intelligibles entre les agents, il existe des relations morales” (ibidem, p. 13; cf. também Sève 1989, p. 59-3). Simone Goyard-Fabre insiste sobre o “ponto de vista individualista” de Leibniz, “qui relativise, d’une manière que l’on a pu qualifier d’utilitarisme, la portée du droit naturel” (Goyard-Fabre 1994, p. 33).

razão reta” que determinam a obrigação entre os homens e proporcionam, simultaneamente, a possibilidade de ordem e justiça no mundo. Não obstante a extrema severidade do julgamento pode-se dizer que o *De officio* não apresenta fundamentos sólidos em matéria de direito natural? O *dictamen rationis* seria a única chave interpretativa do universo jurídico não abrindo espaço para os desvios da versão dualística da natureza e da liberdade presentes na obra jurídica de Pufendorf, na sua definição de *entia moralia*? A aparente falta de coerência expressa nos “defeitos dos princípios” não esconderia de fato uma teoria do direito natural mais elaborada e refinada? Ao unir o conceito de direito natural ao *regulamento* previsto por Deus, Pufendorf não teria oferecido à teoria da obrigação a dimensão ética mais ampla do que a forma jurídica proposta por Leibniz? Em suma, ao recusar a inserção do mundo moral no mundo físico e considerar redutora a ideia do mundo dos homens como sendo predeterminado, Pufendorf não seguiria o caminho da *bilateralidade do direito* cujo princípio de sociabilidade de que nascem o senso da obrigação e a responsabilidade apela também à noção ontologicamente fundada da liberdade?³ Se o sistema filosófico de Leibniz é marcado pela harmonia universal preestabelecida onde tudo é interdependente e solidário, em que a justiça assume então a figura de verdade eterna e, por sua

3 De acordo com Richard Tuck, a *teoria da correlatividade entre direitos e deveres* tem por consequência que a linguagem separada dos direitos está perdida, pois todos os direitos podem ser expressos em termos de algum princípio maior de ordem moral. Assim, se não há uma linguagem verdadeiramente separada dos direitos, então há pouca margem para a autonomia ou a liberdade do indivíduo. Se, por outro lado, a teoria da correlação é falsa e, portanto, os direitos são conceitualmente independentes dos deveres, então nós podemos ter uma teoria moral ou política que afirma a soberania ou a autonomia do indivíduo (cf. Tuck 1979). É nessa perspectiva polêmica que devemos interpretar a proposta de Pufendorf.

fundação racional, conota no mundo o maior bem possível, Pufendorf defende o retorno à natureza objetiva das coisas que a razão tem apenas por tarefa discernir. Ele reprova o círculo vicioso da argumentação grotiana ao estabelecer na própria “razão as regras das máximas da Razão” (*JNG* II, III, § 23). Embora Pufendorf não negue o papel da lei natural como regra de orientação de cada um na qualidade de “animal racional” (*JNG* II, III, § 1), a razão não é a lei natural, “mas unicamente um meio de conhecê-la, se a colocamos em uso como é preciso” (*JNG* II, III, § 20). Jean Barbeyrac já havia percebido muito bem as diferenças em seu comentário do *Jugement d’un Anonyme* de Leibniz: as teorias do direito natural abrem dois caminhos divergentes à normatividade, por um lado, busca-se a fonte na luz da razão, por outro, nos mandamentos da lei divina⁴.

4 Além disso, Barbeyrac também visualiza duas faces no estatuto filosófico do direito natural. O direito é perfeitamente cognoscível pela razão e está inserido no âmbito epistemológico do “conhecimento da natureza e da condição humana”. Ou o direito natural é muito diferente do conhecimento de que é capaz a razão humana e requer a referência à “natureza das coisas” e das leis naturais divinas oriundas da criação original (cf. Barbeyrac 1992, p. 379-435; Riley 1996, p. 16-7). Segundo Goyard-Fabre: “A l’évidence, les positions de Leibniz et de Pufendorf sont inconciliables: d’après Leibniz, le ‘monde moral’ fait tout simplement partie du ‘monde naturel’ et appelle, dans une perspective de rationalité téléologique, l’amour pour Dieu; il en résulte que l’idée de rapports entre les volontés n’a pas de sens pour Leibniz: or, tout au contraire, l’idée que l’homme est capable, en tant qu’être moral, de volonté d’obéissance à la volonté de Dieu est l’idée maîtresse sur laquelle Pufendorf élabore sa théorie de l’obligation. Le divorce est consommé” (Goyard-Fabre 1996b, p. 47; ver também Korkman 2003 p. 200-3). Embora o tradutor das obras de Pufendorf para a língua francesa tenha recriminado um aspecto crucial de seu pensamento – neste ponto ele faz coro com Leibniz: o direito natural de Pufendorf aceita o ponto de vista de um ateu e exclui na sua dedução a imortalidade da alma e a possibilidade de os malvados serem punidos no Além –, Barbeyrac acerta na distinção inconciliável entre as duas tradições.

De qualquer modo, a recusa de Leibniz em reconhecer qualquer status filosófico à teoria do direito de Pufendorf, obriga-nos a compreender o peso do fato de que a própria ideia do direito natural pressupõe a possibilidade da filosofia no sentido pleno do termo. Ao mesmo tempo, obriga-nos a compreender a necessidade de uma reconsideração imparcial das premissas mais elementares cuja validade a filosofia pressupõe. No caso específico de Pufendorf, porém, a apresentação da teoria dos seres morais seria incontornável à intelecção do pensamento uma vez que a própria possibilidade da filosofia ali estaria pressuposta. Ressaltar a distinção entre os seres morais, objetos da ciência do direito, e os seres físicos, objetos da filosofia da natureza, permitiria encontrar o referencial filosófico em que se move Pufendorf, como dirimir os equívocos e acusações de insuficiências da sistematização do pensamento do autor.⁵

II

Semelhante a outros esquemas reformistas modernos, o projeto de Pufendorf enfrentou a questão central do método em termos mais específicos. Inicialmente, ele seguiu o exemplo de Weigel, seu mentor cartesiano em Jena,⁶ empregando uma abordagem quase-

5 Em suma, mostrar que a proposta de Pufendorf é bem mais sutil e complexa do que parece à primeira vista. Objeto do direito e das normas jurídica, a justiça é uma qualidade adquirida pelos homens não por meio da razão disso que é em si mesmo, a justiça divina, mas da razão daquilo que Deus quis para as suas criaturas morais: “ainsi la règle des actions droites n’appartient pas tout uniment à la nature des choses; l’obligation morale qui les commande répond à la volonté d’obéissance dont Dieu a voulu rendre capables les *entia moralia*” (Goyard-Fabre 1996b, p. 47).

6 A descrição aritmética da sabedoria moral sobre pessoas e coisas (*Arithmetische Beschreibung der Moral-Weißheit von Personen und Sachen*) só apareceu em 1674.

matemática que aspirava à certeza demonstrativa em questões morais no lugar do probabilismo aristotélico. Assim, o início da *Elementa jurisprudentiae universalis* é formalmente dividido em Definições e Princípios, com o último subdividido em Axiomas e Observações. A verdade e a necessidade dos axiomas fluíam diretamente “da própria razão” e da “intuição pura da mente”, sem a apreensão de detalhes ou discussões interpessoais, enquanto a certeza das Observações era conhecida pelo “agrupamento e percepção do indivíduo de coisas correspondentes umas as outras” e por “senso comum e experiência” (EJU II, Axioma I, §1).

No entanto, Pufendorf faz adaptações a essa abordagem em trabalhos subsequentes. Emprega um método “eclético” que ainda envolve análise e argumento racionais, mas também reconhece a contingência de seu assunto mundano e sua interpretação intelectual (Hochstrasser 2000). O objetivo permaneceu a compreensão abrangente e a certeza demonstrativa, mas informado por uma experiência ampla e reflexiva, produzindo assim uma base mais empírica e realista. Em carta a Boinebourg de 1663, Pufendorf menciona que são possíveis duas vias para dar ao direito uma forma científica, ou a se utiliza a via da matemática, ou a via requerida pelo estudo da natureza. O autor rejeita o segundo método julgando-o incerto e impraticável no campo jurídico onde os costumes costumam contrariar as prescrições do direito natural. No *De jure* ainda faz elogios aos méritos da dedução matemática e do método cartesiano, mas salienta a importância dos dois parâmetros epistemológicos que não foram levados em consideração até então. O primeiro parâmetro diz respeito à irreduzível diferença ontológica entre *entia moralia* e *entia physica*. Parâmetro nem sempre considerado por

autores que trataram temerariamente os corpos morais como corpos naturais. Segundo aspecto relevante a ser considerado é que Pufendorf não assimila em absoluto o princípio fundamental do direito natural a um postulado euclidiano, embora não renuncie a construção racional do sistema. O princípio euclidiano não pode ser exposto senão depois de se ter observado e analisado a condição do homem no estado de natureza. O método racional e a pesquisa experimental devem ser complementares. As duas correntes antagônicas do direito natural convergem e Pufendorf utiliza ambos os métodos, o racional-dedutivo e o empírico-indutivo, para revelar o seu desejo de “metodologicamente cavalgar sobre a investigação empírico-histórica e sobre conceitos e proposições axiomáticas” (Brufau Prats 1968, p. 94). Por um lado, Pufendorf é enfático ao dizer que seu princípio de direito natural não é um axioma imediatamente evidente, mas conhecido pela observação. Por outro, ele também se pronuncia abertamente pelo racionalismo inaugurado por Descartes que, partindo de princípios certos, busca chegar a proposições certas por via da demonstração correta, e construir com isso uma *vera et solida scientia* (Brufau Prats 1968, p. 80-81).⁷ Em suma,

⁷ Para uma explicação mais detalhada das fontes do dualismo metodológico presente em Pufendorf, a obra seminal de Hans Welzel ainda é a melhor referência (cf. Welzel 1958, p. 9-18). O comentador alemão descreve o impacto da recepção das duas tradições: “Ele distingue dois tipos de princípios, o racional e o experimental (*rationale und erfahrungsmäßige*); denomina o primeiro “axiomas”, o segundo “observações”. A verdade, a certeza e a necessidade dos axiomas surgem da própria razão, sem percepção ou aprendizado dedutivo de fenômenos singulares, mas apenas por meio de um exame intelectual. A certeza das observações emerge da comparação e percepção dos fenômenos singulares, correspondendo constantemente um ao outro” (Welzel 1958, p. 13). Neste sentido, a tese crítica de Hans Kelsen acerca do direito natural moderno apresenta pouca consistência, embora sustente os

Pufendorf aparece como um voluntarista que reconhece a autoridade da razão e, ao mesmo tempo, um racionalista que sabe atribuir o justo peso aos dados da experiência. A razão permaneceria abstrata se não pudesse apoiar-se sobre a natureza da coisa que formou a experiência do homem; mas a natureza da coisa remete, por sua vez, à vontade divina que a criou deste modo e não de outro.

A lei fundamental deve ser deduzida do estudo da condição humana, da experiência que põe a descoberta no homem as tendências contrárias que o agitam: *amor sui*, *imbecillitas* e *pravitas animi*, que o inclinam a prejudicar os outros, e a vontade de superar essa fraqueza constitutiva.⁸ O exame da realidade humana

dois planos de argumentação: a difícil conciliação entre os planos do “ser” e do “dever ser”, que levou ao impasse teórico do direito natural moderno e à prevalência do positivismo jurídico, mais exatamente: a obliteração da “diferença essencial que existe entre as leis científicas da natureza, as regras pelas quais a ciência da natureza descreve seu objeto, e as regras por meio das quais a ética e a jurisprudência descrevem seus objetos, que são a moralidade e o Direito” (Kelsen 1997, p. 139). A pretensão de “cientificidade” dos jusnaturalistas modernos deve ser relativizada (cf. Sève 1989 p. 9), pois em nenhum momento o projeto moderno de uma moral com “fundamentos inabaláveis” (*omnino ejusmodi fundamentis nititur*, JNG I, II, §4) pretendeu na ética e na jurisprudência o status que a ciência no século XVII alcançou no conhecimento das leis naturais. 8 Nem Aristóteles, nem Hobbes, mas um equilíbrio entre os dois perfis, eis a tese de Brufau Prats: “Estas mismas referencias de Pufendorf, repetidas luego en su obra capital, nos muestran un hecho decisivo: el intento de asimilación sintética de dos dimensiones al parecer no tan fáciles de combinar: el naturalismo empirista de Hobbes y el racionalismo grociano. (...) Nos encontramos, pues, ante una antropología que bebe en dos fuentes diversas, pero que quiere desembocar en una armonización sintética, haciendo de la ‘socialitas’ y de la ‘imbecillitas’ dimensiones ontológicamente radicadas en la naturaleza del hombre” (Brufau Prats 1968, p. 56). Tese semelhante é defendida por Pierre Laurent. Se ele tem razão ao defender a tese de um “antropocentrismo moderado” na doutrina de Pufendorf, pode-se falar então que a sociabilidade, no seu sentido mais profundo, vincula estreitamente “l’être individuel

é necessário para o estabelecimento dos direitos, para a sua sistematização. O homem é concebido e afirmado como fonte de suas representações e de seus atos. O direito natural moderno será um direito *subjetivo*, criado e definido pela razão humana, no caso do racionalismo jurídico, ou pela vontade humana, no caso do voluntarismo jurídico, e não mais um direito *objetivo*, inscrito em qualquer ordem imanente ou transcendente do mundo. Aplica-se ao direito a convicção de que o homem é o princípio de toda normatização. No capítulo do *De Jure* dedicado às leis naturais, por exemplo, Pufendorf explica que o homem, refletindo sobre a sua natureza e constituição física, descobre imediatamente

de l'homme à son être en relation" (Laurent 1982, p. 109). Por princípio, Pufendorf recusaria um tratamento da condição humana a partir da sua individualidade absoluta, ela teria somente um valor relativo na medida em que dependeria da sociedade. Algumas passagens da obra de Pufendorf parecem corroborar as suspeitas de Brufau Prats, Laurent e vários outros comentadores. A título de ilustração, transcrevo a passagem *De statu hominum naturali* (texto de 1678) para efeito de comparação e justificação da difícil síntese: "Nam uti status naturalis propter conjunctionem hominum, tum ex similitudine naturae, tum ex mutua indigentia, tum ex dictato legis naturalis pacem ingerentis resultantem, pro bello proprie dicto haberi nequit: ita idem ob malitiam hominum, cupidinumque et affectuum rectae rationi oblucentium vehementiam indolem pacis satis lubricae et infidae habebit. Sic ut ideo quemlibet nobis amicum praesumere debeamus, animumque gerere promptum ad officia pacis et humanitatis adversus quemlibet exercenda, qui ista admittere velit: et nihilominus salutis nostrae sollicitam semper curam agere, eamque ita munire, quae aliorum amicitiae parum sit confidendum; nec unquam per fiduciam alienae probitatis aut innocentiae in supinam nos negligentiam relaxemus" (*On the Natural State of Men* 1990, §18, p.103). Pufendorf parece realmente propor algum tipo de meio-termo que equilibrasse os dois perfis. Salta aos olhos, porém, o impacto já citado do dualismo metodológico do autor: a natureza humana em geral não pode ser considerada má, mas os homens particulares que encontramos diante de nós são oportunistas e inconstantes.

e de modo claro e evidente a necessidade de colocar um freio à ilimitada liberdade de que possui no estado de natureza. A liberdade aqui se revela ao mesmo tempo inútil e danosa. Para cumprir tal finalidade, porém, ele precisa recorrer à razão, a qual impõe as leis naturais, formulando assim a regra básica do agir humano. As leis naturais fundamentais que orientam o homem no estado de natureza – que permitem deduzir todas as normas práticas – nos impõem: primeiro, o respeito à pessoa do outro (“ninguém deve ofender os outros salvo se é provocado”); segundo, o respeito à propriedade de outrem (“a cada um deve ser permitido usufruir seus próprios bens”); terceiro, o respeito aos pactos (“cada um deve manter a promessa empenhada”); e quarto, o respeito aos interesses alheios (“cada um deve promover com ânimo feliz a vantagem de outrem nos limites do possível e segundo as obrigações mais rigorosas que nos atribuímos”) (*JNG* II, II, §9). A fundação racional das leis naturais não comporta, todavia, uma solução inata, aliás, duramente criticada por Pufendorf: as leis naturais não são, portanto, impressas na mente do homem no instante de seu nascimento, mas, ao contrário, é o produto de uma reflexão madura e dependem de um processo árduo de aprendizagem (cf. *JNG* II, III, §13).

Em outros termos, afirmando o princípio fundamental da *socialitas*,⁹ proposição obtida pela

9 O termo técnico central *socialitas* pode ser traduzido como “socialidade” ou “sociabilidade”. Pufendorf raramente usa o termo *sociabilis*. Para manter a coerência, usarei o termo sociabilidade. Ninguém no século XVII tinha mais a dizer sobre a sociabilidade do que Pufendorf, que tenta demonstrar o conteúdo das normas e instituições necessárias para alcançar uma interação social tranquila, o objetivo final do direito natural. Segundo Pufendorf, a lei fundamental da natureza ordena que todos “devam, na medida do possível, cultivar e manter em relação a outras pessoas uma sociabilidade pacífica [*socialitas*] que seja consistente com o caráter

observação da natureza do homem, Pufendorf a torna fonte de onde podem subsumir-se todas as demais proposições de direito natural (cf. Brufau Prats 1968, p. 101). Assim, da *socialitas* Pufendorf deduziu os princípios do direito, produzindo “o primeiro sistema autêntico de teoria geral do Direito”, correspondente ao quase contemporâneo “sistema ontológico de Spinoza e ao de Newton” (Wieacker 1996, p. 183). Desse modo, Pufendorf simultaneamente reconhece a autoridade da razão e atribui grande importância aos dados da experiência.

III

Antes de considerar a questão de como a maioria das pessoas adota as normas do direito natural como seu padrão moral, vale a pena explorar o papel da razão na demonstração do princípio da *socialitas* como da base do próprio direito natural. Pufendorf concebe a razão correta (*ratio recta*) como um meio de estabelecer normas morais fundamentais. Embora o homem decaído seja incapaz do conhecimento transcendente, a razão humana é capaz de entender as normas básicas da sociabilidade sem a intervenção de Deus, a despeito da religião revelada lançar mais luz sobre a substância do direito natural.

nativo e o fim da humanidade em geral” (*JNG* II, III, §15). Como os decretos do direito natural orientam a ação na vida social? Jerome B. Schneewind argumentou que Pufendorf falha em explicar como as normas do direito natural são eficazes na vida social porque é incapaz de justificar como a razão pode mover a vontade (Schneewind 1998, p. 138). Defendo que a preocupação central de Pufendorf é explicar e justificar como a governança política pode promover a ordem social conforme exigido pelo direito natural, e não explicar como a razão pode motivar a vontade. Meu argumento é que as normas do direito natural se tornam eficazes porque a interação social, guiada pela governança política, permite que as pessoas moderem suas paixões anti-sociais e se habituem a paixões sociáveis.

Os seres humanos são capazes de compreender o direito natural divinamente imposto, já que Deus os criou como animais racionais (*JNG* II, III, § 20; *JNG* II, III, § 13). Consequentemente, a maioria das pessoas concorda que o direito natural “deve ser derivado da própria razão do homem e, portanto, fluir das injunções dessa faculdade quando estiver funcionando corretamente” (*JNG* II, III, § 13). A razão pode demonstrar que os preceitos do direito natural são úteis, ou seja, promovem a autopreservação e o bem-estar da humanidade, e que Deus é o legislador o seu legislador (*JNG* I, VI, § 4).

É bem atestado na literatura que a contribuição mais significativa de Pufendorf à filosofia moral e política moderna foi a demarcação nítida entre as disciplinas do direito natural e da teologia moral. Como Pufendorf explica no prefácio *De officio*, o método da disciplina do direito natural difere da teologia moral e do direito civil, pois “no direito natural algo é afirmado como algo a ser feito, porque é inferido pela razão correta que é essencial à sociabilidade (*socialitas*) entre os homens”. Por outro lado, “o ponto de referência final do teólogo moral é que Deus assim ordenou nas Escrituras Sagradas” (*OHC*, praefatio). O direito natural ensina “como se conduzir para tornar-se um membro útil (mercadoria) da sociedade” (*OHC* I, III, § 8). Assim, Pufendorf bruscamente restringe o escopo do conhecimento moral às normas que guiam a ação humana em seu estado corrompido; ao fazê-lo, ele afirma que as preocupações do direito natural são inteiramente deste mundo. Vale ressaltar, no entanto, que, embora exista uma clara definição entre razão e revelação como as duas fontes de conhecimento da humanidade, Pufendorf sustenta que sua teoria do direito natural é totalmente compatível com a evidência bíblica existente e as doutrinas da

religião cristã. O estilo de argumentação de Pufendorf foi invocar autoridades, como a Bíblia e autores clássicos, para apoiar sua teoria do direito natural racionalmente estabelecida (e não o contrário).

A despeito da suposta compatibilidade do direito natural com as Escrituras, foi importante desatar a disciplina do direito natural da religião revelada. Pufendorf buscava fundar a ordem política e social que não depende de doutrinas teológicas (morais) contestadas. Explica que “fiz da base de todo direito natural a vida social do homem (*socialitatem hominis*), porque não encontrei outro princípio que todos os homens pudessem admitir, sem violar sua condição humana e com o devido respeito a qualquer crença que possam ter em matéria de religião” (*OHC*, praefatio). As normas do direito natural, base da ordem social e moral, podem ser reconhecidas pela luz natural da razão, sem revelação especial ou graça de Deus. Pufendorf ressalta que não está lidando com coisas que dependem da revelação especial de Deus, mas “com os poderes do entendimento, na medida em que são necessários para ajustar as ações adequadamente ao direito natural” (*JNG* I, III, § 3). Os limites da razão natural afetam o escopo da disciplina do direito natural. Como a crença na imortalidade da alma não pode ser estabelecida com segurança apenas pela razão, a disciplina do direito natural é “confinada dentro da órbita desta vida”. Além disso, como “o direito natural não se estende no âmbito em que a razão não pode chegar, seria inadequado tentar deduzir o direito natural da natureza não corrompida do homem” (*OHC*, praefatio). O resultado – controverso para seus contemporâneos na Alemanha e na Escandinávia – é que Pufendorf se concentra exclusivamente na antropologia do homem natural e deixa de lado a questão da natureza humana em sua forma não corrompida ou “perfeita”.

Diferentemente de seu trabalho anterior *Elementa*, inspirado por seu professor Erhard Weigel, Pufendorf não desenvolve o direito natural como uma ciência demonstrativa modelada segundo as disciplinas matemáticas no *De jure*.¹⁰ Ao abandonar a ilustração geométrica da moralidade e a metodologia euclidiana, compromete-se com o relato demonstrativo da moralidade.¹¹ Ao apelar a observações empíricas na filosofia moral, Pufendorf opõe-se a Aristóteles ao conceber o conhecimento moral como algo que é tão aberto à certeza demonstrativa quanto ao conhecimento sobre o mundo físico (*JNG* I, II, § 3). A derivação das normas mais fundamentais da moralidade podem ser alcançadas com segurança, refletindo racionalmente sobre a “natureza, condição e inclinações do homem”, bem como considerando “outras coisas externas ao homem, especialmente aquelas capazes de beneficiá-lo ou prejudicá-lo de alguma forma” (*JNG* II, III, § 14). Deus estava perfeitamente livre para fornecer aos seres humanos quaisquer características e faculdades naturais que quisesse. Contudo, depois de criar o homem como um animal que não pode sobreviver a menos que observe certas regras e normas, torna-se impossível a mudança do direito natural, a menos que Deus queira transformar a natureza humana” (*JNG* II, III, § 5).

Definir a universalidade da lei de sociabilidade à humanidade, portanto, requer partir das características naturais que todas as pessoas têm em comum. Ao

10 No *Elementa*, Pufendorf não fez nenhuma referência a autores clássicos e alegou deduzir todas as suas ideias unicamente pela razão. No *De jure*, ele se voltou para fontes antigas, a fim de embelezar seus argumentos, e sob pressão de seus amigos e críticos para fazê-lo (cf. Hochstrasser 2000, p. 42-65).

11 Não concordo com a recente afirmação de Knud Haakonssen de que a teoria do direito natural de Pufendorf não é uma teoria demonstrativa, mas “uma intervenção retórica em uma situação política específica” (Haakonssen 2017).

representar o princípio fundamental, Pufendorf menciona dois fatores predominantes (universais) da natureza humana. Primeiro, o indivíduo humano, como todos os outros animais autoconscientes, “se ama no mais alto grau, está ansioso para se preservar de todas as formas e se esforça para adquirir as coisas que lhe parecem boas e repelir as que parecem más”. Segundo, além do amor-próprio e da inclinação à autopreservação, a natureza humana é caracterizada por extrema fraqueza (*summa imbecillitas*) e carência natural (*naturalis indigentia*). Consequentemente, privada da ajuda de outras pessoas, a vida de um indivíduo solitário é considerada uma punição (*JNG II, III, § 14*). Além disso, Pufendorf observa que os indivíduos são capazes de contribuir para o benefício de outros indivíduos e de prejudicá-los “por causa de seus desejos corruptos (*prava libidina*) ou porque são forçados a se defender contra os ferimentos de outros” (*JNG II, III, § 14*). As pessoas necessitam da lei de sociabilidade para guiar as ações, porque a natureza humana é caracterizada por tendências sociais e antissociais mais fortes do que qualquer outro animal. Após essas observações iniciais, ele define a lei fundamental da natureza. Nenhuma linha no *De jure* é mais frequentemente citada do que a seguinte:

Ex hisce positis facile est fundamentum legis naturalis invenire. Scilicet manifesto adparet, hominem esse animal sui conservandi studiosissimum, per se egenum, sine sui similium auxilio servari ineptum, ad mutua commoda promovenda maxime idoneum; idem tamen saepe malitiosum, peulans, & facile irritabile, ac ad noxam inferendam promptum, ac validum. Ejusmodi animali, ut salvum sit, [bonisque fruatur, quae in ipsius conditionem heic cadunt,] necessarium est, ut sit sociabile, id est, ut conjungi cum sui similibus velit, & adversus illos ita se gerat, ut ne isti ansam accipiant eum laedendi, sed

potius rationem habeant ejusdem commoda servandi, aut promovendi... Inde fundamentalis lex naturae isthaec erit: cuilibet homini, quantum in se, colendam & conservandam esse pacificam adversus alios socialitatem <, indoli & scopo generis humani in universum congruentem (JNG II, III, § 15. A segunda edição está entre colchetes).¹²

Após apresentar o princípio da sociabilidade, Pufendorf esclarece que a noção não deve ser entendida apenas como uma tendência para formar sociedades particulares, cujo propósito e modo de formação também podem ser maus, semelhante a uma associação de ladrões. Em vez disso, a sociabilidade é um tipo de disposição (*dispositionem*) pela qual se entende que um homem se une a todos os outros por laços de benevolência, paz e caridade, portanto, por obrigação mútua. Deve-se notar que o termo *dispositio* não se refere aqui à inclinação emocional inata de um homem, mas a um tipo de arranjo ordenado de coisas.¹³ O princípio da *socialitas* determina que as pessoas são obrigadas a instituir relações sociais pacíficas, isso envolve

12 “Uma vez que essas coisas tenham sido estabelecidas, é fácil descobrir o fundamento do direito natural. O homem é um animal muito ávido por se preservar, essencialmente necessitado, mal equipado para se manter sem a ajuda de quem é como ele e preparado para a promoção mútua de vantagens. Ao mesmo tempo, ele costuma ser malicioso, insolente, facilmente incomodado e ao mesmo tempo pronto e capaz de causar danos. Para que esse tipo de animal esteja seguro e usufrua dos bens que acontecem em sua condição mundana, é necessário que ele seja sociável. Ou seja, ele deve querer unir-se àqueles que são semelhantes a ele e conduzir-se em relação a eles de tal forma que não tenham motivo para feri-lo, mas, em vez disso, ter motivos para manter ou promover sua vantagem... E assim a lei fundamental da natureza será esta: “Todo homem deve, na medida do possível, cultivar e manter uma sociabilidade pacífica que seja consistente com o caráter natural e o fim da humanidade em geral”.

13 Minha interpretação difere da de Friedrich Vollhardt, que interpreta “disposição” aqui como uma inclinação emocional, que aponta para discussões do século XVIII sobre “senso moral” (Vollhardt 2001, p. 80-81).

o cultivo e internalização de uma capacidade e disposição de agir de forma sociável. Assim sendo, as outras normas e instituições morais devem ser articuladas com referência à obrigação fundamental de cultivar a sociabilidade. O valor moral de ações particulares depende formalmente de sua relação com o dever imposto de cultivar a *socialitas*; este dever, por sua vez, informa a maneira adequada de se criar a vida social pacífica.

IV

Fundamental a diferenciação de *entia moralia* e *entia physica* de Pufendorf é a suposição de que, por sua vontade, o homem pode chamar entidades à existência e, inversamente, pode cancelar sua existência novamente (*JNG* I, I, § 4).¹⁴ O resultado da diferenciação pode ser

14 O meu primeiro contato com a noção de personalidade moral e a teoria dos seres morais foi por intermédio da obra clássica de Robert Derathé sobre *Rousseau e a ciência política de seu tempo*, em meados da década de 1980. Não poderia deixar de prestar homenagem ao comentador francês, além de lançar luz sobre as relações e limites da teoria política de Rousseau com o direito natural moderno, duas passagens citadas aqui, na nota, serviram para orientar o desdobramento do capítulo. A primeira citação define a noção de personalidade moral: “Sabe-se que a noção de personalidade moral, cujas origens remontam ao direito romano, exerceu um papel importante nas instituições jurídicas da Idade Média. Reencontramos essa noção na filosofia de Hobbes, de onde passou para o *Direito de natureza e dos povos*, de Pufendorf. Este último teve sobretudo o mérito de inseri-la numa teoria geral dos ‘seres morais’” (Derathé 2009, p. 577). A segunda, porém, esclarece o alcance do *entia moralia*: “Há seres morais de instituição divina, como as obrigações naturais e o estado de natureza. Os outros são obra da vontade humana. Dentre os seres morais de instituição humana, os mais importantes são de origem contratual, como as obrigações civis e a própria sociedade civil” (idem, p. 578). Em alguns pontos da teoria, ver-se-á, não seguirei literalmente a leitura proposta por Derathé, mas no essencial, não poderia ser diferente, as suas lições introduziram o pensamento de Pufendorf e ainda orientam as minhas leituras. Outra homenagem: cito aqui a tradução para o português da obra francesa de Derathé realizada com enorme competência por Natalia Maruyama.

visto no contraste com as entidades físicas que estão a montante do homem por meio do ato de criação de Deus. As entidades físicas significam todas as substâncias (tudo o que é independente), cujas qualidades derivam necessariamente de sua determinação essencial, a finalidade ofertada pelo criador (*JNG I, I, § 2*). “Natureza” é entendida como todas as propriedades que constituem a identidade das coisas, no caso dos “seres vivos”, as qualidades necessárias à disposição interna dos processos controlados de maneira vegetativa ou instintiva (*JNG I, I, § 2*). Segundo Pufendorf, tudo o que forma os elos da “grande cadeia de seres” abaixo dos homens é determinado unicamente pelo físico: matéria inanimada, seres vegetais ou animais (veja o trabalho clássico de Lovejoy 1993). As entidades físicas subumanas limitam-se a agir de acordo com os planos de sua criação, de acordo com a intensidade de suas capacidades perceptivas: a) os seres que não percebem; b) os seres que percebem, mas não podem refletir sobre o que percebem; c) os seres adequados à reflexão do que é percebido (*JNG I, I, § 2*).

Mesmo para o professor saxão de direito natural, o homem é um ser físico, mas em contraste com outras *entia physica*, “ele não recebe apenas o adorno e a habilidade de seu corpo, mas também a luz única da mente, com a ajuda da qual ele torna as coisas mais precisas. Entendê-las, compará-las, abrir o desconhecido ao conhecido e julgar a conformidade das coisas consigo mesmas” (*JNG I, I, § 2*). Não é apenas a mente que distingue o homem, sua excelência acima de todos os outros seres vivos também reside no fato de possuir livre-arbítrio (*JNG I, IV*). Ambas as faculdades são o pré-requisito a atribuir ao homem a capacidade de agir arbitrariamente e, assim, a transcender um quadro de atividade determinado por

seu físico (*JNG I, I, § 2*), ou seja, é capaz de moldar sua própria prática.

Na ideia de Pufendorf sobre a alma do homem, que é constituída pelos elementos da mente (*intellectus*) e da vontade (*voluntas*) que a caracterizam (cf. Behme 1995, p. 40 ss.), a ambivalência do ser humano, sua “natureza dupla”, aparece como um ser livre vinculada ao seu físico: ambas as habilidades são realizadas, por um lado, como qualidades naturais, por outro, como livres. Assim, é necessária a percepção dos objetos que a mente alcança como capacidade cognitiva; não está no poder das pessoas perceber as coisas de maneira diferente do que elas se apresentam à mente (*JNG I, III, § 2*). Além da capacidade natural do conhecimento, no entanto, a mente também é atualizada como capacidade livre, ou seja, como julgamento (*iudicium*) ou razão prática (*ratio practica*) (Behme 1995, p. 41). Segundo Pufendorf, a vontade, a autoridade que determina a capacidade de agir, também mostra essa ambivalência. Por um lado, pode ser determinado pela disposição física, se estiver claro que o objeto ou a meta da determinação da ação corresponde ao físico ou à tendência do agente em agir (*spontaneitas*). O objetivo é tão-somente aprovado sem que seja tomada uma decisão específica para alcançar a meta, de modo que dificilmente se pode falar de um ato de vontade (*JNG I, III, § 1; I, IV, §§ 1, 3; se você estiver com sede, beba a água oferecida; você não precisa decidir primeiro*). A arbitrariedade livre (*libertas*) é expressa na capacidade de o sujeito escolher uma das várias opções de ação igualmente viáveis, que não é uma mera aprovação do objetivo da ação, mas uma intenção deliberada de alcançá-lo (*JNG I, IV, §§ 1, 2*). Assim sendo, a capacidade de agir livremente mostra-se indiferente às possíveis opções de ação, de modo

que não há necessidade externa para se chegar a uma determinada decisão, e a determinação da vontade segue um impulso interior (*JNG* I, IV, § 3). Na medida em que esse impulso é influenciado pelo conhecimento do que é em si - isto é, em uma qualidade material (em oposição à moral) -, “bom” e “ruim”, Pufendorf não assume uma auto-realização absolutamente livre da vontade (como se poderia pensar) (*JNG* I, IV, §§ 2, 4). Com essa justificativa do livre arbítrio humano, são fornecidas evidências da possibilidade de moralidade da ação humana e, portanto, da possibilidade de *entia moralia* (*JNG* I, IV, § 3). Na medida em que a *entia moralia* resulta do livre ato dos seres humanos, eles não podem ser reduzidos aos princípios estruturais da *entia physica* (Goyard-Fabre 1994, p. 46 s; 1989, 71 s.). O mundo físico da necessidade é confrontado com um mundo moral da liberdade.

Apesar da oposição de Pufendorf ao aristotelismo escolástico e de suas tendências teleológicas, alguns comentadores destacaram elementos teleológicos na teoria da natureza humana do autor. Aqui, deve-se recordar as teses de Horst Denzer, T. Kobusch e Thomas Behme. Denzer argumentou que, apesar da crítica de Pufendorf à sociabilidade natural, ele concebe o humano em um sentido teleológico, como um esforço em direção à perfeição. Sob esse ponto de vista, as normas da lei natural visam completar a natureza moral da humanidade e o Estado é concebido como uma consequência natural do desenvolvimento cultural da humanidade (Denzer 1972, p. 163). Segundo Kobusch, Pufendorf marca o ponto de partida para o desenvolvimento de um sistema autônomo de categorias para o domínio moral, que até Kant permanece ligado à terminologia aristotélica das substâncias (Kobusch 1990, p. 13-37 e 1997,

parte II). Behme, por sua vez, ressalta a influência da tradição aristotélico-escolástica, apontando o conceito teleológico da natureza que subjaz à ideia do propósito do desenvolvimento humano que Deus pretendia aos homens ao impor-lhes o direito natural. Desta maneira, independente de sua demarcação entre entidades físicas e morais, Pufendorf não separa a moralidade de todas as características naturais que os humanos compartilham, como a compreensão e a vontade. Apesar da separação da *entia physica*, a divisão de Pufendorf da *entia moralia* está “de acordo com o sistema de seres físicos”, o que significa, de acordo com a tabela de categorias de Aristóteles, “uma vez que o nosso intelecto, imerso como está nas coisas materiais, dificilmente pode compreender seres morais sem a analogia do físico” (*JNG* 1, 1, § 5). *Status* é assim concebido em analogia ao espaço. Assim como o espaço é o meio no qual os objetos físicos existem e exercem seu movimento, o *status* - como uma configuração de deveres e direitos - é um tipo de espaço moral para as pessoas e suas ações. Mesmo quando chamado de *status* natural, não é entendido como um resultado imediato da essência humana, mas como um produto da imposição voluntária (divina). De acordo com uma visão difundida entre os intérpretes modernos, a doutrina das *entia moralia* de Pufendorf introduz uma separação da esfera moral como domínio da liberdade do mundo natural. Estabelece, assim, uma ciência moral, cuja certeza não se baseia mais - como permanece em Hugo Grotius (Grotius 2005, *Prolegômenos*, §§ 9-10) - em uma ordem objetiva de essências, mas confirmada de maneira metodológica pura pelo modo matemático de demonstração. Diz-se que Pufendorf quebrou o nexa metafísico entre a natureza física e moral característica da ontologia aristotélica

das substâncias, que encontrou sua formulação clássica no ditado tomístico *ens et bonum convertuntur* (o ser e o bom coincidem). Por uma questão de consequência, as ações morais do homem não aparecem mais como uma realização de sua essência imanente, mas como ações de acordo com regras resultantes da imposição voluntária de acordo com a conveniência. Na opinião de Behme, esse ponto de vista deve ser corrigido até um certo ponto. Pufendorf afirma ter desenvolvido sua teoria do direito como uma lei natural universalmente vinculativa. Essa lei é reconhecida pela razão humana ao contemplar a condição humana (*JNG* 2, 3, § 14) e possui “um padrão de julgamento permanente e uniforme, a saber, a natureza das coisas” (*JNG* 2, 2, § 9), mesmo no estado natural. Pufendorf reconcilia essa afirmação com sua separação de *entia physica* e *entia moralia*, remontando a natureza e a lei moral a Deus, o criador e legislador, que garante a conformidade harmoniosa e a identidade última de ambos os reinos. Como resultado de sua criação contingente por Deus, a natureza humana está necessariamente em conformidade com a lei moral, porque uma natureza racional e social, atribuída ao homem por Deus, seria impossível sem essa lei (*JNG* 2, 3, § 4). Em vista disso, as ações impostas pela lei também têm a capacidade de promover o bem (não moral) do homem; mas essa capacidade não é a razão formal de sua bondade (moral), que consiste unicamente em sua conformidade com a vontade divina (*Eris Scandica, Specimen Contraversiarum*, V, § 30). Enquanto a natureza humana criada permanecer inalterada de acordo com a vontade divina, a consistência de Deus também garante a eternidade e a imutabilidade da lei natural (*JNG* 2, 3, § 5). Em outra passagem, Pufendorf refere-se a seu pensamento para defender a certeza da

ciência moral contra a objeção da origem convencional de seu objeto, remontando a *entia moralia* mais básica à imposição divina e argumentando por sua “necessidade” ao mostrar sua conformidade com a natureza humana (inalterada) (*JNG* 1, 2, § 5). Certamente isso indica um desvio do objetivo de uma ciência moral meramente metodológica, do tipo que Pufendorf havia proposto nas partes introdutórias do *Elementa* e *De jure* (*EJU*, prefácio; *JNG* I, II, § 3) Em contraste com Hobbes, que determinou o objeto da ciência pelo método da ciência, definindo seu objeto como “todo corpo do qual podemos conceber qualquer geração” (*Elements of Philosophy*, I, 1, § 8), Pufendorf baseia a necessidade da ciência moral na imutabilidade de seu objeto, retornando assim novamente a um fundamento ontológico da ciência (cf. Röd 1970, p. 84). Essa união íntima da natureza e da moralidade, baseada na integridade do ato original de criação e imposição simultâneas de Deus, também permite a Pufendorf reintroduzir um tipo de teleologia da natureza. Certamente, ele não o concebe no sentido de naturezas que contêm (e são constituídas por) seus fins imanentes (*enteléquias*), mas no sentido de fins divinamente impostos, estando inseparavelmente conectados a certa natureza por causa de sua origem comum no divino ato original. Nesse último sentido, ele fala de *socialitas* como um fim natural do homem, “uma atitude sociável ... agradável ... com a natureza e o fim da raça humana” (*JNG* 2, 3, § 15). Essa teleologia é predominantemente sugerida na descrição de Pufendorf das faculdades *entendimento* e *vontade*, que constituem a dignidade humana especial (*JNG* 1, 3, § 1), sua relação com *lei, obrigação e sociedade*. Ambas as faculdades são fundamentais para a ação humana ou moral, ou seja, para a ação voluntária na vida social “considerada sob a

imputação de seus efeitos”. Em suma, Behme argumenta que muitos aspectos da antropologia de Pufendorf estão de acordo com o relato escolástico da natureza humana (Behme 1995, p. 39-42).

Embora Pufendorf tenha polemizado com a tradição escolástica, sua apresentação das faculdades psicológicas do homem tem muitas semelhanças com a tradição escolástica medieval e, especialmente, com o intelecto e a vontade da teoria de Francisco Suárez. Em termos escolásticos, Pufendorf fala sobre as faculdades de entendimento (*intellectus*) e vontade (*voluntas*) em relação à deliberação e ação morais. Algo pode ser moralmente obrigatório simplesmente em ações que estão sob a orientação do entendimento e da vontade. Justificar essa crença exigia uma justificativa clara de como os seres humanos podem controlar suas ações. As ações voluntárias são sempre iniciadas pelo entendimento, que fornece diretrizes para elas, mas não toma a decisão final sobre seus objetivos. Pufendorf sustenta a ideia do livre arbítrio como não sendo intrinsecamente restrito a qualquer modo fixo de ação e como sendo desapegado de paixões e desejos (*JNG I, IV, § 1*).

As pessoas só podem ser responsáveis pela ação se puderem regulá-las de acordo com seu livre arbítrio. Pufendorf salienta que a “indiferença intrínseca da vontade não pode ser totalmente extinta através de alguns meios externos”. Sem a capacidade inerente da vontade de agir livremente ou não, “a moralidade das ações humanas seria destruída” (*JNG I, IV, § 3*). A defesa da liberdade de vontade não se restringia apenas aos escritos de direito natural de Pufendorf. Ele demonstrou interesse constante no cristianismo e na teologia moral ao longo de sua carreira e esteve envolvido em uma

reunião de leigos pietistas chamada *collegia pietastis* (Döring 1992, p. 102-3). Em seu trabalho teológico tardio, *Jus feziale*, Pufendorf argumenta que, sem a capacidade da vontade de “recusar a graça oferecida por Deus”, a moralidade deixaria de existir. Privar a capacidade dos homens de agirem como agentes livres, “a teologia não seria mais uma disciplina moral, mas uma física, e as operações seriam explicadas pela lei do movimento” (*Jus feziale* § 67).

Essa afirmação deve ser vista no contexto do debate entre luteranos e calvinistas sobre o papel do livre arbítrio, sobre o debate da salvação e da predestinação. A ideia de que os seres humanos são essencialmente livres para controlar suas ações se tornou objeto de crescente debate teológico após a Reforma. Pufendorf argumentar aqui contra a doutrina da predestinação, enfatizando que a vontade humana é livre para aceitar ou recusar a graça de Deus. Esse tipo de visão era inteiramente convencional no luteranismo da época.¹⁵ Pufendorf aplica numerosos princípios de direito natural ao domínio da religião em seus escritos teológicos. Não é de surpreender, portanto, que já possamos encontrar o mesmo tipo de defesa da capacidade das pessoas de orientar suas ações através de seu livre-arbítrio no *De jure*. Como a teologia, a disciplina do direito natural não é uma ciência física, mas uma ciência moral para Pufendorf: ações morais não são necessárias da mesma maneira que leis que afetam seres físicos.

A caracterização de Pufendorf da indiferença da vontade se origina na escolástica medieval. O emprego desse conceito significa a ideia de que a vontade tem uma capacidade real de escolher entre as opções. A

¹⁵ Para uma análise completa de como Pufendorf defende a noção de livre arbítrio em *Jus feziale* e argumenta contra o predestinarianismo calvinista (veja Holland 2017, p. 76-77).

vontade se exerce através de duas faculdades; uma age espontaneamente (*sponte*) e a outra atua livremente (*libere*). Pufendorf define atos espontâneos da vontade como interiores (*eliciti*), os atos da própria vontade, ou como exteriores (*imperati*), atos de outras faculdades movidas pela vontade (*JNG I, IV, § 1*). Ao distinguir entre atos interiores e exteriores da vontade, Pufendorf compartilha uma linguagem filosófica próxima da tradição escolar anterior a Suárez. Tomás de Aquino conectou a função da vontade mais intimamente com o intelecto do que Suárez (Pink 2003, p. 127-53). Pufendorf explica que a faculdade de liberdade da vontade é uma capacidade suplementar da faculdade espontânea, permitindo aos homens escolher entre diferentes objetos ou, se houver apenas um objeto, aceitá-la ou recusá-la. Além disso, a faculdade de liberdade “também acrescenta determinação livre, de modo que a vontade, por impulso interno, aqui e agora, provoca um de seus atos, o de querer ou o de não querer” (*JNG I, IV, § 2*). Portanto, os atos de escolha e recusa da vontade não são predeterminados. Pufendorf argumenta contra a determinação física das ações humanas segundo a qual o movimento da própria vontade, “considerada como uma entidade física, é tão determinada pela causa primeira” que sua moralidade simplesmente surge depois.

A vontade busca encontrar o bem em geral e sempre se afastar do mal em geral (*OHC I, IV, §5*). Pufendorf observa que “o bem não excita o apetite voluntário do homem a menos que seja conhecido”. Este conhecimento é sensual e “representa o verdadeiro caráter das coisas e pode vir delas de forma bastante obscura”. É importante notar que Pufendorf nega a noção hobbesiana de que o bem é equivalente aos desejos subjetivos do indivíduo.

Nada é naturalmente bom a agentes individuais sem levar em conta suas relações sociais mais amplas com outros humanos. Embora a bondade natural dependa da própria natureza das coisas e não das opiniões variáveis, muitas vezes errôneas, dos indivíduos, algumas coisas podem atrair o desejo, mesmo que sejam consideradas boas apenas aos indivíduos que se empenham por ele. Assim, Pufendorf admite que muitos indivíduos “amam e buscam qualquer coisa na medida em que entendem que isso tem uma relação com sua vantagem, preservação e perfeição; e vice-versa, opõem-se igualmente, na medida em que o concebem como mau” (*JNG I, IV, §4*). Isso não significa, porém, que a ideia geral e uniforme do bem deva ser abandonada.

A teoria da vontade de Pufendorf implica a procura do que é apresentado como naturalmente bom e o escapar de tudo o que é inerentemente mau. Assim, a vontade humana tem um conteúdo intencional, está voltada para o bem. Apesar dessa inclinação geral, a vontade pelo apetite da simples aprovação pode buscar igualmente o bem e o mal, pois não parecem ser distintos, mas estão misturados um com o outro. Além disso, Pufendorf reconhece que as inclinações pessoais e habilidades intelectuais variadas entre os indivíduos significam que não é “dado a todos os homens distinguir o substancial e duradouro do simulado e transitório”. Aspectos reais e imaginários do bem e do mal puxam a mente em diferentes direções “até que a vontade por algum poder intrínseco determine um lado ou outro lado” (*JNG I, IV, § 4*). Outro aspecto importante a respeito da função da vontade é que “a mente nem sempre se põe a agir ou não agir em uma posição de equilíbrio”. Em vez disso, várias causas movem constantemente a mente em diferentes direções e, em alguns casos, “a violência externa cai tão

fortemente sobre ela que sua própria força parece inútil” (*JNG I, IV, § 5*).

No entanto, Pufendorf argumenta que a vontade é separada de várias influências externas, classificadas em quatro grupos: uma variedade de disposições mentais (*peculiar ingeniorum dispositiones*), hábitos (*habitus*), paixões (*affectus*) e embriaguez (*ebrietas*). Embora a vontade esteja constantemente sujeita a esses efeitos exteriores, ele insiste que a obrigação moral mais inclina a vontade, “ou deve incliná-la mais”, e várias influências externas não removem a liberdade intrínseca da vontade (*JNG I, IV, §§4-8*). A defesa da liberdade de vontade de Pufendorf continua ao longo do *De jure*. Na verdade, ele argumenta que não há nada mais sob nosso controle do que o poder da vontade de escolher entre as opções (*JNG II, IV, §7*). No entanto, deve-se notar que o perigo imediato de morte e uma situação de extrema necessidade anulam a liberdade de vontade.

Mais importante ainda, a doutrina do livre arbítrio é essencial para a noção de responsabilidade moral. Por exemplo, citando as *Leis* de Platão, Pufendorf rejeita a ideia de que as ações humanas são predeterminadas pela presciência divina. Isso faria de Deus a causa de todos os crimes, uma opinião que deveria ser estritamente proibida nas sociedades civis (*JNG I, IV, § 3*). Pela mesma razão, o autor apresenta uma visão crítica da noção estoíca de destino “pela qual os homens são feitos meros instrumentos de suas ações, que não está em seu poder mudar a vontade, por mais que se empenhem em fazê-lo”. Se esse tipo de opinião prevalecer “não é evidente por que as ações de um homem podem ser imputadas a ele, em vez de os movimentos de um relógio serem imputados às suas rodas; ou que uso tem a religião, ou justiça, leis e penalidades” (*JNG II, IV, §*

4). Embora Pufendorf tenha se baseado fortemente na filosofia estóica, ele constantemente se opôs ao conceito estóico de destino (Palladini 2002, p. 248-249).¹⁶ Para o pensador saxão, livre arbítrio e responsabilidade moral andam juntos. Considera impossível reconciliar a crença de que as pessoas são moralmente responsáveis com a doutrina da predestinação.

V

Com base nas tradições clássicas e medievais, às quais reagem criticamente, mas das quais se baseiam de forma criativa, os jusnaturalistas modernos costumam se fazer as mesmas perguntas que certos seguidores contemporâneos. O que são pessoas? Que diferença existe entre um ser humano e uma corporação? Como é possível que a ação produza objetos cujas propriedades não podem ser facilmente reduzidas às dos corpos? Os jusnaturalistas modernos têm uma resposta para cada uma dessas perguntas. Nem sempre convincentes, mas ainda dignas de consideração. As observações que gostaria de chamar a atenção aqui são uma tentativa de explorar algumas das semelhanças entre a ontologia social e a teoria do direito natural.

A palavra “instituição” é usada para falar de um ato e o que o ato em questão produz. Essa peculiaridade atraiu a atenção de Riccardo Orestano, historiador do direito com grande sensibilidade para a filosofia da linguagem, que a tornou o ponto de partida de um pequeno trabalho sobre as origens da noção de instituição. Não é difícil imaginar qual foi o motivo que levou Orestano a empreender o que, à primeira vista, parece ser uma investigação de interesse exclusivo filológico. Na

16 Para a relação da teoria do direito natural de Pufendorf com o estoicismo, veja também Saastamoinen 2002, p. 257-269.

cultura jurídica italiana, a palavra “instituição” recebeu uma difusão extraordinária devido em grande parte à influência de Santi Romano (Romano 1918). A teoria do direito como instituição proposta por Romano havia sido adotada por Orestano em um trabalho sobre fatos de padronização na experiência romana arcaica que, em sua publicação, era considerada muito inovadora e ainda hoje de grande interesse (Orestano 1967). Não surpreende, portanto, que o historiador do direito sentisse certa curiosidade pelas origens de uma noção crucial para sua carreira como estudioso.

No ensaio sobre a noção de instituição, Orestano observa que, embora a palavra seja de origem latina, as duas maneiras de usá-la provavelmente não são muito antigas. No período clássico, de fato, o termo latino *institutio*, do qual deriva a palavra italiana, é normalmente usado no sentido de: “disposição” ou “acomodação” (por exemplo, coisas); “costumes” (por exemplo, de um povo); “instrução” ou “educação” (por exemplo, de uma criança); “elementos” ou “princípios” (por exemplo, de uma doutrina ou ensino). Para Orestano, a origem da distinção entre os dois sentidos da palavra deve ser traçada na tradução francesa do *De jure*, de Pufendorf, por Jean Barbeyrac (Orestano 1989: 167-177). A passagem em questão encontra-se no início do § IV do primeiro capítulo do primeiro livro, intitulado *De origine et varietate entium moralium*, traduzido para o francês como *De l'origine des êtres Moraux, et de leurs différentes sortes en général*. Este é um passo importante porque expõe a teoria dos “seres morais” que estão, com as “seres naturais”, no centro da teoria do direito natural de Pufendorf.

Sobre a origem dos dois tipos de entes, Pufendorf escreve:

Porro uti modus originarius producendi entia physica est creatio; ita modum, quo entia moralia producuntur, vix melius possis exprimere, quam per vocabulum impositionis (JNG I, I, § 4).¹⁷

O que significa *impositio*? No latim clássico, *impositio* significa simplesmente a aplicação de um nome a uma coisa. Essa maneira de usar o termo já tem alguma relação com a de Pufendorf. Para o último, de fato, os seres morais não são entidades pertencentes a uma realidade que não seja a dos objetos materiais, mas são o produto da atividade de seres inteligentes que impõem significado aos objetos materiais. Existem três espécies de entidades morais: (i) os atributos morais (como direito e obrigação); (ii) as pessoas morais (que

17 Esta frase é assim traduzida por Barbeyrac: “Comme les Êtres Physique, sont originaiement produits par la *Création*; on ne sauroit mieux exprimer la manière dont les Êtres Moraux se forment, que par le terme d’*Institution*” (Pufendorf 1734, p. 4). Segue-se uma nota na qual Barbeyrac explica que parecia apropriado traduzir *impositio* como instituição, pois a palavra está mais próxima do significado daquilo do que é produzido por um ser inteligente (a expressão latina usada por Pufendorf em outra passagem da mesma obra *ex arbitrio entium intelligentium*). Orestano remonta a essa escolha terminológica do tradutor francês a introdução do uso de “instituição” para designar o ato pelo qual algo é estabelecido. No entanto, a reconstrução deixa em aberto uma questão de grande interesse: por que Barbeyrac decidiu traduzir *impositio* como *institution*? Novamente, a questão não é motivada apenas pela curiosidade filológica. Reconstruir as razões da escolha terminológica de Barbeyrac é útil não apenas para entender as premissas das quais a reflexão de Pufendorf se move, mas também para investigar as possíveis conexões entre a teoria dos fatos institucionais que constituem a pedra angular da ontologia social de John Searle e a reflexão tradicional sobre o direito natural. Em uma inspeção mais detalhada, essa não é uma hipótese surpreendente. Como apontou Roberto Miraglia, os desenvolvimentos mais recentes no pensamento de Searle sugerem que as considerações feitas na ontologia social também são relevantes em termos de avaliação das instituições (Miraglia 2004, p. 121-125).

são as substâncias cujos atributos são fixados); (iii) os estados morais (*status*), que são para as substâncias o que é o espaço para as entidades físicas (a possibilidade de ação no mundo). No latim de Pufendorf, as entidades morais:

non ex principiis intrinsecis substantiae rerum
proveniunt, sed rebus jam existentibus, & physice
perfectis, eorumdemque effectibus naturalibus sunt
superaddita ex arbitrio entium intelligentium (*JNG I*,
I, § 4).¹⁸

Pufendorf distingue uma *impositio* divina, que parece corresponder à produção original das várias espécies de seres morais, de uma *impositio* humana que parece consistir na produção de instâncias particulares dessas entidades. À primeira vista, a estrutura do direito natural consiste em seres morais de origem divina (Schneewind 1998, p. 119-123). Deus cria o homem com livre arbítrio, capaz de escolher quais executar, dentre os atos dos quais ele é fisicamente capaz, mas essa liberdade não é absoluta. Atos de *impositio* humana estão sujeitos a outras restrições derivadas da *impositio* original de Deus (Haakonssen 1996, p. 39). De fato, esta última afirmação não está explicitamente presente no texto. Pufendorf limita-se a dizer que a *impositio* que produz pessoas morais no sentido próprio (*veras personas morales*) não é livre, mas pressupõe qualidades apropriadas. A ideia é ilustrada usando um exemplo da história romana: Calígula, que nomeia seu cavalo como senador. Para Pufendorf, Calígula estava livre para nomear um homem estúpido, mas não seu cavalo como senador. A *impositio* por um ser humano (como

18 “eles não vêm dos princípios intrínsecos da substância das coisas, mas de coisas já existentes e fisicamente perfeitas, e foram adicionados aos seus efeitos naturais a critério de seres inteligentes”.

Calígula) da função de senador pressupõe a presença de características (por exemplo, ser capaz de raciocinar) no objeto ao qual a função é atribuída. A falta de características relevantes no objeto é um sinal de loucura da parte do autor (em latim *furor, et insipida petulantia*). O exemplo não é claro, mas é razoável supor que deve ser entendido no sentido de que os atos de *impositio* humana estão sujeitos a restrições determinadas pela *impositio* divina (põe condições de possibilidade não física a atos de *impositio* humana). O fato de Calígula ser capaz de impor sua vontade recorrendo ao uso da força não é uma razão suficiente para acreditar que sua força é ilimitada. Essa interpretação da habilidade explica o uso da expressão *veras personas morales* (que assume a possibilidade de pessoas morais “falsas”)¹⁹. O exemplo proposto por Pufendorf mostraria que nem mesmo um soberano pode violar os limites estabelecidos pelo *impositio* divina (Azzoni 2003, p. 45-54).

A obscuridade do exemplo provavelmente também depende da ambiguidade do termo “substância”, que Pufendorf usa ao introduzir a noção de ser moral. Para esclarecer melhor, é necessário levar em consideração as suas condições. Para Pufendorf, as entidades morais não têm uma existência autônoma, mas são formas atribuídas aos objetos físicos pela ação de seres inteligentes. Ao definir entidades morais como formas de substâncias existentes, o autor afirma que as mesmas substâncias também têm formas que derivam de sua própria natureza (*ex ipsa re naturaliter velut profluunt*). O exemplo de Calígula parece aludir a uma relação de “adequação” entre a atribuição de um caminho (o título de senador) e as características de uma substância

19 Para uma discussão sobre esses perfis de liberdade, consulte Kenny 1975, p. 122-144.

(um homem como um animal racional). No mesmo contexto, Pufendorf ainda usa a expressão “substância”, mas desta vez falando de pessoas que, embora sejam formas de substâncias no sentido de “objetos concretos individuais”, podem, por sua vez, ser consideradas o substrato no qual outras entidades morais não autônomas são atribuídas (diz-se que a pessoa tem um *status*, pois as substâncias estão em um local no espaço). Parece que Pufendorf tem em mente a distinção entre o que existe em um sujeito (como a posição existe em, ou melhor, pertence a uma pessoa) e o que se pode dizer que existe autonomamente. Uma substância é precisamente algo que existe autonomamente, isto é, uma porção da matéria identificada por meio de sua forma. Em outras palavras, uma substância é um indivíduo.

Vale notar que Pufendorf está ciente das dificuldades que surgem da analogia entre objetos materiais e seres morais. Como já foi dito, estes últimos são apenas modos impostos pela ação de seres inteligentes sobre uma substância existente. A razão pela qual Pufendorf fala deles como se fossem substâncias é a utilidade desse artifício de exibição.

Os seres morais devem não apenas a existência, mas também a continuidade ou mudança, à *impositio*. Quando a *impositio* cessa, eles desaparecem.

No latim de Pufendorf:

Caeterum entia moralia uti impositioni suam debent originem; ita ab eadem stabilitatem quoque aut mutationes fortiuntur, & ubi ista velut cessaverit, ipsa simul evanescent; non secus atque extincto lumine umbra simul disparet (*JNG* I, I, § 23).²⁰

20 “Além disso, os seres morais devem ter sua origem na imposição; assim também eles são fortalecidos pela mesma estabilidade, ou por mudanças; a sombra desaparece ao mesmo tempo que a luz se apaga”.

Como na produção, a destruição de seres morais também depende de um agente (divino ou humano). Não há dúvida de que a teoria dos seres morais de Pufendorf é uma contribuição para o que hoje chamamos de ontologia social.

VI

Ao discutir as teses de Pufendorf sobre os seres morais, recorreremos ao léxico da escolástica medieval. Próprio ao fundador da escolástica pode-se procurar usos da *impositio* que se aproximam dos de Pufendorf. Tomás de Aquino usa o termo tanto na expressão *impositio nominis* que, como já foi dito, encontra-se na antiguidade clássica, e no sentido de “impor um ônus ou um dever a alguém”, como na expressão *impositio penitentiae* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Partis Tertiae Supplementum, Quaestio 28, art. 3). De algum interesse é o uso vinculado à prática dos sacramentos. O ato de *impositio* das mãos é central para o batismo, as bênçãos, a ordenação dos sacerdotes e a extrema unção (De Clerck 1998, p. 563-564). Nesse caso, de fato, a *impositio* é usada em um contexto em que Tomás de Aquino também usa o *institutio*, tanto no sentido do que é instituído (*de institue sacramentorum*), quanto no ato de instituir (*quae Christus institit*) (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Partis Tertiae Supplementum, Quaestio 29, art. 3). O ato de *impositio* das mãos, portanto, desempenha um papel central em uma instituição (*institutio*). O próprio Tomás de Aquino usa *institutio* em outros contextos para designar um ato, como quando fala de preceitos que têm força *ex sola institue* (em virtude do ato de instituição) (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Prima Secundae, Quaestio 100, art. 11).

No entanto, o uso mais interessante de *institutio* é o que ocorre quando o termo se repete na expressão *institutio nominis*, no sentido de “significado de uma palavra”. Em um artigo dedicado à discussão da noção de “dote”, Tomás de Aquino escreve: “[u]nde secundum primam instituição nominis ad carnale matrimonium pertineat” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Partis Tertiae Supplementum, Quaestio 95, art. 1). Essa maneira de usar o *institutio* é muito próxima da expressão como “a instituição da promessa”. Além disso, pode-se encontrar a ambiguidade pela qual “a instituição” pode ser um certo tipo de objeto, algo que tem duração ou algo que foi estabelecido (por meio de um ato de tributação).

Em sua investigação sobre as origens da noção de instituição, Orestano não considera a possibilidade de que elas sejam traçadas a partir daquilo que hoje classificamos como literatura jurídica ou, em qualquer caso, como uma reflexão sobre o direito. De fato, na Idade Média, as fronteiras disciplinares não são claramente delineadas. Em particular, no que diz respeito à reflexão sobre as instituições, não surpreende que a encontramos principalmente na eclesiologia e não em textos jurídicos. Afinal, de muitas maneiras, a Igreja no período é a instituição jurídica paradigmática do Ocidente. No seu interior são elaboradas muitas noções que, em um contexto diferente, se tornarão parte da herança da tradição jurídica ocidental.

A noção de *impositio*, que pertence à reflexão sobre a intencionalidade, é posta em prática na reflexão escolástica sobre a natureza dos sacramentos, tornando-se parte do léxico filosófico europeu. Na Idade Média, *impositio* não era apenas uma expressão da linguagem comum, mas também um termo técnico da filosofia que designava o ato de associar conscientemente uma

expressão a um objeto ou conteúdo de significado. Há também exemplos, como no tratado *De Obligationibus*, de William Burley, escrito por volta de 1302, do uso do *institutio* precisamente para se referir a um ato de *impositio* (*Tractatus de obligationibus*).²¹ Seriam essas as fontes que inspiraram a escolha terminológica de Barbeyrac na tradução de Pufendorf? Não se pode dizer com certeza, mas a hipótese é provável. Certamente Barbeyrac estava familiarizado com o vocabulário dos escolásticos, não sendo improvável que tenha escolhido a instituição francesa precisamente para a associação que o instituto latino evocava com o sentido de *impositio* em Pufendorf.

Em confirmação dessa hipótese, podemos também mencionar o fato de Pierre Coste, em sua tradução francesa de Locke publicada em 1700, fazer *impositio* com *institutio*. O ato de que Locke fala tem as mesmas características da *impositio* de Pufendorf. Posto que, como foi apontado por Schneewind, a teoria do “modo misto” é provavelmente uma tentativa do filósofo inglês de desenvolver as ideias de Pufendorf sobre seres morais (Schneewind 1998, p. 148).

Mesmo que os precedentes medievais lhe escapassem, a intuição de Orestano de olhar o naturalismo moderno em busca de uma elaboração explícita da noção de instituição e, portanto, do fato institucional, está correta. As palavras *impositio* e *institutio*, e suas traduções em diferentes idiomas, retornam nos escritos de Hobbes, Locke, Leibniz e Hume. Contudo, é somente em Pufendorf que encontramos uma articulação completa de uma real dimensão institucional da realidade.

21 Obrigações são um gênero literário difundido na Idade Média, mas cujo objetivo ainda não foi totalmente compreendido. A hipótese predominante entre os estudiosos é que eles foram tratados da teoria da argumentação racional (cf. Stump 1982, p. 314-334).

VII

A diferença entre um mundo composto apenas de objetos materiais e um mundo em que também existem seres morais não está nos *rebus materialibus*, mas depende da atitude dos seres inteligentes em relação a esse mundo. Esta tese, emprestada de seu mestre Erhard Weigel (Röd 1969, p. 58-84),²² destaca o caráter real das instituições. Para Hans Welzel, isso significa que os seres morais:

não são estruturas de significado irreais, mas são reais da mesma maneira que os seres físicos com as quais estão localizadas. A realidade não coincide com a realidade psicofísica, que é principalmente uma pura abstração, mas é composta de elementos físicos ou psíquicos de significado indiferente, e de elementos morais com significado. Devemos apenas tomar cuidado para não transferir os aspectos essenciais da realidade psicofísica para os dos seres morais. A ação humana não pode produzir seres físicos do nada, mas certamente seres morais; toda a vida cultural consiste precisamente em dar uma forma significativa à existência natural. Quem não presta atenção a essas diferenças passa a hipostatizar [hypostasieren]²³ seres morais em uma espécie de objetos materiais, vagando em algum lugar do mundo, separado de seus portadores físicos, ao qual o homem daria espaço e concederia trégua a objetos físicos (Welzel 1958, p. 26).

A reconstrução de Welzel é indubitavelmente sugestiva, porque não apenas reconhece a dimensão ontológica da teoria do direito de Pufendorf, mas

22 No entanto, como Schneewind aponta (1998, p. 120, nota 6), Weigel “é quase ilegível, e foi através de Pufendorf que a ideia alcançou importância europeia”.

23 Segundo uma reflexão moderna e contemporânea, equívoco cognitivo que se caracteriza pela exposição concreta e objetiva (substancial) a uma realidade fictícia, abstrata ou apenas restrita à incorporação do pensamento humano.

também destaca sua relevância geral para as ciências sociais. É um capítulo da história do pensamento que, em grande parte, ainda está para ser escrito. Quanto à teoria do direito, não há dúvida sobre a sua importância ao orientar as reflexões de Santi Romano sobre a natureza institucional do direito (Romano 1918, p. 32). Em vez disso, a possibilidade de uma influência, talvez mediada, nos pais da sociologia, em particular em língua francesa, deve ser investigada. Desse ponto de vista, uma leitura cuidadosa dos escritos de Émile Durkheim e Marcel Mauss poderia revelar algumas pistas interessantes (ver, por exemplo, Mauss 1968, p. 16-17).

Pufendorf adota uma perspectiva na qual a divindade desempenha um papel decisivo na criação e subsistência de entes, incluindo aqueles produzidos por ação dos seres humanos. Esta é uma maneira de proceder que obviamente não se destina a atrair simpatias com aqueles que acreditam na impossibilidade de uma teologia natural. No entanto, independentemente de quais opiniões alguém tenha sobre o papel da razão nas investigações teológicas, acho que vale a pena me deter brevemente na estrutura dessa parte da teoria de Pufendorf. A atividade de Deus como criador é de fato o paradigma a partir do qual a atividade dos seres humanos como produtores, por sua vez, é reconstruída.

Vamos tentar analisar a analogia entre “criação” (modo de produção de *entia physica*) e “imposição” (modo de produção de *entia moralia*). O que essa analogia sugere? A primeira resposta que vem à mente é a maneira como os seres naturais existem deve ter algo em comum com o dos seres morais.

Para entender isto, é preciso lembrar algumas noções teológicas pouco familiares para um leitor moderno. É melhor começar, por assim dizer, desde o

princípio, a partir do Deus da profissão de fé, “criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis”. Após o início, entre as coisas criadas, há algumas que têm em si a capacidade de transformar e gerar outras coisas e outras que estão faltando nessa capacidade. As coisas geradas, diferentemente das criadas, passam a existir por meio da transformação da matéria já existente.

Para entender a distinção, um exemplo pode ser usado: Deus cria a matéria que compõe o mundo do nada (isto é, de nenhuma coisa) e a partir dele molda o primeiro casal de indivíduos da mesma espécie, mas de sexo diferente. Então eles também são criados, embora a partir de matéria preexistente. Entre as características desses dois indivíduos está a capacidade de acasalar e gerar outros indivíduos da mesma espécie que, portanto, não serão criados, mas gerados. Todos os indivíduos produzidos por geração estão sujeitos à “corrupção”, significando que seu material está destinado a deteriorar e se transformar novamente. O exemplo clássico dessa transformação é o de um animal que se torna cinza após a morte. Coisas criadas, mas sem capacidade de geração (os teólogos medievais fizeram o exemplo de corpos e almas celestes) escapam a esse destino. Tais coisas existem, mas não são produzidas a partir de matéria preexistente, e podem deixar de existir (ser aniquiladas) pela vontade de Deus, mas não podem ser corrompidas. As coisas em questão devem suas características ao fato de que elas não têm o princípio de mudança em si mesmas, ou seja, são inalteráveis. A diferença entre coisas incorruptíveis e corruptíveis reside, portanto, no fato de que a existência das primeiras depende completamente de seu autor, enquanto a última está inscrita de alguma forma também em sua constituição material (a matéria tem a capacidade de mudar de forma).

Do ponto de vista lógico, a relação que a criação e a geração têm, respectivamente, com a ação daqueles que as produzem (entendida como causa) pode ser expressa desta maneira: para criação, “x produzido p”; para geração, “x é a causa pela qual y é um A” (onde “x” e “y” são indivíduos, “A” um predicado e “p” uma proposição) (Geach 1969, p. 82-83). Se este é o contexto no qual pode-se colocar a analogia de Pufendorf, ele mostra que a produção (ou destruição) de seres morais, não sendo geração (ou corrupção), não implica a transformação da matéria. *Entia moralia* são, portanto, mais semelhantes a coisas incorruptíveis do que corrompíveis. Se esse é o significado da analogia, pode ser útil esclarecer melhor a afirmação de Pufendorf sobre a liberdade não absoluta dos homens na produção de seres morais. Se são semelhantes às coisas incorruptíveis, são necessárias no sentido de “inalteráveis pelos seres humanos”. Usando um léxico familiar, pode-se dizer que Calígula é livre para nomear um senador ou não, mas ele só pode fazê-lo se respeitar as regras que compõem esse tipo de ser moral e, uma vez que dependem de Deus, ele não é livre para mudá-los.

A necessidade de seres morais explica sua dimensão normativa. Para Pufendorf, a moralidade de uma ação depende

ex impositione, i.e. *ex determinatione agentium liberorum qua talium, quae vel ex mero arbitrio vel ex aliqua congruentia naturae rei cum imposita moralitate, inita quoque mutua conventione, tacita vel expressa, rebus ac personis, moralitate imposuerunt, utque ea certi effectus sequerentur constituere* (EJU I, Definition II, §1).²⁴

24 “*imposição*, ou seja, da determinação dos agentes livres pelos quais eles impuseram tal moralidade por mera escolha ou por alguma congruência da natureza da coisa com a moralidade imposta, e pela formação de um acordo mútuo, tácito ou explícito, para impor moralidade sobre coisas e pessoas, e para estabelecer que certas consequências os seguiriam”.

Nesta perspectiva, ser o autor de algo envolve ter autoridade sobre ele. Se Deus é o autor do mundo, é natural que ele tenha autoridade sobre todas as criaturas, inclusive os humanos. Isso explica por que a autonomia, que também é expressa por meio de atos de imposição, está sujeita a limites independentes da vontade humana.

Essa é uma ideia que já encontramos em Tomás de Aquino e também está presente em vários jusnaturalistas modernos. A presença de limites impostos pelo criador não exclui a possibilidade de estender, por meio do exercício da razão prática, os limites do direito natural. O exemplo clássico, deste ponto de vista, é a instituição da propriedade. Na tradição, há um desacordo em relação à presença de propriedade em um estado de natureza. No entanto, mesmo aqueles que a consideram ausente, geralmente admitem a possibilidade de surgir, por meio de operações legais de seres humanos, que agem dentro dos limites estabelecidos pela divindade. Nesse caso, uma vez estabelecida, a propriedade se torna natural, embora em um sentido secundário, porque não é artificial ou arbitrária, mas, pelo contrário, responde a uma necessidade cuja satisfação é essencial para a sobrevivência ou o florescimento de uma sociedade (Buckle 1991, p. 86-107). Não há contradição entre argumentar que a propriedade não pertence ao estado da natureza e, entretanto, é necessária, porque a necessidade de que estamos falando é condicional, não absoluta, depende de como o mundo é feito, de como os seres são feitos, o que é indispensável (embora contingentemente) para uma sociedade sobreviver ou florescer. A distinção entre os diferentes sentidos em que uma instituição pode ser natural abre possibilidades que seriam excluídas se o direito natural fosse considerado exclusivamente coincidente com prescrições ou proibições divinas. Para

os jusnaturalistas, o decálogo não esgota o conteúdo do direito natural. No entanto, essa abertura lança as bases para a superação da perspectiva teológica da teoria do direito natural, ou pelo menos para um enfraquecimento radical do mesmo, encontrado em vários naturalistas. Existe a possibilidade de que a capacidade da mente humana de impor novos significados aos corpos seja suficiente para explicar o surgimento dos corpos sociais. Essa possibilidade gera um novo problema, quase totalmente estranho aos autores anteriores.

Se a ação dos seres humanos é suficiente para explicar o surgimento dos corpos sociais, eles são subtraídos da garantia de um Deus todo-poderoso, que intervém para corrigir as coisas quando alguém abusa da liberdade que lhe foi concedida (Hochstrasser 2000, p. 4-6).

Para entender a extensão dessa mudança, pode ser útil recordar a diferença entre o relato tradicional da natureza obrigatória das promessas e a narrativa encontrada em um autor moderno como David Hume. Na perspectiva tradicional, o cumprimento da promessa, que na maior parte das vezes garantia-se por um juramento, é asseverada por Deus, chamado a testemunhar a assunção da obrigação e investido na tarefa de punir a possível traição da confiança.²⁵ Para Hume, no entanto, a promessa é simplesmente uma prática, da qual podemos dar uma explicação que destaca sua utilidade para a sociedade e, indiretamente, para cada ser humano. A realização não tem garantia além da presença de um sentimento que depende de disposições naturais e, devidamente cultivadas, favorecem a afirmação das virtudes necessárias para

25 Promessa e juramento em Pufendorf (cf. Goyard-Fabre 1994, p. 102-123).

sustentar a confiança. Em outras palavras, a obrigação é artificial e, portanto, vulnerável aos acidentes do mundo (Baier 1988, p. 757-778).

Como mencionado, na teoria do direito natural de Pufendorf, o relato do surgimento de entidades morais é acompanhado por uma tentativa de explicar por que essas estruturas são normativas. O autor não se limita a apontar o fato da normatividade, mas tenta mostrar quais são as razões que devem apoiar uma atitude apropriada dos seres humanos em relação às entidades morais. Essas razões dependem em parte da garantia divina e em parte da harmonia que existe entre o respeito à vontade divina e a busca do interesse de cada um (Schneewind 1998, p. 123-138). Do ponto de vista da ontologia social, a consequência mais imediata dessa nova orientação deve consistir em abandonar uma perspectiva puramente estrutural no estudo de fatos institucionais para dar espaço também a considerações relacionadas à função que cada instituição desempenha na forma de vida humana (Foot 2001). A tese aqui defendida, além de explicar como as instituições emergem e quais são as características formais e estruturais que elas manifestam, também tentou explicar os motivos para apoiá-las ou, possivelmente, para alterá-las.

CAPÍTULO SEGUNDO

NATUREZA HUMANA E DEVERES DA HUMANIDADE

I

Usarei o termo “paixão” para denotar o termo latino *affectus*, que Pufendorf utiliza. As paixões incluem emoções “violentas” e “calmas”. Seguindo Descartes, Pufendorf tende a conceber as paixões como estados receptivos e passivos que foram associados a várias formas de percepção. Ele emprega o termo *affectus* em muitos casos no sentido de “emoção”, sem a sugestão de se limitar a emoções extremas, pois a palavra contemporânea “paixão” é frequentemente usada. Pufendorf usa a paixão para se referir de maneira imprecisa a uma ampla gama de impulsos emocionais. Além disso, ele nem sempre emprega o termo *affectus* quando se refere a vários estados emocionais, como desejos, inclinações e apetites, que têm um componente afetivo. Como Pufendorf não esclarece esses termos, ocasionalmente uso o termo “emocional” como um termo genérico que denota uma diversidade de estados emocionais que proporcionam ação.

Pufendorf concentra-se em estabelecer as normas que devem regular os seres humanos em seu estado pós-lapso de tal maneira que suas numerosas inclinações anti-sociais são mitigadas e contidas. Os aspectos morais da vida humana estão apenas preocupados com as normas que Deus impôs à humanidade em seu atual

estado corrompido. A principal razão para a corrupção da raça humana é o papel alterado das paixões. Segundo Pufendorf, as “paixões foram corrompidas pela queda” (*JNG VI, I, § 31*). Os princípios centrais do direito natural são os mesmos antes e depois da queda, mas muitos preceitos individuais são diferentes devido à alteração na natureza humana. Após a queda, a soma do direito natural deve ser apresentada na forma de preceitos negativos, porque “há até um grande número de pessoas que, por pura inveja ou desejo (*invidia, aut libidine*) de se apossar da fortuna de outras pessoas, não hesitam em arruinar outras que não são apenas inocentes, mas também seus amigos e benfeitores” (*OHC praefatio*).

O conteúdo da lei natural não pode ser diretamente deduzido das inclinações naturais do homem, porque muitas delas nos inclinaram a ações proibidas pelo direito natural:

Neque vero circa jus naturae eruendum adeo tutum est solum iudicium sensuum atque affectuum consulere; cum ex adverso concludi posset, illa quoque jure naturali praecipii, in quae sensus & affectus acerrime feruntur; quorum tamen pleraque isti juri adversari manifestum est (*JNG VI, I, § 28*).¹

O homem caído não tem acesso direto à lei de Deus através de suas inclinações naturais. Antes da queda, o conhecimento do homem sobre Deus era transparente, enquanto no disciplinado do direito natural “o homem deve ser considerado como alguém cuja natureza está corrompida e, portanto, como um animal fervilhando de maus desejos” (*OHC praefatio*). Também é difícil para

1 “Nem é totalmente seguro, ao afastar o direito natural, consultar o mero julgamento dos sentidos e paixões, uma vez que a conclusão oposta pode ser alcançada, que todas as coisas pelas quais os sentidos e paixões são fortemente atraídos são prescritas pelo direito natural, embora a maioria deles se oponha claramente a esse direito”.

seres humanos apaixonados responderem às instruções da Bíblia. Como “as poderosas forças dessas paixões escravizaram a mente dos homens”, as ternas instruções de Cristo são incapazes de garantir a harmonia e a paz entre os cristãos (*JNG* II, II, § 12). Na antropologia de Pufendorf, enquanto seres humanos e animais compartilham muitas paixões, os seres humanos pós-lapsos também estão cheios de paixões e desejos desconhecidos por outras criaturas animais:

Vestibus ne indigerent bruta natura prospexit. Ast homo non ad necessitatem tantum, sed & ad ostentationem vestiri gaudet. Multi praeterea affectus atque cupidines, brutis ignoti, in mortalium genereprehenduntur. Superflua habendi libido, avaritia, gloriae & alios eminendi cupiditas, invidia, aemulatio, ingeniorumque contentio. Indicio est, quod pleraque bella, quibus genus mortalium colliditur, ob causas gerantur brutis ignotas. Atque ista omnia stimulare homines possunt & solent, ut sibi mutuo nocere velint (*OHC* I, III, §4).²

Na mesma linha, Pufendorf faz uma comparação entre homem e animal, explicando que “um desejo por superfluidades, ambição, desejo de glória e superação de outros, inveja, emulação ciumenta e espírito de disputa, superstição, ansiedade sobre o futuro, curiosidade: todos esses (aos quais os brutos não são de todo sensíveis) o perturbam constantemente”. (*JNG*

² “A natureza providenciou que os animais não precisassem de roupas; mas o homem se deleita em vestir-se tanto para ostentação quanto por necessidade. Muitas outras paixões e desejos são encontrados na raça humana desconhecidos dos animais, como ganância por posses desnecessárias, avareza, desejo de glória e de superar os outros, inveja, rivalidade e lutas intelectuais. É indicativo de que muitas das guerras pelas quais a raça humana é destruída e machucada são travadas por razões desconhecidas pelas feras. E todas essas coisas podem e incitam os homens a infligir danos uns aos outros”.

II, I, § 6). As paixões levam os seres humanos a brigas e guerras. Por exemplo, Pufendorf destaca a importância de restringir os desejos sexuais e promover a propagação da espécie humana, por meio da instituição do casamento. O matrimônio é “o fundamento da vida social”, e as pessoas são obrigadas pelo direito natural a se casar (*JNG VI, I, § 7*). As leis civis podem permitir que alguns indivíduos permaneçam solteiros apenas se seu cargo puder ser melhor executado como solteiro. Nesses casos, é importante garantir que um homem solteiro seja dotado de uma capacidade de viver castamente (*JNG VI, I, § 8*). Pufendorf enfatiza a importância do casamento para a manutenção da ordem social pacífica, referindo-se à visão de que, a menos que a relação sexual não seja regulada por leis, os conflitos entre homens e mulheres bonitas seriam mais problemáticos “do que entre os touros, porque não são incentivados a apetite sexual, exceto quando uma vaca está no cio e ela permite que ao macho apenas uma vez por ano, enquanto o homem é um animal que está sempre pronto para fazer amor” (*JNG VI, I, § 5*; cf. também *OHC I, III, § 4*).

Acima de tudo, Pufendorf está preocupado com os efeitos sociais do comportamento sexual adequado. O autor argumenta firmemente contra a ideia de que a soberania do marido sobre sua esposa é estabelecida por natureza e não por contrato. A ideia de soberania natural é contraditória à sua crença básica de que as relações de autoridade, como as que existem entre marido e mulher ou senhor e escravo, são contratuais, não naturais. A soberania de um homem sobre outro é uma entidade moral criada e imposta por seres humanos e não existe na natureza sem o consentimento de uma mulher (*JNG VI, I, § 12*). Ao mesmo tempo,

porém, a soberania do marido sobre sua esposa é baseada em certas suposições antropológicas sobre a superioridade do sexo masculino. Pufendorf sustenta que os machos excedem as fêmeas em força física e capacidade intelectual e que a atividade feminina deve ser controlada pelos homens, como pais e maridos. No entanto, apesar de suas capacidades naturais superiores, são os homens em particular que tendem a brigar por causa de seus desejos sexuais mais fortes e violentos. (*JNG VI, I, § 7*). Os desejos sexuais problemáticos típicos dos homens levaram Pufendorf a enfatizar a importância de controlar a monogamia e a sexualidade feminina.³ A tensão entre os pressupostos da igualdade natural e a afirmação das diversas paixões naturais entre homens e mulheres é inerente à tentativa do autor de regular a sexualidade masculina e feminina de diferentes maneiras.

O principal objetivo de Pufendorf é obviamente enfatizar que, dada a variedade de paixões anti-sociais, as pessoas devem restringi-las de acordo com os decretos do direito natural:

In isthac ergo humanorum affectuum ferocia, & varietate, qualis futura erat hominum vita, si nullum jus eosdem componeret? Luporum, leonum, canum inter se decertantium turbam videres. Imo quilibet alteri leo, lupus, canis futurus erat, & his omnibus infestius quid; quippe cum nullum sit animans, quod homini plus, quam homo, nocere possit & velit. Et cum tot mala homines nunc

3 Enquanto Pufendorf enfatiza constantemente a necessidade da monogamia masculina, observa que os homens podem ter várias esposas. Os casamentos polígamos podem servir ao propósito de cumprir os deveres da sociabilidade em contextos histórico-culturais específicos. Para uma análise das visões de Wolff sobre a dinâmica do gênero e sua relação com a teoria do direito natural, consulte especialmente Susanne Sreedhar (2014, p. 209–227).

invicem inferant, quando lex & poena imminet; quid futurum foret, si omnia impune fierent, si hominis desideria nullum intus fraenum compesceret? (*JNG* II, I, § 6)⁴

Como já vimos, a representação de Pufendorf da natureza apaixonada corrompida do homem visa lembrar aos cidadãos as misérias do estado natural pré-civil. Ao enfatizar o papel das numerosas paixões antissociais e o embotamento natural da maioria dos homens, Pufendorf ressalta que “a queixa das massas sobre os encargos e as desvantagens dos estados civis não poderia ser atendida de maneira melhor do que imaginar seus inconvenientes de um estado de natureza” (*JNG* II, II, § 2).

Dadas as inúmeras observações de Pufendorf sobre as paixões corrompidas do homem, não surpreende que muitos comentadores tenham enfatizado como as paixões desenfreadas e violentas representam persistentemente um perigo à moral tranquila e vida social. Ian Hunter afirma assertivamente que “Pufendorf trata a natureza humana como fundamentalmente motivada por paixões racionalmente incontroláveis e socialmente perigosas” (Hunter 2001, p. 158; ver também 2003, p. 172). Hunter tem razão em contestar a afirmação de Horst Denzer segundo a qual Pufendorf concebeu as normas do direito natural com o intuito de “aperfeiçoar a moral natural do homem” (Hunter 2001, p. 154-5). A interpretação

4 “Portanto, dadas as paixões humanas tão ferozes e variadas, o que teria sido a vida dos homens sem uma lei que os constituísse? Uma matilha de lobos, leões ou cães lutando até o fim, é isso que você veria. Na verdade, todo mundo teria sido um leão, lobo ou cachorro para seu vizinho, ou algo ainda mais selvagem, porque nenhum ser vivo é capaz e deseja prejudicar o homem mais do que o próprio homem. Uma vez que os homens infringem tantos males uns aos outros, mesmo agora, quando a lei e a punição são ameaçadas, o que seria do caso se tudo fosse feito com impunidade e nenhum freio interno reprimisse os desejos do homem?”

“epicurista” de Hunter da psicologia de Pufendorf não pode acomodar o fato de que, em vez de conceber os seres humanos apenas como escravos de suas violentas paixões, argumenta que humanos e animais são qualitativamente diferentes. Essa ênfase unilateral nos efeitos cruéis das paixões irreprimíveis é incompatível com a sua psicologia e necessita uma revisão.

Para Pufendorf, as paixões humanas estão sempre sob o critério da parte racional da alma. Defende a ideia de que os seres humanos possuem faculdades mentais distintas em comparação às outras criaturas animais e, portanto, têm poder (*potestas*), que ele chama de liberdade (*libertas*) sobre suas próprias pessoas e ações (JNG I, I, § 19). A razão é uma capacidade natural da mente humana que todos compartilhamos. Pufendorf enfatiza que “não estamos lidando com o estado natural de um animal governado apenas por impulso e com as inclinações de uma alma sensível, mas com o de um animal cuja parte principal é a razão (*ratio*), pela qual as outras faculdades são governadas” (JNG II, II, § 9). A razão tem supremacia sobre as faculdades inferiores e deve guiar as paixões. Os seres humanos têm livre-arbítrio e são capazes de ordenar suas decisões de acordo com uma lei reconhecida por seu entendimento. A capacidade de governar nossas ações com entendimento e vontade é um pré-requisito para obrigações morais e políticas. Pufendorf, portanto, insiste que as ações humanas não são praticadas unicamente por instintos e paixões naturais (JNG I, I, § 2; JNG II, I, § 1).

Nesse sentido, a posição de Pufendorf ressoa com o que Duncan Kelly descreveu como um conceito moderno de liberdade política, que pode ser entendido como uma forma de ação responsável na qual o controle das paixões é central (Kelly 2011, p. 4-5). A

liberdade é a capacidade de um agente determinar suas ações. Existe uma diferença qualitativa entre a liberdade humana e animal. As ações dos animais são “desencadeadas por estímulos sensoriais sem nenhuma reflexão anterior” (*JNG I, III, § 1*). Pufendorf explica que, embora “nenhuma restrição interna e moral restrinja a liberdade do animal”, a liberdade animal é mais restrita que a liberdade humana. Os animais “operam inteiramente sem sensação, ou apenas com um sentido direto ou minimamente reflexivo, são movidos apenas pelo instinto natural e não sabem como moderar suas ações por padrões autodescobertos” (*JNG I, I, § 2*). O ser humano tem a capacidade de “espontaneamente despertar, reprimir e moderar as paixões” (*JNG II, I, § 5*). Essa diferença crucial entre ação humana e animal torna todos os adultos normais capazes de adquirir um senso de obrigação moral e, assim, os torna moralmente responsáveis por suas ações.

Embora Pufendorf separe o direito natural da teologia moral e rejeite uma visão teleológica da natureza humana, sua discussão sobre a ação humana é baseada no entendimento das intenções de Deus. Enquanto os mandamentos revelados de Deus estão fora do escopo do direito natural, as suas intenções teológicas não estão. Pufendorf argumenta que Deus ordenou a natureza humana para um propósito mais elevado do que a natureza dos outros animais. Assim, seu tratamento do direito natural não é totalmente estranho à antiga ideia escolástica de que as pessoas podem compreender as intenções de Deus por meio da reflexão sobre as características intencionais de suas faculdades mentais superiores. As pessoas podem reconhecer que são criaturas intencionais e que Deus pretendia que os humanos tivessem mais do que a mera sobrevivência.

Como Deus nos equipou com o entendimento e a vontade, a alma humana deve ter um fim mais nobre e amplo do que simplesmente a preservação do corpo, ou seja, Deus “sem dúvida pretendeu que o homem usasse as faculdades concedidas a ele para manifestar a glória do Criador e ampliar sua própria felicidade” (*JNG* II, I, § 5). Simultaneamente, Pufendorf enfatiza que a imagem divina do homem é corrompida pela queda. Em sua condição atual, os seres humanos são naturalmente irascíveis. Não há outro animal “mais feroz e desenfreado que o homem, e nenhum inclinado a mais falhas capazes de perturbar a paz da sociedade” (*JNG* VII, I, § 4). Assim sendo, o objetivo do direito natural não está restrito unicamente em aperfeiçoar a natureza moral do homem, mas domesticar e controlar as paixões e inclinações naturalmente antissociais do homem.

A visão de Pufendorf sobre a natureza humana parece oscilar entre a capacidade distintiva do homem usar livremente sua compreensão e vontade, e sua natureza apaixonada corrompida. Referindo-se a Richard Cumberland, argumenta que, como a vida humana é eternamente ameaçada por “paixões violentas e mal controladas”, mais do que qualquer outra criatura animal, os seres humanos têm a necessidade de restringi-las. Por sua vez, Pufendorf enfatiza que a natureza (ou Deus) deu aos seres humanos “instrumentos peculiares” para fazê-lo (*JNG* I, IV, § 7).⁵ O homem não perdeu completamente sua capacidade de conter as paixões, que foram desordenadas pelo pecado original. Como Pufendorf explica em *Jus feziale*, embora a imagem de

5 Nesse contexto, Pufendorf cita o *De legibus naturae* de Richard Cumberland de forma aprovadora. Na segunda edição do *De jure*, Pufendorf adicionou 40 referências ao *De legibus naturae* de Richard Cumberland, que dissociam principalmente sua teoria de Hobbes (cf. Parkin 1999, p. 205-212).

Deus tenha se perdido, na natureza humana “a mente racional (*animus rationalis*) com o entendimento e a vontade” permaneceu, embora essas faculdades não tenham a mesma perfeição que as do estado Prelapsariano do homem (*Jus feziale* § 22). Isso implica que a natureza do homem não é totalmente corrompida pela queda. Um tom semelhante também é observado em *De jure*, quando argumenta a capacidade do ser humano de regular suas ações e paixões sendo “racionalmente dissuadido das guerras nas quais suas paixões básicas o impelem” (*JNG* II, II, § 9). Na opinião de Pufendorf, as faculdades mentais superiores do homem seriam inúteis em um estado sem leis e antissocial (*JNG* II, I, § 5).

II

Dados nossos impulsos apaixonados, como mantemos um controle genuíno sobre como agimos? Na teoria de Pufendorf, a vontade deve seguir o julgamento do entendimento, mas pode também optar por agir de outra maneira. Para ser coerente, a defesa de Pufendorf da liberdade de ações humanas se faz necessária a esclarecer como a vontade é capaz de resistir à contaminação de várias paixões. O autor defende a liberdade inerente da vontade, mas reconhece que a mente está continuamente sob os efeitos externos das paixões. A vontade é fortemente motivada a agir “pelos movimentos da mente (*motus animi*) chamados de ‘paixões’ (*afectos*)”, que surgem principalmente da aparência do objeto como bom ou mau (*JNG* I, IV, § 7). Porquanto várias paixões exercem forte influência sobre a mente, Pufendorf admite que ocasionalmente pareçam dominar totalmente a força da vontade (*JNG* I, IV, § 5). Hannah Dawson, chamou

a atenção para a tensão entre a liberdade do homem e os efeitos involuntários das paixões, argumentando que “é difícil ver como os homens tão agressivamente atacados e, infelizmente, míopes podem agir como agentes livres” (Dawson 2013, p. 131). Portanto, pode-se perguntar se a teoria do livre-arbítrio de Pufendorf é coerente em relação à sua teoria das paixões.

Para entender o relato de Pufendorf sobre a função da vontade, vale a pena considerar em detalhes sua distinção entre a vontade de aprovação simples e a vontade efetiva. As reações apaixonadas são provocadas pelo aparecimento do bem ou do mal nos objetos. Pufendorf reconhece que a “opinião de uma pessoa sobre a conveniência ou repulsão de uma coisa depende não da vontade, mas da aparência do objeto como bom ou mau”. No entanto, ele nega que essa aparência elimine “a liberdade da vontade de determinar sua própria ação externa em relação ao objeto” (*JNG* I, IV, § 2). O objetivo explícito de Pufendorf aqui é refutar a psicologia mecanicista de Hobbes, ao sustentar a tese mediante a qual “o apetite e a aversão seguem necessariamente o preconceito de alguém, prazer ou desconforto dos objetos e, portanto, sem lugar para o livre arbítrio” (*JNG* I, IV, § 2). Depois de Hobbes, tornou-se um desafio particular mostrar como a liberdade humana poderia ser reconciliada com uma imagem naturalista do mundo. Pufendorf pretende diferenciar seu conceito de vontade do de Hobbes, argumentando que os seres humanos possuem capacidades psicológicas radicalmente diferentes das de outros animais. É plausível que as críticas de Pufendorf ao relato de Hobbes da vontade tenham influenciado a defesa de Rousseau da liberdade do homem e a capacidade de resistir às forças da natureza (Douglass 2013, p. 76-82).

Ao contrário de Hobbes, Pufendorf não concebe a vontade como o último apetite antes da ação. Sustenta a tese segundo a qual querer não é a mesma coisa que perceber. Para desatrelar a vontade do desejo, ele distingue “a vontade da simples aprovação” (*volitio simplicis adprobationis*) da “vontade ou escolha efetiva, que não depende necessariamente de objetos específicos” (*JNG I, IV, §2*).⁶ Isso pode ser entendido como o primeiro tipo de volição instintivo, uma vez que a simples aprovação é necessariamente determinada pela aparência do objeto como boa ou ruim. O segundo tipo de vontade é eficaz, o que significa que a vontade preservou sua capacidade de escolha. Para Pufendorf, as decisões e intenções humanas não são apenas formas do desejo. A volição efetiva assegura a liberdade da vontade, isto é, as pessoas têm uma capacidade real de escolher se expressam ou agem de acordo com seus impulsos.

Além disso, a capacidade de vontade efetiva da vontade permite a Pufendorf sustentar que os humanos podem controlar até as chamadas pré-paixões, os primeiros movimentos instintivos da vontade. Citando *De ira* de Sêneca, Pufendorf comenta curiosamente a noção estoíca de *προπάθειαι* (pré-paixões). Embora os primeiros movimentos em direção ao pecado não estejam diretamente sob o seu discernimento, é possível abster-se de consentir com esses primeiros movimentos. Segundo Pufendorf, as paixões estão situadas na parte da mente que é incapaz de raciocinar. Sem julgamentos racionais, responsáveis por controlar e restringir as paixões, os impulsos apaixonados

⁶ “accurate volitio simplicis adprobationis ab efficaci seu proaeresi est distinguenda; quarum haec non ita necessario ab objectis particularibus dependet”. Nesse contexto, Pufendorf contrasta sua posição com o *De homine* de Hobbes.

produzem consentimento (*consenso*). O consentimento é dado pela vontade e, portanto, é voluntário (*JNG I, IV, § 7*). Pufendorf enfatiza que “pela atenção e exercício diligentes e, principalmente, pela ajuda do Espírito Santo, mesmo esses primeiros movimentos (*primos motus*), que os filósofos comparam aos cintilantes olhos, pode ser impedido de durar muito tempo e se tornar muito forte” (*JNG I, IV, §7*).

A visão de que a espontaneidade dos movimentos afetivos faz parte da condição decaída da humanidade pode ser encontrada em autores medievais que pensavam que as chamadas pré-paixões, como os primeiros movimentos pecaminosos da alma, eram uma consequência punitiva da queda (cf. Knuutila 2004, p. 178-195). A teoria estoíca das pré-paixões também recebeu atenção difundida nas conversas modernas, frequentemente discutidas em conjunto com as ideias cristãs e a história natural das paixões. O surgimento da filosofia mecanicista despertou um novo interesse no papel das faculdades da alma no governo das paixões no final do século XVII. A questão do governo das paixões era frequentemente influenciada por ideias religiosas. Muitos autores modernos consideravam a assistência da graça divina a única maneira eficaz de controlar as paixões fortes (cf. Alanen 2014, p. 499-503).

No entanto, Pufendorf considera que a questão de controlar e reordenar as paixões através do Espírito Santo está além do escopo da teoria do direito natural e, portanto, não desenvolve mais a ideia segundo a qual o Espírito Santo pode ser um meio de restringir pré-paixões em sociedades civis. O principal objetivo da teologia moral é “conformar a mente e seus movimentos internos à vontade de Deus; e condenar ações que parecem externamente corretas, mas que procedem de um coração impuro” (*OHC praefatio*).

Pufendorf reconhece que as virtudes cristãs promovem na mente dos homens a sociabilidade, no entanto, por causa da demarcação da teologia moral da disciplina do direito natural, argumenta que, diferentemente da teologia moral, o direito natural “se preocupa amplamente com a formação de ações externas dos homens” nesta vida (*OHC praefatio*). A esmorecimento dos movimentos meramente interiores da alma na teoria dos teólogos foi fortemente criticada por seu rival mais jovem, Gottfried Wilhelm Leibniz. Este sustenta que a teologia moral não pode ser excluída da filosofia moral pois contém os meios mais eficazes de inculcar a virtude da justiça nos indivíduos (cf. Johns 2013, p. 288-289). Segundo Leibniz, os estados internos da alma são o objeto adequado do direito natural, e movimentos interiores e atos externos são inseparáveis. Assim sendo, ele afirma que a “hipótese de Pufendorf sobre a alma que é internamente corrupta e externamente inocente não é muito segura e nem muito provável” (Leibniz 1998, p. 69). Essa observação marca a diferença central entre as duas perspectivas. Enquanto as visões de Leibniz sobre as paixões estão ligadas ao eudaemonismo e à estrutura centrada em Deus, Pufendorf está interessado nas externas, isto é, nas implicações sociais e políticas das paixões.⁷

Deve-se notar que Pufendorf admite, em alguns casos, a vontade não pode impedir “alguns impulsos”, que são “baseados na própria constituição do corpo”, entrem em ação. Apesar disso, a vontade pode proibir esses impulsos de produzir atos externos pecaminosos. Por exemplo, um agente nem sempre pode restringir completamente o desejo sexual, mas ainda assim é capaz de satisfazê-lo sem pecado (*JNG I, IV, §5*).

7 Para o tratamento das paixões em Leibniz, veja Markku Roinila (2012, p. 161-178).

Pufendorf observa na *Apologia* que todas as leis civis devem necessariamente pressupor a capacidade humana de controlar as paixões (*Apologia* § 22 in *Eris scandica*), pois a ameaça de punição pode impedir que as paixões humanas induzam ações externas ilegais. Simultaneamente, põe os “atos puramente internos” (*actus mere interni*) como “pensamentos pecaminosos, anseios e desejos” além do escopo da punição humana, desde que não produza atos externos. A causa disso é que os atos internos pecaminosos são, como resultado da corrupção da humanidade, tão predominantes e difundidos que sua punição colocaria fim aos Estados políticos (*JNG* VIII, III, §14).

Pufendorf sustenta que o Espírito Santo é o veículo mais eficaz para restringir os movimentos internos da mente e, quando se trata de ações externas, defende a ideia segundo a qual a mente não precisa de assistência divina para controlar as paixões. Como Descartes, Pufendorf localiza a governança das paixões na capacidade efetiva da vontade de aceitar ou recusar seus efeitos externos. Em seus escritos, Pufendorf não procura apresentar uma explicação abrangente sobre o controle das paixões, mas observa que “o seu número, como são despertados e acalmados, e seu uso” foi judiciosamente discutido por Descartes e Antoine Le Grand (*JNG* I, IV, §7).⁸ Por mais veementes que sejam as paixões, elas não superam inteiramente a força da vontade (*JNG* I, IV, § 7). Ao citar *Les Passions de l'âme* de Descartes, citada na tradução latina, Pufendorf afirma:

Illud instituto nostro sufficit annotasse, affectus utcunque vehementes voluntatis vim hautquidquam omnino extingere: quin illos ipsos quoque qui imbecilliores

8 Para Le Grand e sua influência no pensamento inicial do direito natural moderno, consulte Thomas Mautner (2000, p. 209-232).

animas habent, posse acquirere imperium absolutissimum in omnes suas passiones, si sat industriae adhiberetur ad eos instituendos & dirigendos (*JNG* I, IV, § 7).⁹

Vale ressaltar que na edição francesa original, Descartes presumivelmente tinha em mente a ideia segundo a qual as pessoas podem controlar suas paixões porque são treinadas e habituadas por outras.¹⁰ A tradução em latim usada por Pufendorf não capta essa implicação tão claramente quanto a original francesa. Para Pufendorf, a obrigação moral impele a vontade, mas não possui poder causal próprio. Ao sublinhar a capacidade indiferente da vontade de determinar ações morais livremente, Pufendorf enfatiza principalmente que os indivíduos são sempre responsáveis por suas próprias ações. Apesar das influências externas das paixões, ele insiste que a obrigação moral deve mais inclinar a vontade (*JNG* I, IV, §8). Sendo os impulsos apaixonados involuntários não destrutivos da liberdade da vontade, as paixões não nos tornam incapazes de agir como agentes morais responsáveis.

III

A extrapolação da doutrina do livre arbítrio de Pufendorf que ofereci continua no quadro de sua

9 “Para o nosso propósito, é suficiente acrescentar que as paixões, por mais violentas que sejam, não extinguem inteiramente a força da vontade, mas mesmo aquele que tem espírito um tanto mais fraco pode adquirir um controle absoluto sobre todas as suas paixões se forem suficientemente diligentes em formá-los e dirigi-los”.

10 Stephen H. Voss apontou que, por “eles”, Descartes provavelmente define as pessoas em vez de paixões. Ele presumivelmente tinha em mente a ideia de que as pessoas podem controlar suas paixões porque são treinadas por outras pessoas. De acordo com Descartes, “et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d’industrie à les dresser et à les conduire” (Descartes 1989).

separação entre entidades morais e físicas. No *De jure*, o autor argumenta consistentemente contra a determinação física de ações morais e a ideia segundo a qual as paixões e os desejos como entidades físicas movem os seres humanos a agir de forma determinante. A mente humana está livre das necessidades e determinismos do mundo físico. Pufendorf argumenta que nenhuma capacidade racional extraordinária é requisito ao indivíduo adquirir a capacidade de agir como um agente moralmente responsável. Ele também defende a ideia de compreensão humana ser naturalmente correta e livre. O entendimento é livre no sentido de pessoas serem responsáveis por usar seu intelecto adequadamente. Ao mesmo tempo, Pufendorf reconhece que, na prática, a maioria das pessoas não presta atenção suficiente às coisas e, portanto, costuma fazer julgamentos ruins. Uma outra razão pela qual as pessoas geralmente erram, apesar da correção natural do entendimento, é o efeito das paixões. As paixões não apenas impedem a vontade, mas também “obscurecem consideravelmente o julgamento do entendimento” (*JNG* I, IV, § 7). Como o conhecimento é sensual, o próprio entendimento também é frequentemente surpreendido por erros e abafado, por assim dizer, por sentidos e paixões impetuosas, pois algumas pessoas aplicam a noção de benéfico a certas coisas que não o são, dando assim origem ao que é chamado de bens “imaginários” (*JNG* I, IV, § 4).

Nenhuma capacidade intelectual excepcional é necessária para controlar as paixões; na prática, a maioria das pessoas tem tendência a agir segundo seus impulsos apaixonados, e não de acordo com a razão. Os indivíduos diferem amplamente um do outro. É particularmente característico de Pufendorf não manter em alta estima

a capacidade intelectual da multidão. Além disso, como habilidades intelectuais, as paixões também variam entre os indivíduos. Ao contrário dos animais brutos que “têm inclinações quase semelhantes e são dirigidos pela mesma paixão ou apetite”, os seres humanos “não são estimulados por um desejo simples e uniforme, mas por muitos e em várias combinações”. A motivação humana é composta de diversas paixões. Por causa de seus desejos constantemente flutuantes, o mesmo indivíduo “muitas vezes difere de si mesmo, desejando muito ao mesmo tempo o que mais tarde ele abomina veementemente” (*JNG* II, I, § 7). Como resultado, pode-se realizar alguns atos de maneira deliberada, ao mesmo tempo em que enfrenta grandes dificuldades em outras tarefas que não são necessariamente mais complexas. A razão para isso “só pode advir do descarte especial de certas partes, especialmente do cérebro e da alma (cérebro e espírito)” (*JNG* II, III, § 2). Cada indivíduo responde às coisas da sua maneira específica. Essa variedade de inclinações criaria “a maior confusão”, salvo se as ações humanas forem reduzidas a uma “ordem conforme às leis” (*JNG* II, I, § 7).

As disposições das paixões variam não apenas entre indivíduos, mas também entre grupos étnicos. Em *De statu imperii Germanici*, Pufendorf salienta que os alemães “não são intensos em suas paixões, portanto são muito constantes e têm almas muito capazes de disciplina e instrução” (*De statu* VII, I). Pufendorf também observa que a democracia é a forma mais perigosa de governo para nações ambiciosas. As pessoas são incapazes de “suportar facilmente uma democracia, a menos que sejam de temperamento calmo, paixões calmas e dispostas a ser governadas da mesma maneira que seus vizinhos” (*JNG* VII, VI, §5). Vale a pena acrescentar que a natureza humana é moldada pela sociedade. As

personalidades das pessoas não são estáveis, mas podem mudar ao longo da história. Nesses casos, um príncipe deve modificar cuidadosamente “sua regra à disposição alterada do povo” (*JNG VII, VI, § 6*). Essa afirmação é interessante, embora certas características universais da natureza humana sejam imutáveis, em outros aspectos, ela evolui com o tempo.

A diversidade dos caracteres naturais dos indivíduos não é um problema para a teoria social de Pufendorf, muito pelo contrário; ele argumenta que a dissimilaridade entre os indivíduos é realmente mais vantajosa com relação a completa semelhança:

Quanquam ista ingeniorum & inclinationum varietas alia ratione in insigne decus & emolumentum generi humano cedit, dum ex ea ipsa rite temperata mirabilis ordo atque pulcritudo resultare apta est, qui omnimoda similitudo hautquidquam productura erat. Simulque minus collisionum in tanta hominum multitudine futuram erat, ingeniis in diversa studia tendentibus (*JNG II, I, §7, 2ª edição*).¹¹

Subjacente a essa observação está a convicção de Pufendorf na variação no caráter natural que permite a divisão do trabalho, de modo a sustentar que as sociedades humanas possam melhorar material e culturalmente (Saastamoinen 2010, p. 42). A natureza concedeu inteligentemente propriedades físicas e mentais aos indivíduos em proporções adequadas e harmoniosas (*JNG III, II, § 2*). Por exemplo, indivíduos

¹¹ “De outro ponto de vista, entretanto, essa mesma variedade de aptidões e inclinações naturais confere um ornamento e uma vantagem notáveis à humanidade. Pois, ao ser devidamente arranjado, permitiu o surgimento de uma ordem e beleza maravilhosas que a semelhança perfeita de forma alguma poderia ter produzido. Além disso, haveria menos confrontos entre aquela grande multidão de homens se eles estivessem naturalmente inclinados a interesses diferentes”.

que deveriam ser dirigidos por outros por causa de sua estupidez são, frequentemente, fisicamente fortes e podem contribuir para o bem comum por meio de seu trabalho (*JNG* III, II, § 8; cf. também *JNG* VI, III, § 2).

Embora muitas das disposições das paixões sejam inatas, as reações apaixonadas também dependem de juízos de valor comunitários contingentes, educação e comportamento habitual. Embora Pufendorf defenda a ideia de que todos os adultos normais são capazes de governar suas ações por meio da compreensão e da vontade, pode-se encontrar passagens sugerindo acreditar que as predisposições emocionais adquiridas habitualmente, em vez da natureza humana, definem o curso das ações humanas. Isso fica evidente na discussão de Pufendorf sobre a proibição do casamento entre parentes. Ele observa que, a despeito da ilegalidade do incesto ser amplamente reconhecida entre as culturas cujas normas morais são avançadas, não é fácil deduzir essa norma puramente pela razão. É evidente que as pessoas são instintivamente predispostas contra o casamento entre parentes. Contudo:

Enimvero neque ista affectuum repugnantia apud omnes mortales, [etiam quibus cultura sui cordi est], aequaliter deprehenditur; & eandem jactantibus reponi non absurde potest; ipsam non tam ex congenito principio, quam ex diuturnis moribus, qui naturae indolem mentiantur, provenire (a segunda edição está entre colchetes) (*JNG* VI, I, § 28).¹²

12 “E, no entanto, tal aversão nas paixões não é encontrada igualmente entre todos os povos, nem mesmo entre aqueles que são inclinados à cultura, e para aqueles que afirmam isso pode ser respondido, que tal aversão pode vir não tanto de princípios inatos, mas dos hábitos duradouros que muitas vezes passam pelo caráter da natureza”.

A citação acima é interessante porquanto indica que predisposições emocionais adquiridas habitualmente e disposições naturais levam as pessoas a obedecer aos ditames do direito natural. Para Pufendorf, é a pressão social e não uma consciência individual natural que molda nossas convicções morais. Como os humanos são ensinados a odiar atos cruéis desde a infância, o autor conclui que “esse ódio, impresso em uma mente ainda simples, parece ter crescido para ter a força da paixão natural (*naturalis affectus*)” (*JNG* I, II, § 6). Isso também explica a razão de várias pessoas tenderem a adotar uma visão realista dos fenômenos morais. Como resultado de disposições emocionais adquiridas habitualmente, as pessoas geralmente não entendem a diferença entre os aspectos físicos e morais das ações.

Enquanto Pufendorf articula repetidamente que o direito natural não é diretamente incorporado a nós na forma de disposições naturais, ele apoia a posição segundo a qual as paixões são apenas obstáculos ao comportamento social exigido pelo direito natural. Pufendorf reconhece que as qualidades morais podem indiretamente produzir efeitos emocionais. Como Deus deseja que ajamos de acordo com o direito natural, ele sabiamente implantou em nossas mentes “a paixão da vergonha (*affectus pudoris*) para agir como guardião da virtude e como freio para conter o mal”. Como a alma está intimamente ligada ao corpo, “sua apreensão e sensibilidade às coisas morais dão movimento a alguma parte do corpo”. A agitação involuntária do corpo, “o movimento do sangue, provocando um rubor na bochecha”, não é prova da existência de uma disposição mental inata que naturalmente inclina os seres humanos à sociabilidade (*JNG* I, II, § 7). Ecoando Aristóteles, Pufendorf não considera a vergonha virtuosa em si

mesma. O fracasso em sentir vergonha não é moralmente errado “se as leis não o exigirem” (*JNG* I, II, § 6).

A vergonha é uma emoção bastante complexa que se relaciona a múltiplos contextos na vida social. Embora a vergonha seja uma disposição inata concedida por Deus, a experiência da vergonha também resulta da tristeza que acompanha a ansiedade criada pela desonra. Coisas que diminuem a estima de uma pessoa aos olhos dos outros causam o efeito físico de corar. Como os seres humanos são criaturas que estão constantemente preocupadas com sua estima na vida social, sentimos vergonha não apenas com base em nosso comportamento moral, mas também com o que pensamos estar diminuindo nossa estima. Por exemplo, as pessoas costumam corar por causa de deformidades corporais, calvície ou roupas ruins. Referindo-se a *Les passions de l'âme* de Descartes, Pufendorf observa que “a vergonha é uma espécie de tristeza, baseada no amor-próprio, que resulta do pensamento ou do medo da desgraça” (*JNG* I, II, § 7). Além disso, citando o capítulo quatro do livro segundo da retórica de Aristóteles, Pufendorf destaca a conexão entre a vergonha e as opiniões dos outros:

Et inter peccata illa potissimum ruborem incutiunt, quae peculiariter infirmitatem aut abjectionem animi arguunt, quaeque adeo nos viliores reddunt; & quidem non apud quosvis, sed apud illos, á quibus praecipue aestimari cupimus (*JNG* I, II, § 7).¹³

As pessoas sentem vergonha quando seu valor é reduzido aos olhos daqueles indivíduos cuja estima eles particularmente apreciam. As opiniões de Pufendorf

13 “E entre os pecados, aqueles especialmente trazem rubor, o que indica particularmente uma mente fraca ou abjeta, que nos torna um objeto de desdém, e isso não, de fato, aos olhos do homem em geral, mas daqueles cuja estima nós especialmente desejamos”.

sobre o desejo de estima e suas consequências sociais e morais serão abordadas adiante.

Ao explicar as razões da vergonha da nudez, Pufendorf observa notavelmente a explicação bíblica comum de que essa vergonha resultou imediatamente da queda. Ele argumenta que a natureza decaída do homem não explica a razão das pessoas cobrirem modestamente seus órgãos genitais, em vez de suas mãos e língua, que “são instantâneas a serviço dos desejos básicos” (*JNG VI, I, § 29*). Em vez disso, ele explica a vergonha da nudez como um hábito socialmente adquirido. Assim, depois que as paixões do homem foram corrompidas pela queda:

Igiturdignitatisuaeconservandae[simulquepraescindendis illicitae aut intempestivae Veneris occasionibus] studens natura istum pudorem commenta est, quo & sollicite ista membra teherentur, ne oculis semper exposita irritarent libidinem quovis tempore paratam; & eo magis Venere illicita abstinereetur, quod & legitimam non nisi tecte & remotis arbitris obire pudoris teneritas subigeret. Inde protoplasti post depravatam affectuum harmoniam, cum illis partibus inordinatam libidinem sibi velut portam struere animadverterent, merito pudore suffundebantur, tanta in se imperfectione jam deprehensa, cui utcunque à tegumentis nonnihil remedii arcessitum ibant (a segunda edição está entre colchetes). (*JNG VI, I, § 31*).¹⁴

14 “a natureza, estudiosa para preservar sua dignidade e, ao mesmo tempo, para se proteger contra ocasiões de vingança ilegal ou prematura, planejou aquela vergonha pela qual essas partes seriam cuidadosamente cobertas, a fim de que não pudessem, por sua exposição contínua aos olhos, despertar a luxúria que se espera por qualquer apelo, e para que a vingança ilegal possa ser menos tolerada, na medida em que os delicados sentimentos dessa modéstia restringiriam até mesmo o comércio legítimo em lugares sigilosos fora da vista humana. Portanto, depois que a harmonia das paixões de nosso primeiro pai se tornou depravada, e observaram que sua luxúria desordenada construía a passagem, por assim dizer, para si mesmos por essas partes, venceram por uma vergonha digna de descobrir em si mesmos uma imperfeição tão grande, para o qual começaram a inventar algum tipo de cura por meio de coberturas”.

A ideia significativa na passagem acima é que a vergonha socialmente aprendida da nudez diminuiu a prática do incesto. Assim, a vergonha “socialmente construída”, dependente das opiniões contingentes de outros, motiva as pessoas a agir de acordo com as normas universais do direito natural.

Observe, no entanto, a vergonha não está necessariamente conectada às normas morais. A razão pela qual as pessoas normalmente pensam dessa maneira está na aquisição do hábito de sentir vergonha quando agem de maneira contrária às normas da sociedade. Conquanto incorporada na constituição humana, as observações de Pufendorf sobre a vergonha têm como objetivo principal demonstrar que a vergonha está moldada na sociedade de maneira a não necessariamente se alinhar às normas do direito natural. A bondade ou maldade moral não pode ser diretamente determinada a partir da reação física do rubor. No entanto, a despeito da vergonha não ser virtuosa em si mesma, a vergonha produzida socialmente resultante de respostas emocionais à realidade social geralmente beneficia a sociabilidade. Ela fornece um incentivo aos indivíduos a aderirem às normas que governam a sociedade. Da mesma maneira, Pufendorf adverte sobre a constante repetição de atos pecaminosos resultará no extermínio da vergonha, com implicações negativas à sociabilidade (*JNG* VIII, III, § 22). Aqueles indivíduos que não se importam mais com sua estima deixaram de corar ao realizar ações imorais (*JNG* I, II, § 7). Na visão do autor, a capacidade do agente moral médio de agir em conformidade com as normas morais tem menos a ver com a racionalidade individual do que com a paixão da vergonha, que depende da internalização de normas e práticas sociais. De maneira semelhante, alguns vícios estão curiosamente ligados à perda da disposição de vergonha dada por Deus.

IV

Pufendorf enfatiza que não respondemos diretamente às normas morais por meio das paixões. O interesse humano deve ser muito mais refinado não se concentrando simplesmente na autopreservação individual. Ele elucida que, ao se “familiarizar com ele e sua natureza”, um homem é “levado ao conhecimento de sua própria condição” e, eventualmente, conduzido a entender “que nasceu não para si mesmo, mas como parte da humanidade, para quem está obrigado a se comportar de maneira sociável” (*JNG* II, IV, § 5). Não sendo possível o homem cumprir os seus deveres a menos que transforme a sua condição natural por um processo educativo e a torne adequada à conduta digna, Pufendorf enfatiza que “o trabalho empreendido pelo homem para se desenvolver não termina em si mesmo, mas espalha seus frutos para o benefício mais amplo de toda a humanidade” (*JNG* II, IV, § 1).

Assim, ao estudar como cumprir as leis da sociabilidade, deve-se primeiro direcionar a atenção a si mesmo. Como os indivíduos não têm consciência inata dos deveres aos quais estão vinculados, precisam constantemente melhorar e educar suas mentes. Pufendorf emprega a antiga tradição do cultivo da mente (*cultura animi*) para expressar os deveres do homem em relação a si mesmo. O cultivo da mente é uma disciplina que os indivíduos podem aprender a exercitar apenas por meio da interação social. Ao citar repetidamente os autores estóicos e Francis Bacon, ele enfatiza que os humanos precisam regularmente cultivar e educar suas mentes para estabelecer a razão correta sobre seu trono legítimo.¹⁵ Pufendorf explica:

15 Para as visões de Bacon sobre a mente direcionadora e moderada, veja Soran Corneanu (2011, p. 14-45).

Cultura animi, ad quam capessendam omnes homines obstringuntur, & quae ad rite obeundum hominis officium est necessaria, huc potissimum redit, ut recte sese habeant sententiae de rebus, quae ad officium ipsius respiciunt, ac ut rite formetur iudicium & aestimatio circa res, quae adpetitum stimulare solent, utque motus animi ad normam sanae rationis revocentur, & temperentur. (*JNG* II, IV, § 2).¹⁶

Em sua discussão sobre o cultivo da mente, Pufendorf segue os estóicos ao argumentar que as pessoas deveriam procurar tranquilidade mental e evitar tristezas desnecessárias (*JNG* II, IV, § 11).¹⁷ As acusações de hobbismo que se seguiram à publicação do *De jure* em 1672 levaram Pufendorf a usar o conceito de *cultura animi* com mais frequência na segunda edição da obra (1684), em comparação aos conceitos de indústria e disciplina (Hochstrasser 2000, p. 95-96). De maneira semelhante, Pufendorf argumentou mais tarde em *Eris Scandica* que suas opiniões de Richard Cumberland e de seu direito natural estão em conformidade com as opiniões dos estimados escritores estóicos (*Eris Scandica*, 91; 127. Cf. Hochstrasser 2000, p. 41). Fiammetta Palladini afirmou que as revisões da segunda edição da obra *De jure* se destinavam apenas a cobrir superficialmente a dívida de Pufendorf a Hobbes. Palladini defende o hobbismo de Pufendorf

16 “O cultivo da mente, que todos os homens são constrangidos a empreender, e que é necessário para o cumprimento completo do dever do homem, consiste principalmente no seguinte: que suas conclusões sobre as questões que dizem respeito ao dever sejam corretamente alcançadas, que seu julgamento e a avaliação dos assuntos que comumente estimulam seu apetite sejam devidamente formados, e que os movimentos da mente sejam revividos e governados pela regra da razão sã.”

17 Nesse contexto, Pufendorf cita as referências neo-estóicas de Pierre Charron no *De la sagesse*.

relativamente nisto em que “os dois [filósofos] olham exclusivamente para as relações inter-humanas e deixam de considerar qualquer problema de melhoria ou auto-aperfeiçoamento do indivíduo”. No entanto, considero as referências de Pufendorf à noção estóica de *cultura animi* não podem ser entendidas como meramente extrínsecas ou retóricas, revelando que a questão do auto-cultivo individual necessário à vida social pacífica é mais central ao autor do que a Hobbes. Deve-se notar que as ideias estóicas de controle da mente já podem ser encontradas na primeira edição de *De jure*, bem como na obra anterior, *Elementorum*, onde Pufendorf observa que a aparência do bem ou do mal não deve, de forma alguma, levar a mente a perder sua tranquilidade (*EJU* I, 11, 6. Ver também *JNG* II, IV, § 8).

Empregando esse método eclético, que envolvia citar uma variedade de autoridades intelectuais e apelar à razão e à experiência, Pufendorf defende a noção de que o homem não deve viver por impulso cego, mas deve considerar e planejar racionalmente suas atividades. Deus dotou os seres humanos de inteligência. Dessa maneira, cada indivíduo “proporá para si um objetivo adequado à sua natureza e, então, ajustará adequadamente suas ações e outros meios a esse objetivo” (*JNG* II, IV, § 6). A vontade está sob controle humano “na medida em que é exercida para desencadear ações próprias do homem”; por essa razão, deve ser “o cuidado especial de todos empregar suas faculdades e força com toda diligência e de acordo com o comando da razão reta” (*JNG* II, IV, § 7). As paixões são prejudiciais ao corpo e à mente e perturbam enganando o julgamento da compreensão, afastando-o do dever e da razão. Em suma, a mente deve tomar todo cuidado para manter seus movimentos e paixões sob controle (*JNG* II, IV, § 12).

Pufendorf segue o método de classificação das paixões que era comumente usado por autores do século XVII. Ao avaliar o papel de várias paixões na vida social e dar recomendações morais para o seu controle, ele apoia a visão de que reações emocionais apropriadas sempre se baseiam em contextos específicos de situações sociais contingentes. A alegria (*laetitia*) “é por si só inteiramente agradável à natureza”. No entanto, um indivíduo não deve expressar alegria de maneira inadequada, como quando testemunha os infortúnios dos outros. Como a tristeza (*tristitia*) é uma paixão que deve ser suprimida na medida do possível (igual “uma doença, desperdiça a mente e o corpo”). Quando confrontado com o infortúnio ou a morte dos companheiros, é “um dos deveres de a humanidade mostrar piedade e pesar”. O amor é principalmente “uma paixão amigável à natureza do homem, mas que deve ser controlada pela razão”. O amor deve ser demonstrado em relação a objetos dignos e não ser “a causa do atraso em outros deveres nem degenerar em uma doença”. O ódio (*odium*), por sua vez, é uma paixão que prejudica a pessoa que o diverte e a pessoa que é seu objeto. Outra paixão básica que leva a consequências prejudiciais é a inveja (*invidia*). A esperança (*spes*) é uma paixão mais terna, mas deve ser controlada para que a mente não supervalorize “coisas vãs e incertas, ou que estão além de seu poder”. A cautela é distinta do medo e pode ser alcançada “por prudência e cautela”, garantindo que o medo não seja excessivamente “apreensivo ou ansioso”. Por fim, Pufendorf menciona a ira (*ira*), “uma paixão muito violenta e banal, a ser resistida por todos os meios”. Intimamente relacionado à raiva está o desejo de vingança (*libido vindictae*), “claramente um vício

quando excede uma legítima e adequada defesa de si mesmo e de alguém e a afirmação de seus direitos contra qualquer infrator” (*JNG* II, IV, § 12).

Na análise de Pufendorf, as reações emocionais apropriadas incluem dois aspectos: o objeto apropriado da paixão e o nível certo de paixão. Paixões como o amor devem ser dirigidas apenas a objetos moralmente dignos. Da mesma forma, é importante não exibir esperança com muita veemência, pois isso leva ao desejo injustificado de objetos vãos. A tendência característica da classificação das paixões é que elas têm significado moral apenas em relação ao cultivo da sociabilidade pacífica, a lei fundamental da natureza. Como Pufendorf se interessa principalmente pelos efeitos políticos das paixões, seu tratamento a elas envolve uma certa ambiguidade. Numerosas paixões instintivas são prejudiciais à vida social, mas Deus implantou nos seres humanos algumas paixões que ajudam a promover a sociabilidade.

Esse tipo de argumento é típico de Pufendorf, especialmente em sua discussão sobre as relações familiares e o casamento. As pessoas têm algumas paixões naturais, como “autopreservação e amor e educação dos filhos”, instintivamente as inclinam a ações que promovem o bem-estar e a preservação da humanidade. De acordo com Pufendorf, algumas pessoas alegam que não há necessidade de nenhum comando adicional para formar famílias, “já que o instinto e o apetite por si só incitam suficientemente os homens” (*JNG* VI, I, § 3). Ele continua:

Enimvero usque adeo non sequitur, jus naturae ista non praecipere, quia in eadem instinctus naturalis fertur; ut potius exinde adpareat, naturam ista quam accuratissime voluisse observari, utpote incolumitatem generis humani immediate conservantia: dum velut diffusa soli rationis dictamina eidem succenturiari jussit

instinctum ita vehementem, ut difficulter admodum homo in contrarium niti queat (*JNG VI, I, § 3*).¹⁸

Ainda assim, existe uma dissimilaridade significativa entre os instintos naturais e os ditames da razão e, em muitas ocasiões, a razão correta e as paixões tendem a predispor as pessoas a tomarem direções diferentes. As paixões, portanto, sempre devem ser governadas pela razão correta:

Equidem novimus multum differre, instinctum naturalem, & dictamen rationis; in compluribus quoque ea in diversum tendere; & istum huic reluctantem esse compescendum; quod ipsum posse animi sit non degeneris. Enimvero quanquam solus instinctus per se non obligat; contingit tamen, ut ad aliquid obligemur, ad quod per instinctum quoque inclinabamur (*JNG VI, I, § 3*).¹⁹

Deus sabiamente implantou nos seres humanos algumas inclinações e paixões, a fim de ajudá-los a se comportar socialmente. Como a vida em família exige muito esforço, Pufendorf argumenta que, para incentivar os humanos a terem filhos, Deus “implantou nos sexos uma propensão mútua e fortes impulsos um ao outro”. Além disso, para

18 “Mas, admitido que o instinto natural tende para tais coisas, não se segue que o direito natural não as ordene por essa razão. Na verdade, parece a partir dessa mesma consideração que a natureza deseja que eles sejam observados tão cuidadosamente quanto possível, conduzindo diretamente à preservação da humanidade, enquanto desconfia, por assim dizer, dos meros ditames da razão que ela ordenou que um instinto tão violento viesse para a ajuda do homem que ele só pode com dificuldade fazer progressos contra ela”.

19 “Reconhecemos que há uma grande diferença entre o instinto natural e o ditame da razão, que em qualquer número de coisas eles tendem de maneiras diferentes, e que o primeiro, ao lutar com o último, deve ser controlado, e fazer isso dá evidências de nenhum espírito leve. No entanto, embora o instinto por si só não tenha nenhuma obrigação em si, pode acontecer que sejamos obrigados a fazer algo para o qual nosso instinto também nos inclina”.

ajudar indivíduos de interesse próprio a cumprir seus deveres como pais, Deus implantou neles “uma paixão ardente por seus filhos, para que eles empreendessem de bom grado” os deveres dos genitores necessários à sobrevivência da raça humana (*JNG VI, II, § 1*). De fato, estamos naturalmente conectados para cuidar de nossos parentes biológicos, “e quase todos os homens enraizaram profundamente neles o desejo de ver suas famílias o mais prósperas possível” (*JNG IV, XI, § 2*). Embora a capacidade do homem para a benevolência universal seja muito limitada, as pessoas têm fortes afetos locais, principalmente nas famílias. Ainda assim, Pufendorf considera essas afeições locais bastante escassas. Ele não diz que o amor de um pai por seus filhos é incondicional ou abnegado; pelo contrário, devido à afeição natural por seus filhos, os pais geralmente não maltratam seus próprios filhos (*JNG VI, II, § 11*).

O objetivo principal do casamento é produzir filhos e regular o desejo sexual. De acordo com Pufendorf, aquelas indulgências sexuais que não contribuem para a manutenção da ordem social, como o desejo homossexual, são claramente proibidas pela lei natural (*JNG VI, I, § 4*). Sem o prazer de fazer sexo, que serve ao propósito de promover a união entre homens e mulheres, não está claro o que motivaria as pessoas a contrair casamentos. Na falta de desejo sexual, os homens passam algum tempo juntos e encontram “uma ajuda mais prática” entre o próprio sexo. Por esse motivo, “os meninos antes de experimentar os desejos do amor, e os velhos que já passaram, são mais atraídos pela associação com o próprio sexo do que com as mulheres” (*JNG VI, I, § 24*). Em alguns casos, é aceitável escolher o celibato. Por exemplo, quando o celibato permite que os indivíduos “cultivem a mente e se preparem para prestar

excelentes serviços à sociedade”. No entanto, na prática, apenas muito poucas pessoas são capazes de controlar seu desejo de se reproduzir (*JNG VI, I, § 7*). Por certo, um dos argumentos mais fortes em favor do casamento entre pessoas do sexo oposto é que “a natureza dotou homens e mulheres de uma inclinação singular um ao outro, resultando na diferença de sexo” (*JNG VI, I, § 24*).

Pufendorf normalmente sustenta que a disciplina do direito natural se preocupa principalmente com a correção e o erro das ações externas observáveis dos indivíduos. James Tully capturou as implicações da separação de Pufendorf do direito natural da teologia moral, afirmando que “transforma a moralidade do direito natural em uma teoria social, preocupada exclusivamente em ordenar as ações externas de homens que se amam por deveres sociais e não os tornar membros úteis da sociedade” (Tully 1991, p. xxiii). Apesar disso, em sua discussão sobre o cultivo da mente, Pufendorf concentra-se nos estados mentais internos, e não nos requisitos morais das ações externas, que ele geralmente enfatiza. Nesse ponto, vale a pena perguntar se isso prejudica seu argumento sobre os diferentes âmbitos do direito natural e da teologia moral, o princípio central da sua teoria jusnaturalista. Ao explicar as fronteiras entre direito civil, teologia moral e direito natural no prefácio do *De officio*, Pufendorf traça uma estreita correlação entre a jurisdição humana e a disciplina do direito natural. Ele argumenta que o direito natural, como a jurisdição humana, está restrito apenas ao domínio da vida social e civil:

Ex quo & illud fluit, ut, quia forum humanum circa externas tantum hominis actiones occupatur, ad ea autem, quae intra pectus latitant, nec aliquem effectum, aut signum foras produunt, non penetret, adeoque nec

circa eadem sit sollicitum, jus quoque naturale magman partem circa formandas hominis exteriores actiones versetur (*OHC*, praefatio).²⁰

Observe a alegação segundo a qual o direito civil não está preocupado com movimentos internos da mente que não aparecem externamente. Além disso, Pufendorf argumenta igualmente que o direito natural é amplamente (*magman partem*), mas não exclusivamente atento às ações externas do homem. Este tipo de formulação permite a seguinte interpretação. O refinamento dos estados internos da mente tem um lugar na teoria do direito natural de Pufendorf, na medida em que eles podem produzir disposições emocionais que fornecem motivações adequadas para nossas ações externas. Pufendorf nega que os estados puramente internos da alma pertençam ao escopo do direito natural, desde que não motivem atos externos inadequados (ou impeçam atos apropriados). Isso não significa, no entanto, não considerar a posse de certas paixões mais propícias à sociabilidade e à preservação da humanidade em detrimento da posse de outras paixões. Em vez disso, Pufendorf assumiu como parte de seu dever explicar a importância do cultivo da mente no desempenho da predisposição das pessoas a cumprir seus vários deveres sociais e políticos.

O indivíduo cumpre seus deveres para com os outros “de maneira mais satisfatória quando exercita com maior cuidado o seu próprio aperfeiçoamento” (*JNG* II, IV, § 1). Deve-se sublinhar que o cultivo da mente

20 “Disto se segue também que, como a jurisdição humana está preocupada apenas com as ações externas de um homem e não penetra no que está escondido no coração e que não dá nenhum efeito ou sinal externo e, conseqüentemente, não leva em conta isso, o direito natural também é amplamente preocupado em formar as ações externas dos homens”.

tem a ver com a manutenção da sociabilidade pacífica, não com a auto-estima individual, esmero mediante a contemplação ou a realização de padrões associados à perfeição da natureza humana. Todos os indivíduos são obrigados a educar e controlar suas paixões, a fim de aceitar as realidades da vida social e desempenhar bem seus deveres (*JNG* II, IV, § 13). Pufendorf salienta: “acima de tudo a mente (*animus*) deve ser formada para aceitar a vida social com facilidade; deve ser impregnada de sentido e amor ao dever e à bondade” (*OHC* I, V, § 2). A parte mais importante dessa educação é aprender a valorizar adequadamente as coisas que atraem os desejos de alguém (*JNG* II, IV § 9).

Esse também é um dos principais deveres do soberano. Seu *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, so itziger Zeit in Europa sich befinden* (1684) deve funcionar como um manual prático aos soberanos civis. Neste trabalho histórico, Pufendorf adverte que os estadistas às vezes confundem erroneamente seu próprio interesse com o do Estado, pois são desorientados por suas paixões (*Einleitung*, Introdução). Da mesma maneira, ele identifica o mesmo tipo de problema no *De jure*. O soberano pode ignorar o interesse real do Estado impessoal e de seus cidadãos. O chefe de Estado pode cometer erros sobre como favorecer o bem-estar público, e tomados das liberdades da governança não apresentarem “a firmeza de espírito dos que sabem como subjugar os desejos que lutam contra a razão” (*JNG* VII, VI, § 9). Pufendorf ressalta isso porque os governantes são inclinados a agir de maneira contrária aos interesses do Estado, motivados por suas paixões indisciplinadas. Em suma, compreende-se o fato de algumas pessoas buscarem a limitação da soberania absoluta de seus reis.

Como a maioria dos filósofos modernos, Pufendorf considerava importante à moralidade que as pessoas treinassem suas emoções. Seu tratamento da *cultura animi* envolve a educação da mente e o domínio das paixões. Como paixões e desejos surgem por meio da aparência do bem ou do mal em algum objeto, Pufendorf, como os estóicos, acredita que julgamentos apaixonados devem ser distinguidos dos racionais. No entanto, o autor não argumentou que a razão deveria (ou poderia) transcender completamente as paixões. Ele não apoia a noção estóica de *πάθεια* (completa libertação das paixões). As paixões não devem ser exterminadas por atacado. Como as reações emocionais apropriadas são benéficas à sociabilidade, Pufendorf desenvolve a ideia segundo a qual as pessoas não devem erradicar suas paixões, mas sim exercer seu dever de cultivá-las.

V

Pufendorf considera a razão independente de paixões e desejos. Ao contrário de outros animais, os humanos devem governar suas ações não apenas por impulsos apaixonados, mas pela razão, que governa a parte sensual da alma. Simultaneamente, Pufendorf reconhece que os seres humanos pós-lapsarianos não são naturalmente inclinados a outras ações relacionadas, mas são, na maioria das vezes, movidos pelo interesse próprio. Ao contemplar a condição natural do homem, Pufendorf concebe o amor-próprio como a inclinação humana mais importante. Ele explica isso da seguinte maneira:

Quo loco tamen & illud monendum, nos in eruanda hominis conditione amoris proprio priorem locum assignasse, non quod quilibet seipsum solum reliquis

omnibus ubique praeferre debeat, aut omnia propria utilitate metiri, eamque, quatenus ab aliorum commodo separata est, summum sibi scopum proponere. Sed quia amorem proprium naturaliter homo prius sentit, quam aliorum curam eo ipso, quod naturaliter prius est sentire sui, quam aliorum existentiam. Deinde quia ut ego mei ipsius curam habeam, ad neminem propius, quam ad meipsum spectat. Licet enim scopum nobis praefigamus bonum commune, tamen cum ego quoque generis humani pars sim, cujus saluti aliqua etiam cura debetur, nemo sane est, cui distincta magis & specialis mei cura incumbere possit, quam mihimetipsi (*JNG* II, III, § 14, 2ª edição).²¹

Esta passagem apresenta vários pontos interessantes. O amor-próprio não é uma questão de escolha nessa visão. As pessoas não podem optar por não buscar suas próprias vantagens. Isso não significa que as pessoas devam sempre lutar por fins vantajosos para si e separar seus próprios benefícios da vantagem dos outros. No entanto, um indivíduo é primeiramente obrigado a cuidar de si mesmo. Pufendorf salienta que a responsabilidade de cuidar de si é parte do dever maior de um indivíduo de promover a preservação da humanidade como um todo.

O problema das paixões egoístas e altruístas na natureza humana e seu papel no funcionamento da

21 “Deve-se notar, porém, que ao expor a condição do homem demos prioridade ao amor-próprio, não porque se deva sempre se preferir a todos os outros ou avaliar tudo em função de seu próprio interesse, propondo-o a si mesmo (na medida em que foi separado da vantagem dos outros) como o objetivo mais elevado de uma pessoa; mas porque o homem, sendo naturalmente consciente de sua própria existência antes da dos outros, ama a si mesmo naturalmente antes de cuidar deles. Além disso, a tarefa de cuidar da minha pessoa pertence mais propriamente a mim do que a qualquer outra pessoa. Pois mesmo que tenhamos em vista o bem comum, visto que eu também faço parte da humanidade cuja preservação deveria ser de alguma preocupação, o cuidado especial por minha pessoa repousa em ninguém mais do que em mim mesmo”.

sociedade passaram a ocupar um lugar central na filosofia moderna, especialmente depois de Hobbes. As acusações de “hobbismo” do final do século XVII se concentraram em grande parte no papel atribuídos às teorias do amor-próprio e autopreservação como a motivação última da ação humana (cf. Tolonen 2013, p. 41-43). Dado o reconhecimento de Pufendorf do amor-próprio como uma das nossas motivações predominantes, não é de surpreender que, para numerosos leitores do século XVIII, a teoria do direito natural do jurista saxão “tenha aparecido como um passo no trajeto entre Hobbes e Mandeville” (Korkman 2008, p. 14). A palestra inaugural de Francis Hutcheson, *Sobre a Sociabilidade Natural da Humanidade*, proferida na Universidade de Glasgow em 1730, defendia a ideia da benevolência natural do homem oposta ao egoísmo atribuída à caracterização da tradição moderna do direito natural.

Hutcheson argumentou que “Pufendorf, e os escritores mais recentes, ensinam a doutrina da natureza humana que era a dos epicuristas, ou seja, somente o amor-próprio (*philautia*), ou o desejo de cada homem por seu próprio prazer ou vantagem particular, é a primavera de todas as ações, a elas derivam todas as afeições do coração, mesmo as que parecem mais *gentis*” (Hutcheson 2013, p. 202). Pelo termo “escritores mais recentes”, Hutcheson presumivelmente se refere a Bernard Mandeville. O filósofo moralista irlandês criticou a confiança de Pufendorf acerca da auto-estima da motivação humana, mas contrariou Mandeville ao enfatizar que autor saxão não deriva diretamente a sociabilidade humana do interesse próprio, mas de deveres morais divinamente ordenados (cf. Schröder 2003, p. 306-7). Assim sendo, Hutcheson condenou veementemente a premissa de Pufendorf segundo a

qual “os homens foram levados à sociedade apenas pela vantagem externa e pelo pavor de males externos, contrários à natureza de seus corações, contrários a todos os seus desejos e afeições naturais” (Hutcheson 2013, p. 203). Em particular, Hutcheson se opôs ao que considerava o egoísmo racional de Pufendorf e a noção de que um homem é motivado a adotar um comportamento sociável apenas em benefício de sua própria vantagem e prazer (Graham 2014, p. 319-320).

Vários debates do século XVIII sobre sociabilidade na Grã-Bretanha centrou-se na chamada “hipótese egoísta”, isto é, uma explicação da sociabilidade que não foi fundamentada em afetos relacionados a outros, como a benevolência (cf. Maurer 2013, p. 291-314). A crítica de Hutcheson ao “epicurismo” de Pufendorf deveria também ser entendida como uma crítica a Hobbes, cujo pessimismo antropológico Hutcheson pensava claramente que Pufendorf estava em dívida. Pode-se perguntar se a leitura de Pufendorf realizada por Hutcheson era precisa ou justa. Pufendorf pensou que as pessoas podem ter motivações genuinamente diferentes? Note-se, há uma prova textual dispersa que suporta uma resposta afirmativa. Apesar de sua confiança no amor-próprio como uma de nossas principais inclinações naturais, devemos reconhecer a Pufendorf a falta de apoio a uma posição filosófica conhecida como “egoísmo psicológico”.²² Ele não afirma que os indivíduos não podem ser movidos a agir devido a uma preocupação para com os outros. Em alguns casos, ele observa explicitamente a capacidade da pessoa ser motivada a agir por causa da generosidade ou pena da condição de outra pessoa (*JNG* III, III, § 15).

²² Vale a pena notar que “altruísmo” e “egoísmo” são termos do século XIX e não podem ser facilmente aplicados à filosofia do século XVII.

As ações voluntárias nem sempre são motivadas por interesse próprio. Nesse sentido, a posição de Pufendorf não é diferente da posição de Hobbes. Embora Hobbes acreditasse que os bebês são egoístas psicológicos, ele não alegou que os adultos não podem ser motivados por nenhum outro móbil além do interesse próprio.²³

Além disso, quando alguém sofre uma lesão, deve-se suscitar a simpatia de observadores imparciais, mesmo que eles não tenham nenhuma preocupação especial com o assunto (*JNG II*, V, § 6). Tais observações são extremamente raras nas obras de Pufendorf, mas demonstram que podemos ter uma capacidade de respostas emocionais genuínas e motivações que podem nos levar a agir de acordo com as normas da sociabilidade. Isso nos convida a qualificar o tipo de suposição de Arild Saether, ao argumentar que “Pufendorf rejeita a possibilidade de que as pessoas possam agir de maneira altruísta” (Saether 2017, p. 68). As ações humanas não podem ser todas reduzidas ao amor-próprio. Pufendorf não nega a possibilidade de pessoas possuírem uma capacidade altruísta de se interessar pelo bem-estar dos outros. Não obstante, não é possível encontrar uma justificativa textual suficiente para apoiar a posição mais forte que considera a preocupação com o bem-estar dos outros uma motivação eficaz o suficiente para incentivar indivíduos egoístas a realizar várias ações relacionadas a outros indivíduos. O ponto central é que, nas sociedades de grande escala, motivações altruístas e benevolentes não são eficazes o suficiente para garantir a manutenção da ordem social e o cultivo da sociabilidade. Nesse sentido, e como Hutcheson reconheceu, pode-se argumentar que Pufendorf reafirmou amplamente a

23 Para a visão de Hobbes sobre “egoísmo”, ver Bernard Gert (1996, p. 167-168).

premissa hobbesiana do papel fundamental do amor-próprio e do interesse pessoal nas ações humanas.

A partir dos escritos de Santo Agostinho, os primeiros filósofos e teólogos modernos geralmente conceberam o amor-próprio como um vício resultante da queda.²⁴ Pufendorf permanece e difere dessa tradição. Em muitos casos, o amor-próprio (parte de nossa condição decaída e inocência perdida) nos inclina a agir contrariamente ao direito natural. No entanto, enquanto o relato agostiniano do estado pós-lapso do homem considera o amor-próprio um pecado, Pufendorf considera um motivo potencial e moralmente aceitável para nossas ações. A posição é semelhante à de Locke, ao contrastar diretamente sua posição sobre estima e amor-próprio às teses de moralistas franceses como Pierre Nicole (Stuart-Buttle 2017, p. 644-680). Pufendorf argumenta que o amor-próprio “não é repugnante à natureza social dos homens, desde que a harmonia da sociedade não seja perturbada por esse amor” (*JNG* II, III, § 18). O que é notável em Pufendorf é que ele não considera o amor-próprio unicamente uma paixão anti-social: seu tratamento é decididamente ambivalente. Se adequadamente controlado e guiado por normas sociais e governança política, as inclinações de interesse próprio beneficiarão à sociedade como um todo.

Pufendorf pretende harmonizar o conflito entre o amor-próprio e o bem comum, enfatizando que eles não são mutuamente exclusivos.²⁵ O amor-próprio não inclina necessariamente os seres humanos a agir de maneira

24 Por exemplo, sobre o papel do *amour-propre* entre os filósofos morais franceses neo-agostinianos do século XVII, ver Anthony Levi (1964) e Michael Moriarty (2006).

25 Este ponto foi analisado anteriormente em Carr e Seidler 1996, p. 368-9; Vollhardt 2001, p. 79-81; Lutterbeck 2009, p. 30-1; Christov, 2016, p. 151-6.

contrária à sociabilidade, nem os requisitos do direito natural proíbem a busca do amor-próprio. De acordo com Pufendorf, “como o cuidado com a segurança não exclui o cuidado com a sociabilidade (*curam socialitatis*), o primeiro pode continuar intacto junto com o segundo, como fica claro nas palavras de nosso Salvador quando Ele nos ordena a amar nosso próximo como a nós mesmos” (*JNG* II, III, § 16). Não podemos garantir nosso bem-estar a menos que observemos as leis da sociabilidade. Pufendorf enfatiza, assim, que o amor-próprio e a sociabilidade “não devem ser opostos um ao outro”; pelo contrário, “devem ser moderados de modo que o último não seja perturbado ou derrubado pelo primeiro” (*JNG* II, III, § 16).

Além disso, Pufendorf observa que o amor-próprio é um tipo de mecanismo pedagógico ao permitir as pessoas comuns entenderem os requisitos do direito natural. Todos aqueles que gostam do uso da razão podem facilmente entender as leis do direito natural através do amor-próprio. Pufendorf cita o *De cive* (3.26): “Quando alguém questionar se o que ele planeja fazer a outro será feito de acordo com a lei da natureza ou não, imagine-se no lugar do outro homem”. E conclui: “dessa maneira quando o amor-próprio e as paixões (*amor proprius, & perturbationes*) carregam fortemente uma escala da balança são transferidos para a outra escala, será fácil ver para que lado a balança tende” (*JNG* II, III, § 13). A soma do direito natural é simples: não trate os outros da maneira que não queremos que eles nos tratem. Essa observação implica que a multidão, embora incompetente (racionalmente) para entender a demonstração filosófica do direito natural, pode entender emocionalmente o conteúdo da lei natural da *socialitas*, refletindo sobre seus próprios desejos e interesses e apreciando que outros os compartilham.

É particularmente interessante que Pufendorf não conceba o amor-próprio e a razão reta como incompatíveis. Para tornar os princípios hobbesianos mais aceitáveis, Pufendorf enfatiza a diferença de ambas sem torná-las inconciliáveis, pois o indivíduo que busca seu próprio bem-estar e preservação não pode renunciar o cuidado dos outros. Ele observa que “a dedução bastante inteligente de Hobbes das leis naturais do cuidado com o próprio bem-estar” não “estabelece claramente que é propício ao bem-estar dos homens que eles levem suas vidas de acordo com os ditames da razão” (*JNG* II, III, § 16). Como a segurança de um indivíduo e o seu bem-estar depende em grande parte dos favores e da ajuda de outras pessoas, a interação entre homens que se amam de verdade aumenta a sociabilidade. Eis o argumento subsequente:

Quin & hoc ratio satis dictitat, quod cui salus & conservatio sua cordi est, aliorum curam abdicare non possit. Cum enim nostra incolumitas & felicitas magnam partem a benevolentia & auxilio aliorum dependeat, & vero ea sit hominum natura, ut pro benefactis paria sibi reponi velint, ubi id non ift, animum benefaciendi exuant: utique nemo sanus sui conservationem ita sibi pro scopo pronere potest, ut aliorum omnium respectum exuat. Sed potius quo magis se cum ratione amat, eo magis officiiis suis ut alii ipsum ament, curabit (*JNG* II, III, § 16, 2ª edição).²⁶

26 “Na verdade, a razão também insiste em que aquele que tem em mente o seu próprio bem-estar e preservação não pode renunciar ao cuidado dos outros. Pois, uma vez que nossa segurança e felicidade dependem em grande parte da benevolência e ajuda de outros, e de fato a natureza dos homens é tal que eles desejam ser retribuídos em espécie por suas boas ações, e quando isso não acontece, eles colocam de lado o espírito de beneficência, certamente nenhuma pessoa sã pode estabelecer sua preservação como uma meta para si mesma de forma a se despojar de todo respeito pelos outros. Mas, ao contrário, quanto mais racionalmente uma pessoa se ama, mais ela fará com que, por meio de seus serviços, os outros a amem”.

Pufendorf argumenta aqui que o “amor-próprio racional” leva as pessoas a tomarem cuidado por meio de ações benevolentes a outras pessoas que amam. A paixão do amor-próprio pode ser consistente com a razão reta. Ele não se incomoda com a divisão entre amor-próprio e sociabilidade. As pessoas cultivam a sociabilidade “para que possamos, por meio de um compartilhamento mútuo de assistência e bens, prover de forma mais adequada nossos próprios bens” (*JNG* II, III, § 18). O amor-próprio não é irracional por si só, mas torna-se irascível quando está em conflito com a razão correta, isto é, com os requisitos do direito natural.

O amor-próprio racional motiva as pessoas a observar o direito natural, mas a sociabilidade não se baseia na utilidade individual, firma-se no bem comum. Pufendorf ressalta com regularidade a tese segundo a qual o bem-estar de um indivíduo depende diretamente dos outros. O cultivo da sociabilidade é claramente vantajoso ao indivíduo, porque permite às pessoas promoverem seus próprios interesses e autopreservação. No entanto, o direito natural não se baseia nos interesses do indivíduo, mas nos deveres da sociabilidade, que ocasionalmente têm prioridade sobre a vantagem pessoal. Segundo Pufendorf, nas sociedades civis, “na maioria de suas ações, deve levar em consideração o bem de uma sociedade, que muitas vezes parece conflitar com o bem dos indivíduos” (*OHC* II, V, § 4). Seria um erro ver o tratamento amor-próprio em termos exclusivamente individualistas. A promoção do interesse próprio envolve o reconhecimento das obrigações para com o bem comum. A narrativa de Pufendorf sobre o amor-próprio nega ativamente que devemos promover nossa própria vantagem acima da vantagem dos outros. Em alguns casos, os requisitos de sociabilidade devem prevalecer sobre o cuidado de nós mesmos.

Argumentei que o amor-próprio, quando bem entendido, poderia servir como uma importante fonte de motivação à promoção da sociabilidade. Deve-se notar, no entanto, que a discussão de Pufendorf implica o agente moral médio incapaz de dirigir suas ações por amor-próprio racional. As pessoas comuns não têm muita capacidade de controle do impulso passional e da autorregulação. Apenas alguns indivíduos são abençoados com o tipo de disposição natural que lhes permite perceber por si mesmos o que é permanentemente vantajoso à humanidade e aos indivíduos. A maioria das pessoas é motivada por suas violentas paixões “em qualquer direção que a sua luxúria ou a aparência de falsa utilidade as conduz” (*JNG VII, I, § 10*). A capacidade de amor-próprio racional vantajosa a longo prazo aos indivíduos e à humanidade só pode ser alcançada por um pequeno grupo da elite educada. A maioria das pessoas provoca as suas ações com base em respostas espontâneas e preocupantes; mas, como será discutido adiante, elas são suscetíveis de serem moldadas por meio de processos de socialização e habituação.

VI

A desigualdade na capacidade intelectual individual, porém, significa conceber a governança política como um instrumento necessário para governar as vontades dos cidadãos por meio da disciplina política e do medo de punição. Antes de explorarmos o relato de Pufendorf sobre o medo de punição civil, vale a pena fazer uma pausa para considerar a reflexão do autor sobre o medo de punição divina nas sociedades civis. Deve-se notar primeiro, a crença na religião revelada que ensina a existência de um futuro estado de recompensas e punições pertence a um âmbito epistemológica diferente das

normas racionalmente demonstráveis do direito natural. Uma das principais causas da diferença, porém, encontra-se na imortalidade da alma não poder ser demonstrada com segurança pela razão natural. Isso levou Leibniz a criticar Pufendorf e Thomasius como “epicuristas” (Ahnert 2009, p. 41-43). A diferença não basta para significar a negativa de Pufendorf no endosso da distinção cristã convencional entre o corpo material e a alma imaterial, apoiando a ideia de a alma existir sem o corpo após um processo natural de morte. Em suas obras teológicas, ele acredita que não é a morte natural, mas os tormentos de outro mundo e a perda da vida eterna que são o maior mal possível à humanidade.²⁷ Assim sendo, Pufendorf sustenta que o conhecimento da imortalidade da alma não pode ser suficientemente demonstrado por meros argumentos racionais de maneira a produzir a crença sem a assistência da graça de Deus (*De habitu* § 33).

Não obstante sua exclusão controversa das recompensas e punições de Deus na vida após a morte da disciplina do direito natural, a obrigação de cultivar a sociabilidade pressupõe uma ideia de Deus como o legislador final que tem a capacidade para punir os transgressores. Portanto, a noção da capacidade de Deus de punir os malfeitores na vida temporal é indispensável à maneira pela qual Pufendorf fundamenta suas concepções voluntaristas do direito natural e obrigação moral. A visão de comando divino do direito natural é incompatível com o ateísmo: não se pode ter uma obrigação vinculativa de cultivar a sociabilidade sem um legislador divino. Pufendorf, como Locke, acredita que os ateus não são qualificados para agir como agentes morais e não devem ser tolerados. Na visão do autor, é altamente provável que Deus castigue

27 Este também parece ser o caso na psicologia moral de Hobbes, veja Johan Olsthoorn (2014, p. 148-170).

de alguma forma os indivíduos não sociais (*JNG* II, III, § 21). Altamente provável, a existência do castigo divino não pode ser demonstrada com segurança pela ciência moral. Como Pufendorf admite, “não podemos deixar de confessar que, para aqueles que seguem a mera luz da razão, essa questão ainda está envolvida na obscuridade” (*JNG* II, III, § 21). Não sabemos o que o “bem e o mal” sobrenatural aguarda aqueles que resistem aos mandamentos de Deus apenas pela razão.

Pufendorf negou, assim, que os castigos divinos na vida após a morte faziam parte do direito natural. Embora não exista espaço para a religião revelada em sua teoria do direito natural, Pufendorf pensa que as verdadeiras doutrinas do cristianismo e da piedade interior aumentam a sociabilidade e a estabilidade política. De acordo com o autor, as virtudes cristãs “fazem o possível para deixar a mente dos homens à sociabilidade” (*OHC*, prefácio). Pufendorf defende o cristianismo luterano como um meio de transformar homens em seres políticos. Ao contrário de Maquiavel, Pufendorf argumenta que a religião cristã não contradiz a política secular e os interesses do Estado; em vez disso, predispõe os cidadãos a cumprirem seus deveres e obedecerem a seus governantes (Zurbuchen 1996, p. 166-172). É útil à paz interna dos Estados que “a religião cristã pura e sincera floresça no Estado e que as escolas públicas ensinem dogmas consistentes com os propósitos dos Estados” (*OHC* II, XI, § 4). As doutrinas religiosas corretas não podem contradizer os imperativos da sociabilidade e da governança política (*JNG* VII, IV, § 8).

A separação de Pufendorf da disciplina do direito natural da religião revelada não visa rebaixar a importância da moralidade pública luterana como o veículo mais eficaz para habituar as pessoas na observância da lei da sociabilidade (cf. Saastamoinen

1995, p. 45-6). No entanto, ele não está claramente convencido da sinceridade dos religiosos e das convicções da maioria das pessoas. Consequentemente, “a maioria dos homens abraça a religião cristã ou por convicção pessoal ou por costume e uso do Estado em que nasceu” e apenas alguns indivíduos “levam a sério o coração para melhorar seu caráter de acordo com a sua direção” (*JNG* II, IV, § 3). Além disso, ele refuta explicitamente a ideia da disciplina civil ou da disciplina da igreja desempenharem um papel na aquisição de crenças religiosas genuínas. Mesmo depois de sofrer as penas coercitivas da igreja ou do Estado confessional, alguns indivíduos “retêm em seus corações as mesmas inclinações cruéis, ou, às vezes, tornam-se ainda mais teimosos e ousados” (*De habitu* § 47).

Apesar de seu pessimismo em relação à genuinidade das convicções religiosas das pessoas, Pufendorf considera que o medo do castigo de Deus tem efeitos positivos na vida moral e social. Uma crença comunitária no castigo de Deus induz um medo em relação às consequências de suas ações, pré-condição crucial à vida social pacífica (*OHC* I, III, § 13). A ideia de medo do castigo de Deus não é apenas importante para as concepções de Pufendorf sobre o direito natural e a obrigação moral, mas também desempenha um papel importante na sua descrição motivacional da moralidade. Como muitos de seus contemporâneos, Pufendorf acreditaria na convicção de um Deus punitivo fornecedor de um poderoso incentivo à obediência dos ditames do direito natural?²⁸ “Sem religião, não haveria consciência”, sem a qual seria muito difícil detectar crimes, “que geralmente são traídos por uma consciência

28 Ver-se-á no último capítulo do livro as suas implicações teológicas. Pufendorf não assentiria a ideia do Deus distribuidor de punições e castigos.

inquieta e por sinais reveladores de ansiedade” (*OHC I*, IV, §9). Pufendorf observa que “o senso de religião ou o medo da Deidade” pode ser encontrado não apenas em homens honestos, mas também naqueles “que não estão totalmente corrompidos”. Ela convence as pessoas “que, quando pecam contra o direito natural, ofendem Aquele que tem autoridade sobre a mente dos homens e que deve ser temido mesmo quando não há nada a ser temido pelos homens” (*OHC I*, III, § 11. Cf. também *JNG II*, III, § 20). De maneira semelhante, no *De habitu* Pufendorf argumenta que, a menos que as pessoas experimentam “o medo de prestar contas a Deus Todo-Poderoso; somente o Poder Humano prevaleceria o suficiente para conter as Enormidades de alguns Espíritos teimosos e refratários” (*De habitu* § 5).

Logo, a crença na capacidade de Deus de punir os transgressores é potencialmente um dos mais poderosos incentivos disponíveis a motivar as pessoas a agirem socialmente umas às outras. Como os indivíduos não têm consciência inata dos deveres pelos quais estão vinculados, precisam constantemente educar suas mentes. Pufendorf procurou incentivar o leitor a fazê-lo do ponto de vista dos argumentos teológicos naturais, enfatizando o nosso dever primordial em formar uma crença correta de Deus e seus atributos. Ele omite a discussão de nossos deveres naturais para com Deus no *De jure*, explorando esses deveres explicitamente no *De officio*, que foi escrito enquanto o autor lutava para se defender contra as acusações de ateísmo em Lund. No *De jure*, Pufendorf lida com os deveres do homem para com Deus unicamente em conexão com seus deveres para consigo mesmo, que consistem principalmente no cultivo da mente (*cultura animi*). Porque a crença em Deus “deveria ser implantada antes de tudo em

uma mente adequadamente educada”, argumenta a necessidade de se proibir todas as ideias contrárias (*JNG* II, IV, §4). O refinamento das crenças teológicas tem um lugar na teoria do direito natural, na medida em que fornece uma base necessária para os deveres da *socialitas*.

Pufendorf era um teísta cristão dedicado ao luteranismo, mas quando se fala de religião natural no *De jure*, a discussão não se restringe ao cristianismo (ou, mais especificamente, ao luteranismo). Admite-se que a felicidade eterna só pode ser alcançada por meio da religião cristã, mas sem deixar de observar:

habet tamen quevis seria persuasio de Numine, ejusque providentia sub quocunque conceptu particulari, aut modo cultus hanc efficaciam, ut homines reddat officii observantiores... Argumento est, quod & olim & nunc dentur, religioni pro salute animarum pestiferae addicti, puta Muhammedanae, aut Ethnicae, quos propter suam de providentia Numinis persuasionem non spernenda honesti & officii cura agitat, ut saltem quoad exteriores actus plurimis Christianorum non videantur concedere. Imo sunt, qui longinquis peregrinationibus observasse se ferant, Christianam religionem peculiare populorum versus certa vitia inclinationes non mutasse, nec veritatem religionis moribus & actionibus externis discerni (*JNG* II, IV, § 3).²⁹

29 “uma crença séria de qualquer natureza no Ser Divino e em Sua providência, sob qualquer forma ou maneira particular de adoração, tem o efeito de tornar os homens mais observadores de seu dever ... A prova disso é o fato de que existiu no passado, e agora podem ser encontrados homens viciados em uma religião que é prejudicial ao bem-estar da alma, como o maometano, ou pagão, que, por causa de sua crença na providência divina, mostra uma preocupação ativa com a decência e o dever que, pelo menos no que diz respeito aos seus atos externos, eles não parecem ficar aquém da maioria dos cristãos. Há, de fato, alguns que após longas viagens afirmam ter observado que a religião cristã não afetou as inclinações particulares das pessoas para certos vícios, e que a verdade dessa religião não pode ser descoberta pelas maneiras e atos externos professados”.

A teoria do direito natural de Pufendorf pressupõe de alguma forma a crença teológica natural em um Deus monoteísta cuja providência é suficiente para tornar os homens capazes de desempenhar seus deveres morais e políticos. A interação social pacífica em uma sociedade política de larga escala envolve a cooperação entre agentes distintos que mantêm convicções religiosas divergentes. A intolerância religiosa terá consequências sociais destrutivas. Por esse motivo, o direito natural exige dos cidadãos a tolerância e a “amizade política” em relação às diferentes crenças religiosas (*JNG* II, IV, § 4).

Embora Pufendorf seja um defensor da tolerância mútua dentro de uma estrutura compartilhada de crença teísta, também defendeu a intolerância para os não-crentes e idólatras. Ele trata a teologia natural como um teórico político. Acima de tudo, está interessado em seus efeitos sociais e políticos, argumentando no *De habitu* a obrigatoriedade de os indivíduos demonstrarem reverência a Deus, pois, do contrário “agem contra os próprios ditames da razão, devem estar sujeitos a punições civis, uma vez que atacam a fundação das sociedades civis” (*De habitu* § 48. Cf. também *OHC* I, IV, § 2). Apesar do soberano não se preocupar diretamente com as crenças internas dos cidadãos, as autoridades civis devem cuidar do espaço público com o propósito das pessoas mostrem o mínimo respeito a Deus em suas ações externas. O soberano deve proibir crenças que animam ações comprometedoras dos interesses civis. Pessoas que “tentam negar publicamente a existência de um Deus, e sua providência, para estabelecer uma pluralidade de deuses; adorar deuses fictícios, ou ídolos no lugar de Deus, espalhar blasfêmias ou adorar o diabo, entrar com ele em um pacto, e ações semelhantes” não são qualificadas para agir como agentes morais e devem ser punidas pelos magistrados (*De habitu* § 7).

Pufendorf não está interessado no ateísmo ou politeísmo como posições religiosas puramente especulativas; ao contrário, ele enfoca nas implicações sociais e políticas de tais crenças consideradas errôneas. Certos princípios teológicos naturais são necessários para a manutenção das sociedades civis e devem ser aplicados pelo Estado. Como Spinoza e Hobbes, Pufendorf defende que o Estado tem o direito de regular o exercício externo da religião, conforme os requisitos da ordem social e da exigência da paz no corpo político. A ideia de que estamos sujeitos à vontade e providência de Deus é essencial à manutenção da sociedade bem ordenada. Quem nega publicamente a noção racionalmente demonstrável de um Deus monoteísta está sujeito à exclusão do domínio da tolerância religiosa. As autoridades políticas devem empregar sanções civis e disciplinar a multidão no apreço a Deus como legislador e governador do mundo, pelo menos externa e publicamente

Embora Pufendorf acredita no Deus como provedor de um poderoso incentivo à obediência dos mandamentos do direito natural, sendo seus castigos temidos acima de tudo, não devemos enfatizar demais o papel motivacional dos castigos divinos em sua teoria moral e política. Existem três razões principais para isso. Primeiro, por causa de sua demarcação do direito natural em relação à teologia moral, Pufendorf não considerou a disciplina do direito natural diretamente relacionada aos castigos de Deus na vida após a morte. Por definição, o direito natural racional é limitado à regulamentação das ações dos homens nesta vida. Não é a chave do céu, mas da estabilidade social e política. Segundo, enquanto o pensamento de Pufendorf abre espaço aos castigos naturais de Deus na vida temporal, observa que a retribuição de Deus neste mundo “tende

a prosseguir em um ritmo lento”, fornecendo aos indivíduos mal-intencionados a chance de explicá-lo por outras causas (*OHC II*, V, § 9). Terceiro, e talvez o mais importante, ele considera as pessoas extremamente desiguais em suas capacidades de apreensão das proposições teológicas naturais corretas por meio da reflexão racional, fenômeno que influencia diretamente as motivações de suas ações sempre em desacordo. Na prática, a maioria da humanidade orienta suas ações “não pela razão, mas por impulso, e confia na sua luxúria como razão, principalmente por sua educação e hábitos”; como resultado, a maioria das pessoas teme erroneamente punições civis mais do que a retribuição de Deus (*JNG VII*, I, § 11). Finalmente, Pufendorf não confiava de forma profunda na eficácia social do medo do castigo divino, simplesmente porque pensava que a maioria das pessoas não motivava suas ações ao calibrar racionalmente os benefícios presentes de qualquer curso de ação em relação aos benefícios de longo prazo (isto é, salvação ou condenação).

VII

Pufendorf não está disposto a contar com o castigo e a recompensa divinamente ordenados como base motivacional da sociabilidade. Embora a natural crença teológica na capacidade de Deus de punir os transgressores na vida temporal deva interessar aos magistrados, ele evidentemente acredita que o medo coletivo ou individual do castigo de Deus não é uma motivação suficientemente eficaz para a preservação e o avanço da sociabilidade nas grandes sociedades. Dado seu ceticismo quanto à eficácia social do medo de punições divinas, fica evidente que a governança política e o medo de punição civil são necessários para

controlar as paixões nas sociedades civis. Na vida social, porém, os meios para alcançar os objetivos do direito natural devem sempre ser articulados por meio de uma explicação abrangente não apenas das estruturas psicológicas e físicas dos seres humanos, mas também das várias demandas das circunstâncias sociais contingentes nas quais as pessoas se encontram. Isso fica evidente em suas observações sobre o papel do medo nas sociedades civis.

Em alguns contextos, Pufendorf avalia o medo como prejudicial e em outros como essencial à promoção da sociabilidade. Como mencionado anteriormente, ele define o medo como uma paixão “totalmente inútil”, distinguindo entre “medo ansioso” e cautela sensata. Nesse cenário, presume-se que o autor pretenda alegar que o medo apreensivo pode impedir os indivíduos no cumprimento de seus deveres sociais. Discutindo os efeitos negativos do medo no *De officio*, ele argumenta como as paixões poderosas e desordenadas perturbam a sociedade e prejudicam os indivíduos, exigindo um esforço a ser realizado “para restringir as paixões o máximo possível”. Porquanto há muitos perigos a serem enfrentados, “é preciso rejeitar a falta de virilidade e fortalecer a mente contra o medo do perigo (*contra periculorum terrores*)” (OHC I, V, § 3).

Em vez da sociabilidade ou utilidade mútua, o medo foi certamente a principal razão pela qual os “pais de família” deixaram o estado de liberdade natural e estabeleceram Estados soberanos. Muito provavelmente parafraseando *De cive*, de Hobbes, ele argumenta que, embora a boa vontade mútua desempenhe um papel limitado, a origem dos Estados “não reside na boa vontade mútua dos homens, mas em seu medo mútuo (*mutuo metu*), a última palavra a ser tomada como a perspectiva

de um mal futuro ou uma precaução contra ele” (*JNG* II, III, § 18). O estabelecimento de sociedades civis não é diretamente motivado por vantagens comerciais. Depois que os Estados foram estabelecidos e as pessoas “puderam ser protegidas de ferimentos mútuos, foi fácil perceber que eles desfrutaram muito mais das vantagens que os homens podem receber especificamente dos outros homens” (*JNG* VII, I, § 7). Pufendorf argumenta que “a carência não era de forma alguma a única ou a principal causa do estabelecimento dos Estados” (*JNG* VII, I, § 6). A vida civil fortalece a atividade econômica e eleva os padrões de vida, porquanto os cidadãos são capazes de se comprometer com segurança a atividades produtivas e garantir o recebimento dos produtos de seu próprio trabalho. No entanto, as pessoas são capazes de aprender e negociar com outras pessoas antes do estabelecimento da sociedade civil (*JNG* VII, I, § 6. Cf. também *De Statu* § 6). Na visão de Pufendorf, as pessoas não concordavam principalmente em entrar na sociedade civil para garantir benefícios comerciais dos quais não poderiam desfrutar sem ela.

Pufendorf minimizou o papel da necessidade mútua na criação de sociedades civis e argumentou que a principal função do Estado é oferecer proteção contra os males “que ameaçam o homem de seus semelhantes”. Consequentemente, “os homens garantem a segurança de si mesmos, por causa de seu medo mútuo ao estabelecer uma sociedade civil (*civilis societas*)”. Ao se referir à discussão de Hobbes sobre o medo no *De Cive*, Pufendorf explica que o medo que levou à formação do Estado (*civitas*) não deve ser entendido como “o distúrbio de uma mente trêmula e instável, mas certo tipo de precaução contra o mal futuro”. Ele esclarece que essa definição permite evitar o argumento segundo o qual

se os homens tivessem realmente temido as intenções do outro, eles não teriam sido capazes de estabelecer estados civis e permaneceriam distantes de outros seres humanos. Pufendorf oferece o exemplo daqueles que ao dormirem fecham as portas porque temem ladrões; “quando as portas estão fechadas, não temem mais” (*JNG VII, I, § 7*).

É importante ressaltar que a caracterização de Pufendorf do medo que leva os homens à sociedade civil difere um pouco da perspectiva de Hobbes, pois este não menciona, quando as portas foram fechadas, as pessoas não têm mais medo. Para Pufendorf, no estado civil “não há causa provável do medo” (*JNG VII, IV, § 3*). Ele enfatiza a importância do fato do medo excessivo destruir a confiança mútua entre os cidadãos. Se as pessoas se temem regularmente, não há boas razões para confiar umas nas outras e viver juntas na sociedade. Os seres humanos pós-lapsarianos tendem a trair a confiança, mas isso não deve ser um motivo para se recusar a cumprir os deveres de alguém em relação a outras pessoas. Pufendorf enfatiza, portanto, que “o medo arrebatador da fé dos homens, baseado apenas na depravação geral da sua natureza, não é suficiente para justificar a recusa em cumprir um pacto” (*JNG III, VI, § 9*). De maneira semelhante, afirma que o medo por si só não é uma justificativa legítima para travar uma guerra preventiva contra o Estado vizinho, “a menos que seja estabelecido com evidência e certeza moral a intenção de nos ferir” (*JNG VIII, VI, § 5*).

A distinção entre a prudência sensata e o terror ansioso da mente é exemplificada na discussão de Pufendorf sobre a natureza dos contratos. O último não pode dar origem a uma obrigação, enquanto o primeiro pode. A fim de refutar a ideia de Hobbes no *De cive*, da

validade dos contratos extraídos pelo medo em razão do medo mútuo levar as pessoas a estabelecer a sociedade civil por contrato social, Pufendorf distingue sua posição da de Hobbes da seguinte maneira:

Verum in priori argumento ambiguo sensu vocabuli metus luditur. Alterius enim plane generis est metus, ob quem homines in civitates congregantur, quam is, de quo heic agimus. Ille enim est cautio circa declinandum aliquod malum, quod indefinite potest accidere. Hic autem est terror ex cominus intentato gravi malo, cuique repellendo ipso non sufficio, ortus. Igitur longe diversae indolis sunt pacta, quibus mutuuum auxilium paciscimur, ne singuli à communin hoste opprimamur; & quibus quid promittimus, ut effugiamus malum, ab altero injuste nobis intentantum (*JNG* III, VI, § 13).³⁰

Pufendorf considera importante distinguir entre medo apreensivo e ansioso e medo prudente que motiva as pessoas a estabelecer medidas de segurança sensatas e moderadas, como a constituição do Estado. Em alguns contextos diferentes, no entanto, sugere que o medo tem consequências positivas à ordem civil e moral. Em um estado de natureza onde predomina a igualdade natural, os indivíduos são obrigados a cumprir promessas não apenas por causa de sua reverência a Deus, mas também por causa de “seu medo do mal que pode chegar a cada homem por uma violação de seu acordo” (*JNG* II, II, § 11).

³⁰ “Mas no primeiro ponto há uma ambiguidade na palavra medo. Pois o medo que faz com que os homens se agrupem em Estados é claramente diferente daquele que estamos discutindo agora. O primeiro é uma salvaguarda contra algum mal que pode acontecer a qualquer momento, enquanto o último é o terror que surge de algum mal grave presente e ameaçador, que eu mesmo não tenho força suficiente para repelir. Portanto, há uma grande diferença entre os pactos que fazemos para garantir a ajuda mútua, para que não possamos ser vencidos isoladamente por um inimigo comum, e aqueles nos quais prometemos algo para escaparmos de um mal, com o qual outro homem nos ameaça injustamente”.

Além disso, o medo desempenha um papel positivo nas sociedades civis. As execuções públicas, “um espetáculo assustador”, são “capazes de causar terror nas mentes das pessoas comuns” (*JNG VIII, III, § 11*). A ameaça de punição é uma cura necessária “à maioria dos homens” (*JNG I, VI, § 14*). Proveniente da combinação do livre arbítrio e das más inclinações da natureza humana, é necessário algo mais forte do que “vergonha e senso de propriedade” para restringir os desejos excessivos:

Enimvero quia naturalis humanae voluntatis libertas nullo morali vinculo extinguitur, ea quoque in plurimis mortalium est animi levitas aut malitia, ut istas imperii rationes insuper habeant: igitur aliud accedere oportet, quod validiore momento enormes libidines, quam pudoris & decori sensus, premat. Idque eo magis est necessarium, quod pleraque hominum malitia aliis damno vergit. Nam alias facilius sibi quisque poterat relinqui, si nemo peccando, nisi sibi noceret. Istum porro effectum nihil habere deprehendimus, praeter metum mali alicujus, ob violatam obligationem infligendi ab aliquo valentiore, cujus intererat ab ista non fuisse discessum (*JNG I, VI, § 12*).³¹

Na visão de Pufendorf, a vontade pode mover-se na execução da ação por algum bem que se segue, mas pode ser direcionada e controlada de maneira mais eficaz pela

31 “Mas, uma vez que um vínculo moral não destrói a liberdade natural da vontade humana, porque a superficialidade e maldade da maioria das mentes dos mortais faz com que eles não prestem atenção a essas razões de soberania, algo mais pesado do que a vergonha e um senso de propriedade é necessário para controlar os desejos imoderados dos homens. Isso é ainda mais necessário porque a maldade dos homens tende em grande parte a prejudicar os outros; caso contrário, se eles machucassem apenas a si mesmos pecando, poderiam mais facilmente ser deixados por conta própria. Agora, não sabemos de nada que tenha tal efeito, exceto o medo de um mal a ser infligido por uma obrigação violada por alguém mais forte, que está interessado em sua observância”.

ameaça de um mal presente (*JNG VIII, III, § 3; JNG I, IV, § 7*). O fim da punição é impedir os cidadãos da prática de atividades criminosas. Para esse fim, o rigor da punição deve exceder a satisfação ou o ganho decorrente das irregularidades cometidas. Assim, quando confrontados por dois males, os homens não podem deixar de escolher o que lhes parece menor. Acrescente-se a isso que o medo de punição civil não é um meio abrangente de restringir comportamentos não sociais. Às vezes, a “imprudência ou emoção extraordinariamente violenta pode levar alguns a preferir a perpetração de um crime a abster-se de cometer erros”. Pufendorf observa que “isso pode ser considerado uma daquelas situações incomuns que estão além da condição do homem conseguir evitar” (*JNG VII, IV, § 3*).

O mero consenso entre os indivíduos não é suficiente para garantir uma estabilidade política duradoura. As sociedades políticas não podem permanecer estáveis “a menos que os homens sejam contidos por algum medo comum”. O acordo entre indivíduos que não é confirmado por um contrato não pode estabelecer a segurança duradoura, além do vínculo social permanente. As pessoas devem ser impedidas pelo medo de se afastar de um contrato social (*JNG VII, II, § 3*). O magistrado é “capaz de infligir um mal presente e sensível àqueles que se opõem ao interesse comum”. O Estado é a pessoa moral mais poderosa que controla as vontades das pessoas, de modo que cada um subordina sua vontade à “vontade de um homem ou de um conselho” cujos decretos são considerados “a vontade de cada um e de todos”. Pufendorf argumenta que este tipo de “poder tão grande que todos devem temer” não pode ser constituído a menos que a pessoa do Estado seja entendida como possuidora da força de todos os indivíduos, mas isso só

é possível “se todos se comprometeram a usar sua força para aguentar da maneira que ele quer” (*JNG VII, II, § 5*).

O objetivo da explicação acima sobre o uso de Pufendorf do conceito de medo foi demonstrar que as suas inúmeras anotações sobre medo sempre devem ser entendidas em seus contextos textuais específicos. A noção de medo nas sociedades civis foi usada para propósitos muito diferentes na obra do autor. Apesar de suas observações ocasionais sobre os efeitos sociais negativos do medo, e como a maioria das pessoas é naturalmente inadequada a cumprir seu papel de cidadãos sociáveis e pacíficos, Pufendorf defende que a coerção política e o medo de punição são necessários a manter adequadamente a promoção da ordem social e moral. Deve-se notar que o medo da punição por si só não é motivo suficiente para obedecer aos governantes civis (*OHC II, XII, § 8*). Pufendorf usa o termo *intrinsecus* para definir os movimentos da mente que provêm de decisões racionalmente deliberadas e não de compulsão externa (*JNG II, I, § 2*).

Pufendorf é pessimista em relação às obrigações morais e políticas que fornecem a fonte da motivação ao desempenho dos deveres exigidos pelo direito natural. Por causa do “entusiasmo das paixões”, admite que a maioria dos cidadãos não reconhece a legitimidade dos decretos do soberano em todas as suas instâncias (*JNG VII, VIII, § 6*). De fato, apenas alguns indivíduos são capazes de atender aos requisitos do “bom cidadão”. Enquanto a maioria das pessoas é de alguma maneira contida pelo medo de punições, várias permanecem maus cidadãos durante suas existências (*JNG VII, I, § 4*). O soberano pode controlar aqueles que continuam maus cidadãos com a ajuda de bons cidadãos (*JNG VII, II, § 5*). Mesmo assim, é crucial observar que embora

as obrigações morais e políticas derivem das ordens de um superior, elas diferem fundamentalmente da coerção. A teoria da sociabilidade de Pufendorf não se baseia na ideia da capacidade autônoma dos indivíduos de tomar decisões morais, mas ele não considera os seres humanos escravos de suas paixões. As ações das pessoas simplesmente podem ser restringidas por meio de ameaças de punição ou ofertas de recompensa. As obrigações morais e políticas são dirigidas a agentes livres cujas ações não se limitam a ações uniformes. Para Pufendorf, compulsão e obrigação são coisas profundamente diferentes. Assim, a primeira pode ser realizada apenas pela força natural, o mesmo não ocorrendo com a segunda (*JNG I, VI, § 10*).

Existe uma diferença substancial entre a natureza dos seres humanos e a dos outros animais. Na teoria de Pufendorf, as pessoas deveriam ser livres para decidir por si mesmas agir como os comandos soberanos. Ele, portanto, se diferencia explicitamente da negação radical de Hobbes da liberdade da vontade ao afirmar que uma vontade “não pode ser forçada”. (*JNG II, I, § 1*).³² De acordo com a interpretação de Pufendorf, a definição de liberdade de Hobbes “como a ausência de obstáculos ao movimento” poderia ser definida “como corpórea e física, e neste sentido todos os escravos e súditos são livres quando não são restringidos por correntes ou prisões” (*JNG VI, III, § 10*). Nesse contexto, Pufendorf cita o *De cive*. Seu propósito é sublinhar que a liberdade de uma ação não é meramente liberdade física, mas há uma linha divisória fundamental entre o necessário e a liberdade. Somente seres humanos são capazes de cumprir obrigações morais e políticas, que pressupõem a

32 Sobre a teoria da vontade de Hobbes e o medo de punição, veja Quentin Skinner (1997, p. 7-10).

liberdade de agir voluntariamente em conformidade com as leis. A diferença entre liberdade humana e animal, a linha divisória fundamental entre ação compulsória e livre, não é meramente uma diferença entre ações morais e amorais. Como para muitos de seus contemporâneos, para Pufendorf isso também representa uma linha divisória entre o político e o apolítico.³³ A governança política pressupõe faculdades psicológicas que podem responder aos decretos da lei sem coerção externa. O dever do soberano não é apenas legislar e governar por ameaça de punição, mas também habituar ativamente os cidadãos à sociabilidade:

Ad internam civitatum tranquillitatem necessarium est, ut voluntates civium ita temperentur & dirigantur, prout saluti civitatis expedit. Inde summorum imperantium est, non solum idoneas ei fini leges praescribere; sed publicam disciplinam ita sancire, ut non tam metu supplicorum, quam assuetudine cives ad legum praescripta ses componant. [Quippe cum solae poenae non tam ingenerent curam benefaciendi (hoc quippe est opus rationis & disciplinae), quam solitudinem, ne quis in maleficio deprehendantur] (*JNG* VII, IX, § 4. A segunda edição está entre colchetes).³⁴

O que me interessa nesta passagem é a ideia de que o soberano deve garantir que seus súditos sigam os

33 Para o significado político da discussão moderna sobre liberdade animal e humana, veja Annabel Brett (2011, p. 37-61).

34 “É necessário para a tranquilidade interna dos Estados que as vontades dos cidadãos sejam tão moderadas e direcionadas que conduzam ao bem-estar do Estado. Portanto, é tarefa dos soberanos supremos não só prescrever leis adequadas para esse fim, mas também manter a disciplina pública de forma que os cidadãos se conformem às prescrições legais não tanto por medo de punições quanto por hábito. Isso ocorre porque as penalidades por si só geram não tanto a preocupação em fazer a coisa certa (pois esta é a tarefa da razão e da disciplina), mas a ansiedade de não ser pego em uma maldade”.

mandamentos da lei “não tanto por medo de punições, mas por hábito”. Embora Pufendorf considere o medo um fator essencial na obrigação política, não considera o medo como o motivo primordial que caracteriza as relações entre o governante e o cidadão. Por exemplo, não é contrário ao direito natural que a esposa esteja sujeita à soberania do marido porque “o medo da autoridade suprema e o afeto conjugal não são mutuamente destrutivos”. Igualmente, a autoridade soberana do príncipe em si mesma “não destrói o amor de seus cidadãos” (*JNG VI, I, § 11*). Além disso, ao defender a ideia de que as pessoas têm uma noção de justiça mutuamente compartilhada ao estabelecer a sociedade civil, Pufendorf argumenta que “seria inútil esperar que uma multidão tão grande de homens pudesse se manter unida para sempre pela força da mera violência e do medo” (*JNG VIII, I, § 5*).

Meu objetivo foi estabelecer que o medo não é a única paixão que civiliza os homens. A multidão deve agir socialmente, independentemente da compulsão. Em vez de ser coagido pelo medo de punição, o soberano deve habituar seus súditos a disposições e maneiras emocionais sociáveis. Pufendorf identifica, assim, o Estado como uma instituição necessária a combater paixões anti-sociais e desenvolver as paixões necessárias a manter a tranquilidade em uma sociedade de larga escala. Nesse sentido, a vida interna dos cidadãos se torna uma preocupação do Estado. Assim, seus escritos fornecem um plano conceitual à integração das ciências governamentais do século XVIII, como o Cameralismo e o *Polizeiwissenschaft*, na disciplina do direito natural.³⁵ Os

35 Por exemplo, a influência de Pufendorf pode ser vista na discussão de política econômica entre os principais mercantilistas suecos, como Anders Nordenkrantz e Anders Berch, que viam o papel dos Estados como racionalizando a economia e civilizando o povo (Magnusson 1987, p. 427-8).

cidadãos devem ser motivados a cumprir seus deveres não com medo de punição, mas com alegria. Se a “segurança (*salus*) da sociedade exige nossa vida, devemos gastá-la com prazer para esse uso” (*JNG* II, IV, § 17).

Para concluir: em sua psicologia moral, Pufendorf enfatiza que não é apenas por meio de nossas paixões que podemos responder às avaliações morais. De maneira tradicional, ele enfatiza que as paixões impedem persistentemente o bom funcionamento do entendimento e da vontade. Ainda assim, Pufendorf reconhece repetidamente que nem todas as paixões destroem a vida moral e social, e várias reações emocionais são de fato necessárias à sociabilidade. Ele não considerava as paixões fundamentalmente contrárias à razão. A interpretação das paixões como fonte importante de motivação a adotar um comportamento sociável desafia a compreensão prevalecente da teoria das paixões como força meramente destrutiva, responsável por levar as pessoas a agirem de maneira insociável. Isso não significa negar que Pufendorf considera que algumas paixões precisam ser suprimidas tanto individual quanto politicamente. Seu interesse pelas paixões é caracteristicamente político. As paixões devem ser controladas, porque obstruem as relações sociais pacíficas. No entanto, as paixões adquiridas habitualmente podem servir como o meio mais eficaz a promover a sociabilidade. Embora o princípio da sociabilidade seja demonstrado pela reflexão racional, o direito natural atinge seu fim - a manutenção da ordem social pacífica - por meio das paixões socialmente controladas e moldadas. Até aqui o capítulo enfocou o significado das paixões na teoria da sociabilidade de Pufendorf, argumentando que elas desempenham um papel motivacional crucial em sua teoria da *socialitas*.

A seguir, continuarei a elaborar a ideia das paixões como facilitadoras da vida social, concentrando-me nas observações do autor sobre o papel motivacional do desejo de estima.

VIII

Mostrei que o desejo de estima pode ter consequências positivas, não apenas ao bem-estar de um indivíduo, mas também à sociabilidade e ao bem comum. Não há conflito necessário entre a lei da sociabilidade e o desejo de estima; o último realmente leva os homens ao desempenho de seus deveres sob o direito natural. Indivíduos que desejam obter uma estima intensa na sociedade são motivados a se comportar de maneira sociável com os outros e a evitar demonstrações óbvias de orgulho. Portanto, podemos satisfazer nosso desejo de estima por meio de uma competição não-violenta por honra. Dessa maneira, a dinâmica social competitiva entre os indivíduos da sociedade geralmente promove a *socialitas*. Argumentarei a seguir que as observações de Pufendorf sobre as fontes motivacionais de tarefas imperfeitas ressoam de maneira interessante com essa sugestão. Não estou a afirmar que o desejo de estima é a única motivação ou última que leva as pessoas a realizar ações benevolentes; pelo contrário, procuro demonstrar que uma oportunidade de obter estima é frequentemente uma motivação essencial e moralmente aceitável, que leva ao desempenho dos deveres imperfeitamente obrigatórios da humanidade.

Na visão de Pufendorf, o direito natural nos obriga não apenas a evitar ferir os direitos perfeitos de outras pessoas, mas também a se envolver em várias ações relacionadas às pessoas, isto é, deve-se cultivar uma sociabilidade pacífica “na medida do possível (*quantum in se*)” (*JNG* II, III, § 15). O que o autor diz sobre a *socialitas*

não se limita ao tratamento de seus deveres como cidadãos. Ele também considera os deveres essenciais da humanidade para a realização da própria sociabilidade. Antes de explorar a compreensão de Pufendorf dos deveres imperfeitamente obrigatórios da humanidade, deve-se observar primeiro que as pessoas devem aplicar certas regras de ações por meio de leis e acordos positivos, a fim de evitar as misérias do estado pré-civil da natureza. De fato, Pufendorf enfatiza que a sociedade não pode sobreviver sem deveres perfeitos. Portanto, é necessário que os homens façam acordos (pacta) entre si:

Quanquam enim officia huminitatis late sese per vitam humanam diffundant: hautquidquam tamen ex eo solo fonte deduci omnia possunt, quae hominibus ab se invicem utiliter percipere licebat. Nam neque quibusvis ea est ingenii bonitas, ut omnia quibus aliis prodesse possunt, ex sola humanitate velint praestare citra exploratam spem paria recipiendi. Et frequenter illa, quae ab aliis in nos profisci queunt, ejusmodi sunt, ut gratis eadem nobis exhiberi salva fronte postulare nequeamus. Saepe quoque nostram fortunam aut personam non decet, alteri tale beneficium debere. Adeoque ut plurimum alter dare non potest, saepe nos accipere nolumus, nisi iste paria à nobis recipiat. Non raro denique alios latet, qua ratione commodis nostris inservire queant (OHC I, IX, § 2).³⁶

36 “Pois, embora os deveres da humanidade permeiem nossas vidas, não há como alguém derivar somente dessa fonte todos os benefícios que os homens podem legitimamente esperar receber uns dos outros para seu benefício mútuo. Em primeiro lugar, nem todo mundo tem tanta bondade de coração que, por pura humanidade, estaria disposto a dar aos outros tudo o que lhes faria bem, sem buscar um retorno igual. Novamente, os benefícios que podemos derivar de outras pessoas são frequentemente tais que não podemos, sem um sentimento de vergonha, exigir que eles simplesmente nos sejam dados. Além disso, também não é apropriado para nossa pessoa ou posição ficar em dívida com outro por tal bondade, de modo que, assim como o outro é incapaz de dar, também não estamos dispostos a aceitar, a menos que ele receba algo igual de nós em troca. Finalmente, acontece de vez em quando que outras pessoas simplesmente não sabem como podem servir aos nossos fins”.

Os acordos estabelecem regras fixas ao desempenho de deveres mútuos. Como essa passagem indica, há várias razões pelas quais os acordos apoiados pela ameaça de punição e coerção política são absolutamente vitais para a manutenção da sociabilidade. Primeiro, nem todos os indivíduos são benevolentes o suficiente para motivar-se a adotar um comportamento altruísta. Segundo, as pessoas geralmente não podem exigir que outras pessoas lhes deem benefícios sem sentir vergonha. Terceiro, em alguns casos a posição social de uma pessoa não permite aceitar benefícios. Quarto, pode ser que as pessoas não saibam como poderiam promover o bem-estar dos outros. Por essas razões, acordos e contratos perfeitos são necessários à vida social bem ordenada e funcional. Ao contrário dos deveres da humanidade, os direitos e deveres estabelecidos por meio de tais promessas e acordos são perfeitamente obrigatórios visto que são reforçados pelo poder coercitivo. São necessários contratos para obter coisas que não poderiam ser exigidas de outra pessoa, “um homem finalmente me dá por contrato o que não está disposto a me dar de graça”, escreve Pufendorf no *De jure* (JNG V, III, § 1).

Apesar disso, o desempenho dos deveres perfeitos é uma condição necessária, mas não suficiente, para uma vida social que funcione sem problemas. O domínio dos deveres imperfeitos é indispensável ao desenvolvimento da sociabilidade, vinculando os indivíduos à apreciação recíproca. Como Pufendorf observa:

Enimvero parum est, alterum non laesisse, aut aestimationem debitam ei non detraxisse; per quae justa duntaxat odii causa removetur. Boni quoque aliquid in alterum est conferendum, siquidem arctiore adhuc vinculo animi hominum sunt conjungendi. Nec socialitatis debitum exhaustit, qui infesto aliquo, aut ingrato facto me abs sese non protelavit; sed aliquid

proficui praestari debet, ut alios quoque naturae meae
participes in hisce terris degere gaudeam. Simulque
necessitudo & cognatio, á natura inter homines
constituta, mutuis officiis exercenda (*JNG* III, III, § 1).³⁷

Esta citação expressa a ideia de que outorgar a outro a (simples) estima a que tem pleno direito apenas elimina “a justa causa do ódio”, e que alguns benefícios devem ser concedidos a outros de forma a favorecer a sociabilidade entre os indivíduos. A razão para isto é que o desempenho de deveres perfeitos não pode conquistar o coração dos outros e fornecer um vínculo mútuo entre os seres humanos. Assim, as pessoas não são apenas obrigadas a resistir à violação dos direitos perfeitos dos outros; eles também são obrigados a se envolver em inúmeras ações benevolentes e relacionadas a outros assuntos, que estão sob o título de deveres imperfeitos. Fornecer benefícios a outras pessoas é uma das melhores maneiras de promover a sociabilidade mútua e, assim, cumprir o dever de cultivar a *socialitas* o máximo possível.

Pufendorf adota a linguagem de Grotius ao distinguir entre deveres perfeitos e imperfeitos e direitos correlatos, e ao dividir os efeitos do “poder moral” em perfeito ou imperfeito. Deveres perfeitos (por exemplo, leis e contratos civis) são sempre definidos especificamente e seu desempenho pode ser

37 “Não basta, porém, não ter ferido o outro, ou não o ter privado da estima que lhe é devida, isso apenas remove a justa causa do ódio. Algo bom também deve ser conferido ao outro, pelo menos se as mentes dos homens devem ser unidas por um vínculo ainda mais estreito. Alguém que não me afastou de si mesmo por algum ato hostil ou ingrato não pagou a dívida de sociabilidade; em vez disso, ele deve fornecer algo benéfico para que eu fique feliz que outros que compartilham de minha natureza também vivam nesta terra. E, também, a afinidade e o parentesco estabelecidos entre os homens pela natureza devem ser exercidos por meio de deveres mútuos”.

forçado pela força. Por outro lado, deveres imperfeitos, como a caridade, não são direitos de reivindicação e não podem ser impostos pela autoridade legal ou por meio de guerra (*JNG* I, I, §§ 19-20). Segundo o argumento de Grotius, deveres imperfeitos estão associados a essas virtudes, “que têm como objetivo fazer o bem a outros, como generosidade, compaixão e previsão em questões de governo” (Grotius 2004, I, I, §8). A renomada distinção de Grotius entre deveres perfeitos e imperfeitos tornou-se um padrão para seus sucessores. Para Grotius, os deveres imperfeitos, como os da caridade, são moralmente obrigatórios pelo direito natural, embora outros não possam usar a força para nos obrigar a agir em conformidade. Porque Pufendorf salienta que o medo da sanção é uma característica necessária do conceito de obrigação moral, o desempenho de deveres imperfeitos não é estritamente “perfeitamente” obrigatório. No entanto, ainda somos “imperfeitamente” obrigados pela lei da sociabilidade a agir em sua conformidade. O domínio dos deveres imperfeitos pertence ao escopo da moralidade do direito natural.

Assim sendo, Pufendorf trabalha com as mesmas referências dos juristas modernos. Para eles, o direito natural é um direito comum a todos os homens e pode ser conhecido pelas luzes da reta razão, pois está inscrito no princípio da sociabilidade. Segundo Grotius: “o direito natural nos é ditado pela razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena” (Grotius 2004, I, I, §1, p.79). As máximas do direito natural são desse modo as obrigações, os preceitos e as regras de

moral que a reta razão deduz da “natureza racional e sociável” do homem.³⁸

É nesta perspectiva que Pufendorf utiliza e elabora a distinção de Grotius entre direitos *perfeitos* e *imperfeitos*. De certo modo Pufendorf vai mais adiante do que Grotius e não apenas aceita a sua distinção, como também a esclarece: os direitos em geral são poderes morais obtidos pela lei (lei da natureza ou lei promulgada) que apresentam ao mesmo tempo dois tipos de poder moral e de direitos. No caso dos direitos perfeitos, o homem está por definição autorizado a usar a força para proteger seu exercício do poder. Dentro da sociedade política isso significa que ele pode ir ao tribunal, entre as nações permite a justificativa da guerra. No caso dos direitos imperfeitos, porém, o seu detentor não tem a permissão de exigir seu cumprimento pela força, embora deva ser admitido que obstruir erroneamente seu exercício é algo desumano. O jurista alemão está mais interessado, portanto, em explicar o significado da função da própria

38 Retomemos as teses principais de Grotius. As três inovações do jurista foram, portanto, as seguintes: tratar a justiça como uma questão de observância e exercício de direitos individuais; separar da teologia o estudo dos direitos; desvincular a filosofia política da busca pela forma ideal de governo graças ao reconhecimento da possibilidade de existência de formas diversas e igualmente legítimas, criadas por diferentes povos, no exercício de seus direitos em diferentes circunstâncias. No entanto, Grotius foi um defensor da sociabilidade humana, o que levou a afirmar que a natureza não estabelece apenas as leis da justiça, mas também a “lei do amor”. A observância desta lei, embora não seja “perfeitamente obrigatória e impositiva”, é louvável, e sua desobediência talvez seja digna de reprovação. Grotius faz mesmo uma distinção entre direitos *perfeitos* e *imperfeitos* que expressaria bem a tese: os direitos perfeitos são impostos por meio de processo legal e do reconhecimento de sua necessidade pelo próprio indivíduo, os direitos imperfeitos por sua vez não são direitos absolutos sobre aquilo que é “meu”, mas antes uma espécie de merecimento que faculta a um indivíduo receber assistência ou atenção.

distinção. Ele oferece sua explicação em dois estágios: o primeiro explica por que os direitos perfeitos têm de ser cumpridos. Entre as leis da natureza, algumas devem ser observadas simplesmente para que a sociedade possa existir, enquanto outras conduzem a uma existência melhorada. Os direitos perfeitos extraem seu caráter do primeiro tipo de lei, os imperfeitos, do segundo. O segundo estágio da explicação mostra como os direitos imperfeitos e perfeitos suplementam um ao outro.

A distinção proposta e a sua função no discurso dos direitos de Pufendorf, portanto, começa com a leitura de Grotius e a constatação segundo a qual são pouco claras em vários aspectos as suas concepções, haveria ali passagens obscuras que demandariam do leitor esforço considerável. Para Pufendorf, Grotius não esclarece suficientemente a razão de como a justiça atributiva seria considerada parte da justiça, nem como seria possível interpretar os dois tipos de justiça de Aristóteles ao dividi-la entre o que pode e o que não pode ser aplicado coercitivamente³⁹. Pufendorf observou corretamente que a justiça atributiva de Grotius parecia mais com a justiça universal do que com a justiça distributiva de Aristóteles (*JNG* I, VII, §11). E, por isso, a necessidade de cunhar a expressão direito imperfeito para descrever o objeto da justiça atributiva, deixando claro que se deve considerar um direito imperfeito como algo muito semelhante a um direito legal ou perfeito, resguardando apenas que a este último, e não ao primeiro, deveria ser aplicado coercitivamente por meio de decisão política. Mais exatamente: Pufendorf define a justiça no direito natural como a “vontade perpétua de dar a cada homem

39 Sendo a justiça distributiva aristotélica aquilo que caracterizaria a constituição da *polis*, por exemplo, a maneira como se distribui o direito de ocupar posições de autoridade política, como ela poderia não ser aplicada coercitivamente?

o que lhe é devido” (“perpetuam voluntatem habuerit cuique tribuendi, quod ipsi debetur”) (*EJU XVII*, §1). Além da forte presença da jurisprudência romana nesta formulação, há um acréscimo importante, qual seja algo só pertence à pessoa (tem base legal num direito perfeito) se ela puder mover uma ação contra o possível agressor em um tribunal humano (*EJU XVIII*, §2). Embora a justiça seja definida pelo direito natural, ela só é possível sob o direito positivo.

Para Pufendorf, portanto, a diferença reside na obrigatoriedade dos direitos perfeitos e na não obrigatoriedade dos imperfeitos. Estes descrevem o objeto da justiça atributiva, deixando claro que se deve considerar um direito imperfeito como algo semelhante a um direito legal ou perfeito, exceto que, em sua maior parte, somente este último, e não o primeiro deveria ser aplicado coercitivamente por meio de decisão política. O autor descreve a diferença mais geral entre os direitos nestes termos: “É menos imperativo que [os direitos imperfeitos] sejam observados em relação aos demais do que os direitos perfeitos e, por isso, é razoável que os direitos perfeitos possam ser mais rigorosamente impostos que os imperfeitos, pois é tolice prescrever um remédio que é muito mais problemático e perigoso que a própria doença” (*JNG I*, VII, §7). Além disso, ele conclui, os direitos imperfeitos são usualmente “deixados por conta do senso de decência e da consciência de cada pessoa”. Pufendorf afirma que há também diferenças características no grau de especificidade e nas funções dos dois tipos de direito. Direitos perfeitos são aqueles honrados pela realização ou pela omissão de tipos específicos de ação por parte de outros indivíduos. Por exemplo, direito perfeito à vida tem como correlativo o dever de não matar, e direito perfeito de esperar

que o outro cumpra sua promessa tem o correlativo o seu dever de cumpri-la; porém, o direito imperfeito à gratidão ou à assistência em caso de calamidade não tem como correlativo um dever tão específico a ponto de se levantar a questão sobre se a realização deste “é igual àquilo, ou melhor que aquilo, que o causou”. Essa diferença reflete outra mais profunda, subjacente, entre as leis “que conduzem à mera existência da sociedade” – e criam direitos perfeitos, precisos e obrigatórios – e as que conduzem apenas “a uma existência melhor”⁴⁰.

Apesar da distinção defendida por Pufendorf entre direitos perfeitos e imperfeitos, por um lado, e da maior importância atribuída aos primeiros em detrimento destes últimos, por outro, dois aspectos relevantes devem ser ressaltados: o primeiro aspecto diz respeito a importância de se observar que os direitos perfeitos e imperfeitos são do mesmo tipo, embora difiram em grau; e o segundo ao papel desempenhado pelos direitos imperfeitos, aparentemente menos importantes, mas que “têm uma reivindicação diferente à nossa atenção” (Schneewind 1998, p. 133)⁴¹. No primeiro caso, porém, Pufendorf implicitamente os compara, dizendo que “algumas coisas nos são devidas por um direito perfeito, e outras por um

40 A distinção proposta por Pufendorf foi desenvolvida por Christian Thomasius e pelos pensadores da sua escola na diferença entre obrigação interna e obrigação externa, em que a esta corresponde a exterioridade, o direito, a imposição e a soberania, e a outra remete para a interioridade, a ética, o conselho e a virtude (Thomasius 1979, I, V, §§XVII-XXI, p. 149). Desta mesma separação entre interno e externo, virtude e direito, imposição e conselho, amor e coação Thomasius elaborou, depois, também a divisão da filosofia prática em três âmbitos de experiência referentes a três diferentes princípios morais: a honestidade, o decoro e a justiça (Thomasius 1979, I, IV, §§ LXXIII-LXXVI, p. 137-8 e I, VI, §§ XL-XLII, p. 177; cf. Schneiders 1971, p. 268-73).

41 Sinto-me neste particular em dívida com a obra de Jerome Schneewind.

direito imperfeito”, e prossegue associando o primeiro com a justiça particular e o segundo com a justiça universal (*JNG I, VII, §§ 7-8*). Além disso, para o jurista alemão a justiça universal tem uma estrutura quase legal: é uma estrutura ordenadora de nossas vidas decretada e imposta coercitivamente pela vontade de Deus. Assim, os direitos que correspondem à justiça universal são exatamente como os direitos que correspondem à justiça particular, exceto que Deus estabelece e faz cumprir os primeiros, ao passo que os homens estabelecem e fazem cumprir os segundos. Porém, tanto a linguagem como a argumentação que Pufendorf introduziu tornaram difícil perceber por que deveria haver alguma objeção de fundo a incorporar direitos imperfeitos à lei. Na própria concepção de Pufendorf, os direitos imperfeitos são menos necessários que os perfeitos, mas ainda assim podem ser necessários; os direitos perfeitos podem ser exigidos mais rigorosamente que os imperfeitos, mas em princípio também é possível exigir o cumprimento destes últimos. O que atrapalha a exigência de que sejam cumpridos é que a tentativa de impô-los é um “remédio” pior que a doença. Neste caso, porém, pior seria para as pessoas que os direitos imperfeitos fossem impostos coercitivamente do que se permanecerem não cumpridos. Mas é difícil perceber por que os direitos imperfeitos não deveriam ser impostos coercitivamente se acontecesse do próprio “remédio” exigir o seu cumprimento uma vez que seria melhor ministrá-lo do que deixar a “doença” seguir o seu curso. O autor afirma que eles podem ser aplicados coercitivamente na “eventualidade da eclosão de uma grave necessidade” (*JNG I, VII, §7*) e permite a possibilidade de que os Estados possam adotar uma maior ou menor coerção de direitos imperfeitos em seu direito positivo, em especial no direito civil.

No segundo caso, o que seria “uma reivindicação diferente”? Jerome Schneewind propõe a seguinte tese: “Nós só adquirimos mérito quando fazemos algo não estritamente devido a outra pessoa. Por isso, o que Pufendorf chama de obras do amor deve ser feito a partir do motivo adequado do amor” (Schneewind 1998, p. 133). A sua origem, portanto, não está nem no reconhecimento do dever perfeito, nem tão pouco do interesse privado, da conquista dos “corações dos outros” que proporcionam um tipo de “solidariedade social que não pode ser criada por atos que serão cobrados pela força se não forem realizados voluntariamente” (Schneewind 1998, p. 133-34). Não é o tipo de vínculo encontrado nas obras da justiça, que não dependem de nenhuma forma de amor, mas da relação moral que deve ser praticada pelo bem da *communem socialitatem* (OHC I, VIII, §1).⁴²

Pode-se sustentar, por isso, a tese segundo a qual os deveres imperfeitos abrangem uma variedade de domínios da vida social além do escopo dos deveres perfeitos, e nomeá-los de deveres da humanidade (*officiis humanitatis*). Na opinião de Pufendorf, o caráter recíproco de tais deveres deriva da igualdade natural. Se alguém quer benefícios dos outros, “mas espera estar livre das exigências deles, certamente os considera não como iguais a si próprio” (OHC I, VII, § 3). Cultivar a mente para servir ao bem comum (JNG III, III, § 2), permitindo que outros usem a propriedade (JNG III, III, § 3) no cumprimento dos deveres de hospitalidade (JNG III, III, § 9), pertencem à classe de deveres da humanidade. Seguindo Grotius, Pufendorf separa o dever imperfeito da caridade de sua relação anterior com a salvação pessoal e a noção teológica de amizade

42 Os homens devem praticar a terceira máxima: “*ut quilibet alterius utilitatem, quantum commode potest, promoveat*”.

entre Deus e os humanos. O dever da caridade é restrito às relações interpessoais na vida social. A linguagem dos deveres imperfeitos abrange, portanto, o tipo de ações discutidas anteriormente em termos daquelas virtudes que eram os conselhos da perfeição (Schneewind 2010, p. 185). Assim, para Pufendorf, a base motivacional dos deveres imperfeitos não pode ser explicada (ou dependente da) na graça divina.

Que tipo de incentivo natural nos motiva certa obediência aos deveres imperfeitos da humanidade? Deve-se notar que o argumento de Pufendorf dos fundamentos motivacionais dos deveres da humanidade se baseia em uma visão multivalente da natureza humana. Ele não fornece um relato claro de como os agentes que se interessam são levados a desempenhar tarefas imperfeitas, mas oferece motivos variados e, às vezes, conflitantes, que podem nos levar a um comportamento altruísta. Além disso, indivíduos diferentes podem motivar suas ações simultaneamente por motivos variados e conflitantes, como uma obrigação interna de normas morais ou um medo de Deus ou mesmo sua piedade.

Podemos encontrar numerosas observações no *De jure*, nas quais Pufendorf apoia a noção na qual as fontes mais fundamentais de motivação por trás de atos que parecem externamente altruístas são o amor-próprio e o desejo de estima. A preocupação dos pais pelo sucesso de seus filhos não se deve principalmente ao afeto natural por sua prole, mas surge em virtude de ser “uma glória para eles tê-los trazido ao mundo”. Além disso, o autor argumenta que os japoneses cometem suicídio ritual por causa da “vanglória da amizade, do amor e da glória derivada disso” (*JNG* II, III, § 14). Pufendorf nem sempre considera as ações humanas como expressões do interesse próprio, mas não se pode encontrar muitas evidências

textuais para apoiar a visão de que ele considera a genuína preocupação com os outros uma motivação suficiente para indivíduos egoístas realizarem várias ações benevolentes. Na verdade, ele tem muito pouco a dizer sobre as paixões dos outros como uma fonte de motivação, pois considera os indivíduos que se amam naturalmente se esforçam para alcançar fins que são vantajosos para si mesmos. Pufendorf não considera a natureza humana totalmente egocêntrica. Em alguns casos, a motivação humana é genuinamente altruísta. Em outros, talvez na maior das vezes, a motivação fundamenta-se na esperança de receber uma recompensa, ou seu equivalente em troca (*JNG* III, IV, § 1).

Em alguns outros contextos, Pufendorf considera que a ameaça de punição divina pode levar indivíduos interessados a desempenhar os deveres da humanidade. Há passagens que sublinham o papel motivacional decisivo das recompensas e punições divinamente ordenadas. No *De officio*, por exemplo, Pufendorf observa o seguinte, sem o temor de Deus, “ninguém praticaria obras de misericórdia e amizade, a menos que tivesse a garantia de glória ou recompensa” (*OHC* I, IV, § 9). Os atos de caridade não garantem necessariamente recompensas terrenas às pessoas benevolentes. A esse respeito, parece que o desempenho de deveres sociais imperfeitos depende da ideia de um Deus que possa punir indivíduos impiedosos e rudes. Pufendorf é claramente cético sobre a disposição da maioria das pessoas de preferir racionalmente esses benefícios em respeito às vantagens presentes e mais imediatas.

Dessa forma é concebível, portanto, a defesa de Pufendorf da oportunidade de alcançar o mérito e aumentar a estima de alguém na sociedade oferecer uma motivação eficaz e moralmente legítima ao

desempenho dos deveres imperfeitos da humanidade. De fato, Pufendorf argumenta que o desempenho dos deveres da humanidade “é o material mais adequado para ganhar elogios, se devidamente governado por magnanimidade e bom senso” (*OHC I*, VIII, § 5). Deve-se dizer que ele hesita em afirmar explicitamente que as pessoas são benevolentes para elevar sua estima. Muito pelo contrário; pode-se encontrar algumas passagens indicando que ele considera o auto interesse o tipo errado de motivação para desempenhar os deveres da humanidade.⁴³ Assim, Pufendorf compara obrigações perfeitas com obrigações imperfeitas:

Accedit, quod in conventionibus cum altero quicquod egi, non tam propter alterum, quom propter meum commodum feci; cum in officiis humanitatis contrarium accidat. Nam licet horum exercitium in genere sit necessarium, ut homines commode inter se degere possint, adeoque in ejus quoque commodum redundet, qui ista exercuerit, dum paria ab aliis sibi potest polliceri; heic & nunc tamen quis humanitatem exercet non propter seipsum, sed in gratiam illius, qui beneficium accipit. Nam quoties privatum commodum ex beneficio quaeritur, illico id nomen & indolem suam amittit (*JNG III*, IV, § 1).⁴⁴

43 Vimos acima que os deveres da humanidade devem ser cumpridos “a partir de um motivo apropriado de amor” (Schneewind 1996, p. 60. Cf. também Schneewind 1998, p. 133-134).

44 “Há também o fato de que, seja o que for que eu tenha decidido em meus acordos com outro, não o fiz tanto por causa da vantagem dele quanto por conta própria, enquanto nos deveres da humanidade ocorre o contrário. Pois embora o exercício desses deveres seja necessário em geral para que os homens possam viver proveitosamente uns com os outros e, portanto, a vantagem também resulte em quem os exerce (na medida em que pode prometer o mesmo a si mesmo dos outros); ainda assim, uma pessoa exerce a humanidade em uma instância particular, não por conta de si mesma, mas por causa daquele que recebe o benefício. Pois sempre que uma vantagem privada é buscada em um benefício, ela imediatamente perde seu nome e caráter”.

Pufendorf defende no texto citado que o exercício dos deveres da humanidade é geralmente vantajoso para quem os executa. Entretanto, em alguns contextos, a pessoa executa uma ação generosa de maneira altruísta, não para obter algum ganho individual. Além disso, não se pode negar, ele insiste no seguinte argumento “sempre que se busca uma vantagem privada de um benefício, ela imediatamente perde seu nome e caráter”. Essa formulação parece sugerir que o desejo de estima de interesse próprio é um tipo de motivação moralmente ilegítima.

Como conciliar essa afirmação com a base auto-referente da motivação humana? Uma resposta plausível está na pretensão em oferecer a impressão externa a um beneficiário de que o doador está realizando as ações de caridade como um ato de humanidade, não apenas para sua vantagem, ao invés de especular sobre a motivação interna de um agente. Pufendorf acredita que conhecemos muito pouco a motivação interna dos outros. Ressalta que a quantidade moral de ações pode ser medida apenas por meio dos sentidos. Nos tribunais, os juízes “não podem penetrar nas profundezas das mentes dos homens, nem apreender a intenção do agente” e “se incomodam muito pouco com o quão sincero pode ter sido a intenção do agente”. (*JNG* I, VIII, § 3). De maneira semelhante, Pufendorf observa no *De habitu* que os indivíduos só podem julgar as outras pessoas com base em aparências enganadoras. Somente Deus pode julgar nossos pensamentos internos (*De habitu* § 25). Na vida social, então, é possível medir a estima moral das ações apenas pela aparência externa. Em sua teoria do direito natural, Pufendorf concentra-se principalmente em saber se alguma ação está de acordo com a lei da natureza, não em como os indivíduos são motivados internamente a agir em diversas situações presentes.

Praticando os deveres da humanidade, uma pessoa pode ganhar o mérito que lhes permite alcançar elevada estima aos olhos de seus concidadãos. Somente ações que não são perfeitamente obrigatórias são dignas de louvor e podem dar origem ao mérito. Além disso, um doador não pode receber mérito “por fazer algo que não devia a uma pessoa, contra a vontade desta, especialmente se o outro não receber qualquer vantagem” (*JNG I, IX, § 5*). Em outras palavras, para ser meritório, um ato deve obrigar imperfeitamente o doador e conferir algum benefício real ao recebedor. Embora não exponha em detalhes o processo psicológico envolvido na prática de tarefas imperfeitas, sua discussão implica que a atitude emocional de um doador em relação a um beneficiário desempenha um papel vital:

Et eam ipsam ob causam beneficium dedi, i.e. ejus quod dedi refusionem mihi stipulatus non sum, ut & alteri foret occasio ostendendi, se honesti amore, non ex metupoenae humanae aut coactionis gratiam retulisse; utque ipse non spe lucri, sed ob humanitatem exercendam videar erogasse, de quo recipiendo mihi caveri noluerim. Enimvero qui non solum beneficium non rependit, sed & benefactori insuper malum reponit, ille ob hocce factum eo graviore poena est afficiendus, quo faediorem animi malignitatem sibi inesse ostendit (*OHC I, VIII, § 8*).⁴⁵

45 “A própria razão pela qual eu conferi o benefício (isto é, porque eu não estipulei o reembolso do que eu havia dado) foi que a outra pessoa poderia ter a oportunidade de mostrar que retribuiu o favor por amor ao bem, não por medo de punição ou compulsão; e, da minha parte, eu poderia ser visto como tendo feito essa despesa não na esperança de ganho, mas como um ato de humanidade, uma vez que não queria pedir garantia para reembolso. E qualquer um que não apenas deixe de pagar um benefício, deixando de retribuir seu benfeitor com o bem, deve ser punido por sua ação; a severidade de sua punição deve estar de acordo com a extensão da ingratidão que ele demonstrou”.

Pufendorf não afirma que o doador deva ser incentivado a desempenhar os deveres da humanidade por um motivo amoroso ou por razões altruístas. Não há nada de errado com as ações altruístas, mesmo que sejam motivadas pelo desejo de estima, e não por um amor sincero dos vizinhos ou de Deus. Há uma ênfase na perspectiva da necessidade dos outros perceberem na ação do doador um ato de humanidade. “O modo também de exercer atos de bondade os tornará mais aceitáveis, se forem feitos alegre, pronta e cordialmente” (*OHC I*, VIII, § 5). A preocupação de Pufendorf com os motivos enfatiza as suposições que outras pessoas fazem a respeito motivos do presenteador. Sua discussão sobre os deveres da humanidade está repleta de referências ao *De Beneficiis* de Sêneca. Como Sêneca, Pufendorf reconhece a importância de lidar com situações de dar presentes, para que o sentimento de gratidão possa alimentar a sociabilidade (Harpman 2004, p. 26). A importância dos deveres imperfeitos reside precisamente em seu caráter voluntário: “as coisas que podem ser extorquidas pela força não têm esse poder de vencer os corações dos outros, como os que podem ser negados sem medo” (*JNG III*, IV, § 6). A resposta apropriada ao desempenho dos deveres imperfeitos é a gratidão.

Os deveres da humanidade incluem dois aspectos: (1) um doador pode ganhar mérito conferindo alguma vantagem a um beneficiário e (2) um beneficiário recebe uma oportunidade de ganhar mérito pagando de volta o benefício que recebeu. A pessoa que realiza um ato de caridade não tem o direito perfeito de reivindicar gratidão ao beneficiário (*JNG I*, III, § 9). Como os deveres da humanidade são imperfeitos, o beneficiário também é apenas imperfeitamente obrigado a mostrar que tem boa vontade pelo doador e procura uma oportunidade de fazer

um pagamento igual ou maior, quando puder (*OHC I*, VIII, § 6). Embora “seja uma coisa muito honrosa retribuir o favor, ele deixa de ser honroso se for obrigatório” (*OHC I*, VIII, § 8). “Embora não se possa dizer precisamente do homem ingrato que tenha feito um mal; ainda assim, a acusação de ingratidão é encarada como mais vil, mais ofensiva e detestável do que a de injustiça”. Ao deixar de demonstrar gratidão, revela-se “indigno da boa opinião que um outro nutria de sua probidade, e não ser tocado por algum senso de humanidade por benefícios que têm o poder de amansar até mesmo os animais animalescos” (*OHC I*, VIII, § 8. Cf. também *JNG III*, III, § 17).

Pufendorf pensa na gratidão em termos normativos, legais. Consequentemente, do fato de as pessoas “apreciarem os benefícios que lhes são prestados”, não devemos concluir que elas têm disposições morais de maneira inata e independente dos mandamentos da lei (*JNG I*, II, § 6). No entanto, sua reflexão sobre os deveres e direitos da gratidão sugere uma consciência do papel que a emoção da gratidão desempenha nas relações contratuais. “A contrapartida da beneficência é uma mente grata”. (*JNG III*, III, § 16). É a paixão da gratidão que nos leva a retribuir os benefícios que outros nos deram. Ações de caridade são capazes de gerar sentimentos de gratidão em uma pessoa que recebe um benefício, nutrindo a sociabilidade recíproca. Como a estima de uma pessoa na vida social depende do favor e da ajuda de outras pessoas, é racional procurar obter o amor de outras pessoas realizando ações benevolentes. Lembre-se de que Pufendorf não considera o amor-próprio racional e a sociabilidade como diametralmente opostos, mas enquanto complementares. Também vale a pena notar a advertência do autor, não devemos ficar muito atentos às razões que levaram “uma pessoa a nos fazer alguma

gentileza, porque essa investigação pode às vezes fornecer uma desculpa aos ingratos” (*JNG* III, III, § 16). Pufendorf está atento às consequências sociais das ações, não ao escrutínio da sua fonte motivacional interna.

É errado dar dinheiro aos pobres de maneira a permitir aos beneficiários a influência das ações motivadas pelo desejo de estima e preeminência. Enfatiza-se, assim, a necessidade de se evitar o orgulho quando as pessoas se esforçam para obter uma estima intensa:

Intensiva autem existimatio, honor & gloria, eatenus adpetenda, quatenus ex praeclaris factis, rationi congruentibus, & ad bonum societatis humanae spectantibus redundat, aut ad talia patrandi latiore campum aperit. Quantacunque tamen etiam solidis ex causis obtigit, cavendum, ne animus arrogantia & insolentia infletur (*JNG* II, IV, § 9).⁴⁶

A base da auto-estima da motivação humana não é moralmente errada, devido a atuarmos externamente de maneira a incentivar os outros a interpretar essas ações como altruístas, ou, pelo menos, não lhes dá nenhuma razão para perceber que são motivadas apenas por interesse próprio. Pufendorf está ciente do fato desses deveres não poderem ser cumpridos sem a aparência do motivo certo, pois os efeitos relevantes de promoção da *socialitas* estão ligados à gratidão genuína. O ponto central é que a teoria dos deveres imperfeitos de Pufendorf permite esta interpretação: o altruísmo externo aparente de uma ação é tão aceitável quanto o altruísmo interno genuíno. Deveres e direitos imperfeitos dizem respeito a

46 “Ora, a estima intensiva, como a honra e a glória, deve ser buscada, na medida em que resulte de ações dignas, agradáveis à razão e voltadas para o bem da sociedade humana, e na medida em que abre o caminho para a sua realização. Mas não importa o quanto disso venha de razões meritórias, devemos ter cuidado para evitar que a mente se transborde de arrogância e indolência”.

um comportamento visivelmente observável em relação a outras pessoas. Os motivos mercedores da estima dos outros não precisam ser altruístas ou benevolentes. Pode ser que a maioria dos indivíduos, na realidade, seja motivada pelo desejo de estima, e não por um senso interno de obrigação de cultivar a sociabilidade. Mesmo assim, não há nada de errado se alguém realizar ações de caridade a fim de fazer os outros se estimarem e amarem, desde que as suas ações sejam capazes de despertar a emoção de gratidão nas pessoas e, assim, promover a sociabilidade.

IX

Aqui, um aspecto do pensamento de Pufendorf ocupará as minhas preocupações, a preocupação das pessoas no reconhecimento dos outros e o seu papel central na teoria da *socialitas*. Sua atenção ao desejo de estima está ligada à preocupação de encontrar uma base realista para a ordem social provável. Pufendorf oferece uma teoria moral e política com a intenção de explicar a necessidade de limitar os aspectos anti-sociais da auto-estima e restringir o desejo de preeminência, dois fatores impeditivos ao desenvolvimento da sociabilidade e da estabilidade das associações políticas. A disposição das pessoas em estimar os outros como naturalmente iguais, como exige o direito natural, é continuamente prejudicada por sua inclinação a se valorizar mais em detrimento das outras pessoas com quem se comparam. Assim como Hobbes, Pufendorf destaca, portanto, a necessidade de regulamentação política da estima civil dos cidadãos por uma autoridade soberana. A imposição da estima civil requer constante intervenção e regulamentação do Estado. Por direito natural, os indivíduos são obrigados a sustentar uma

ordem social hierárquica e desigual, verticalizada, pois trata-se de requisito básico à existência da vida social em uma sociedade de larga escala. Assim sendo, a noção de igualdade natural não requer a eliminação da classificação entre os indivíduos.

Pufendorf tinha plena consciência de que o desejo excessivo de homens por estima (ambição) tende a ameaçar os fundamentos da sociabilidade. Ainda assim, foi um dos meus objetivos mostrar que o desejo de estima também desempenha um papel construtivo na teoria da *socialitas*. Seu emprego do conceito de estima é muito mais matizado do que se observou anteriormente. A estima dos cidadãos não deve ser totalmente determinada pelo soberano civil. Na visão de Pufendorf, a estima moral e social também tem fundamentos independentes dos estatutos legais, e os homens sábios, pelo menos, podem avaliar com precisão a força moral das reivindicações das pessoas em estimar na vida social, independentemente das leis civis. A estima e a honra intensivas de um indivíduo dependem de seu comportamento como cidadão sociável. É determinado pelos julgamentos dos outros, não por sua própria auto-avaliação. Nesse sentido, para melhorar sua estima comparativa em relação às pessoas, os indivíduos devem adaptar suas ações de acordo com as opiniões dos outros. A sociabilidade não exige dos indivíduos a capacidade de ter emoções genuinamente benevolentes ou amorosas. Ao interagir socialmente, os indivíduos buscam a estima moderando suas paixões egoístas. É a preocupação pela aprovação moral de outras pessoas que nos motiva a agir de acordo com as normas da sociabilidade na vida comunitária.

O reconhecimento do papel construtivo do desejo de estima no desenvolvimento da sociabilidade deve ser colocado em um contexto mais amplo que

sugere imperativos compartilhados entre Pufendorf e seus seguidores imediatos. É esclarecedor salientar o tratamento de Pufendorf do desejo de estima se assemelhar de maneira interessante à famosa ideia de John Locke da *Lei da Opinião ou Reputação*, ou seja, normas sociais acompanhadas de elogios e condenações motivam principalmente o comportamento moral da humanidade (Locke 1975, p. 357). Como Tim Stuart-Buttle mostrou, um duplo compromisso, com prescrição e descrição, uma ética de comando divino e uma explicação naturalista da moralidade, também pode ser encontrado na filosofia moral de Locke. Para ele, o desejo de estima dos homens fornece uma explicação de como as pessoas adquirem normas morais e motivam suas ações, apesar dos limites de suas capacidades racionais.⁴⁷ Como Pufendorf, Locke não interpreta as consequências sociais e morais do desejo de estima apenas em termos negativos. Enquanto os dois pensadores negam firmemente a origem convencionalista da moralidade e estão comprometidos com a ideia de um legislador divino, ambos enfatizam os efeitos benéficos da habituação (adaptação, ambientação) dos homens nas normas sociais de suas sociedades historicamente contextualizadas.

Poder-se-á especular se a atenção concedida por Pufendorf ao desejo de estima atraiu os olhares de vários pensadores do século XVIII, como Mandeville, Rousseau e Adam Smith. A seu modo, todos enfatizaram o papel do desejo de estima em suas análises da moralidade e da sociedade. O relato de Pufendorf sobre como as pessoas comuns fazem julgamentos morais e se motivam a agir de forma sociável é muito semelhante ao tratamento

47 Para uma análise importante do papel construtivo do desejo de estima na filosofia de Locke, veja Tim Stuart-Buttle (2017).

de Smith do desejo de louvor. Como Smith, Pufendorf sustenta o desejo natural de estima nas atitudes reativas de ressentimento e gratidão. Para ambos os autores, esse desejo não apenas informa as pessoas sobre o conteúdo das normas morais centrais, mas também as motiva a agir em conformidade com essas normas.⁴⁸

As observações atentas de Pufendorf sobre o papel construtivo do desejo de estima como fonte motivacional de sociabilidade permanece o aspecto mais original da sua teoria da *socialitas*. Sua consciência dos efeitos sociais e morais benéficos da busca por estima não recebeu a atenção que merecia nos estudos contemporâneos. Observou-se que as distinções sociais nas sociedades civis modernas são aparentemente mais flexíveis do que as das sociedades hierárquicas pré-modernas.⁴⁹ A noção de que naturalmente desejamos estima social, entretanto, tem sido um dos temas dominantes nas teorias críticas e políticas contemporâneas de reconhecimento. Nesta discussão, o conceito psicológico do desejo de reconhecimento está intimamente relacionado ao conceito normativo de estima social.⁵⁰ Frederick Neuhouser argumentou recentemente

48 Para as notáveis semelhanças entre o tratamento de Pufendorf e Smith do desejo de estima, consulte Heikki Haara e Aino Lahdenranta (2018, p. 19-37).

49 Sobre a importância da estima como força social e a conexão entre estima e sociedade civil, ver especialmente Geoffrey Brennan e Philip Pettit (2004).

50 Segundo os dois principais teóricos do reconhecimento, Axel Honneth e Charles Taylor, o conceito moderno de estima como critério normativo surgiu após a dissolução da ordem hierárquica pré-moderna baseada no status da propriedade. Taylor enfatiza o papel central do modelo republicano de Rousseau, no qual “todos os cidadãos virtuosos devem ser igualmente honrados” como iniciador do moderno conceito de estima (Taylor 1992, p. 49-51). Por sua vez, Honneth destaca a transformação que ocorreu “com a transição para a sociedade burguesa-capitalista”, quando “o” princípio da conquista individual “emergiu como uma ideia cultural de liderança sob a influência da valorização religiosa do trabalho remunerado” (Honneth 2003, p. 147).

que Rousseau “é o primeiro pensador na história da filosofia a colocar o esforço pelo reconhecimento de outros no centro da natureza humana” (Neuhouse 2011, p. 21). Por sua vez, Istvan Hont argumenta que Hobbes já havia defendido “o entendimento da política derivando da política do reconhecimento, não da política dos mercados e da cooperação econômica”. Hont sustenta, portanto, que “a política de reconhecimento” foi inventada por Hobbes, não por Rousseau ou Smith (Hont 2015, p. 11-12). Da minha parte, considerando as posições acima citadas, penso existir indícios suficientes sobre a narrativa de Pufendorf da motivação humana ter atribuído ao desejo de estima uma importância fundamental em sua análise da sociabilidade, visto aqui como a causa de concordância social. Embora não fosse um teórico do “reconhecimento” no sentido moderno do termo, ele reconhece a maneira pela qual o desejo de estima se manifesta no mundo depende das relações estabelecidas entre as pessoas e as instituições sociais. Na sua visão, o desejo de estima não é meramente direcionado à autopreservação, mas preocupa-se com julgamentos e atitudes demonstradas por outras pessoas. Assim, o desejo de estima é uma paixão inerentemente social.

Admitindo-se o apoio manifesto à tese da maioria das pessoas serem criaturas antissociais e competitivas, motivadas a agir de maneira sociável quando servem aos interesses próprios, pode-se indagar agora se a abordagem da teoria da motivação na perspectiva do desejo de estima, não explica o desenvolvimento da *socialitas* unicamente referindo-se a um conceito de interesse próprio estreitamente concebido a serviço de um determinado desejo de autopreservação. Em vez disso, como vimos, uma preocupação imediata com a opinião dos outros geralmente anula a inclinação natural

à autopreservação. Observa-se pouco na teoria do direito natural de Pufendorf a sua consciência da interação social significar um processo no qual o interesse pessoal de um indivíduo é formado socialmente. Em vez de exagerar o papel do desejo pré-ordenado de autopreservação, Pufendorf insistiria na posição do interesse próprio formar-se na própria interação social.

Alerta ao fato de o ressentimento produzido por insultos diminuir a estima, produzindo reações muito mais fortes do que a gratidão gerada por atos de benevolência, Pufendorf dedica maior atenção a como suprimir o primeiro do que encorajar o último. Isso não significa, porém, desatenção ao papel da benevolência no desenvolvimento da sociabilidade. Ações de caridade são capazes de gerar a emoção da gratidão em uma pessoa que recebe um benefício alimentador da sociabilidade recíproca. O poder do Estado é crucial para garantir a paz, mas não é suficiente para alimentar a sociabilidade em toda a sua extensão. A teoria de Pufendorf sobre os deveres imperfeitos ou os deveres da humanidade teve como objetivo mostrar a importância fundamental das manifestações espontâneas da *socialitas*. Deveres imperfeitos da humanidade, que não podem ser compelidos pela força, são significativos para o desenvolvimento da sociabilidade, precisamente porque induzem os indivíduos a prestar cuidadosa atenção às necessidades e opiniões de seus concidadãos. A interação social entre indivíduos preocupados gera uma espécie de teatro da avaliação moral mútua, onde a estima de cada indivíduo é avaliada pelos espectadores de acordo com sua capacidade de aumentar a vantagem dos outros. Dessa maneira, os indivíduos aprendem a adotar e ajustar seu senso de interesse próprio às normas da sociabilidade, a fim de manter e elevar sua estima moral e social, e

vice-versa. Pufendorf oferece, assim, uma explicação naturalista do desenvolvimento da sociabilidade que está em grande medida sintonizada com sua antropologia auto-referente.

CAPÍTULO TERCEIRO

CONTRATO SOCIAL, ESTADO E SOBERANIA POLÍTICA

I

Dever e obediência. Esta parece ser uma das relações centrais da filosofia política moderna ao criar um modelo de justificação do Estado: o contratualismo. Quem tem o direito de mandar e por que se deve obedecer. Ao fundar os alicerces do Estado supostamente sobre uma base jurídica, Pufendorf não o identifica como um complemento natural da natureza humana no sentido da teleologia aristotélica, nem confirma o antagonismo entre indivíduo e Estado, que Hobbes acreditava ser capaz de reconhecer. Para Pufendorf, o Estado como ser moral é um fenômeno cultural, resultado de uma ação livre e sensível das pessoas: a *societas moralis composita*. Como tal, é justificado por contrato (*JNG* VII, II, §§ 5-9). No entanto, uma caracterização exclusiva do Estado de Pufendorf como um artefato arbitrário da causalidade moral humana não seria possível, porque o autor não renuncia ao fundamento ontológico do mundo moral. A partir deste mundo moral, vimos no primeiro capítulo, *entia moralia* não rejeita a imposição de Deus e a origem do direito natural está em Deus (*entia moralia* que determina normativamente o estado da liberdade natural), mais precisamente em um comando

divino.¹ Assim sendo, é a vontade divina, expressa na lei da natureza racionalmente reconhecida, que é diretamente vinculativa (*JNG* I, VI, § 4). A natureza progressiva do esclarecimento, que a teoria do direito natural de Pufendorf obtém na medida em que contrasta a moralidade livre do homem com as teorias de ação teleológicas ou físicas, como pode ser visto em Grotius e Hobbes, perde em sua teoria da obrigação teonômica aparentemente conservadora se o fundamento teológico-ontológico também assumir a forma de uma teologia racional ou natural (em contraste com a revelação) (Zurbuchen 1991, p. 18 e p. 30. Cf. também, *Specimen Contraversiarum*, IV, p. 195 e V, p. 266). Essa estrutura não representa apenas uma característica do ensino de Pufendorf de relevância limitada na história das ideias que poderiam ser negligenciadas: segue-se que a sua teoria política, particularmente sua teoria do contrato, não está no mesmo nível da argumentação dos contratualistas da Europa Ocidental. A teoria dos contratos de Pufendorf não tem o grau de uma teoria geral da legitimação, que alegava ser capaz de justificar o domínio das pessoas como um consenso. A comunidade política é um dever moral, ofertada ao homem por Deus por meio do direito natural. A formação de certas comunidades unicamente na história está sujeita à liberdade humana (cf. Carr/Seidler 1996, p. 359 segs.). O Estado é uma instituição moral, um ser moral, um fenômeno ontológico, na medida em que deve sua existência à imposição divina, pois Deus sempre colocou o homem

¹ A esse respeito, pode-se falar em direito natural, pois, segundo a lei de Pufendorf é a capacidade de reivindicar algo (*facultas moralis activa*), enquanto lei (*decretum*) é entendida como o comando de um superior que tem o poder de obrigar o outro (*EJU* I, Def. 8; *JNG* I, VI, § 4. Cf. Behme 1995, p. 76-80).

sob a lei e esta lei o obriga a formar Estados. Segundo Wyduckel, a lei tem prioridade sobre o contrato (1996, p. 159).

Desta maneira, a doutrina política do Estado de Pufendorf, incluindo as suas funções internas e externas é consistente com sua ética; de fato, eles não são realmente distintos. Ambos se baseiam no mesmo fundamento do direito natural, a saber, a lei da sociabilidade que regula não apenas as relações, instituições e sociedades pré-civis, mas também a condição civil necessária as proteger. Como seres completamente sociais que são incapazes de viver sozinhos, os seres humanos estão sujeitos aos requisitos da sociabilidade em todas as fases de suas vidas, tanto temporal quanto organizacionalmente, e o estabelecimento de autoridade política não deixa a moralidade e suas obrigações para trás, mas facilita e amplia seu alcance. O realismo temperado da esfera política não é um abandono forçado das normas morais, mas uma articulação das demandas do direito natural em meio às crescentes complexidades da existência humana coletiva, incluindo suas inevitáveis restrições, exclusões e compromissos. Na teoria do direito natural de Pufendorf, a política é uma forma de ética social.

De maneira geral, uma vez que a formação dos Estados individuais varia muito, a entidade moral da *civitas* é autoimposta por seres humanos sob o comando do direito natural quando suas associações pré-civis conjugais, parentais e particularmente herílicas - bem como outras instituições baseadas em pacto, como a propriedade - tornam-se disfuncionais devido à multiplicação de conflitos que levam cada vez mais ao uso injustificado da força e, portanto, a lesões

e insegurança recíprocas. É uma resposta defensiva e preventiva a essas condições emergentes, um tipo de esquema de cooperação (*conspiratio*) ou associação de proteção mútua criada segundo a ameaça crescente representada por outros seres humanos (*JNG VII, II, §§1 e 2*). Contra Aristóteles, o Estado não é um estágio natural ou ideal do desenvolvimento humano, emergindo espontaneamente do desejo dos seres humanos de viver juntos (*JNG VII, I, §2*), mas um dispositivo de auto-ajuda voluntário, amplamente ordenado pelo direito natural em um sentido prudencial (isto é, recomendado por uma boa razão) ou deontológico (isto é, ordenado por Deus) (*JNG VII, III, §2*). Não é necessário eliminar a necessidade humana (*indigentia*) no estado de natureza pré-cultural, uma vez que as cidades e outras formas de associação geralmente são suficientes para isso (*JNG VII, I, §§ 3 e 6*; Brett 2011). Em vez disso, assegura esses arranjos sociais e seus ganhos culturais no contexto do aumento do número de pessoas, escassez e concorrência relativas, discordâncias crescentes e a insegurança resultante da interação entre indivíduos fracos e seres imperfeitamente sociais.

Na época do surgimento do Estado moderno, os teóricos enfrentaram certa dificuldade na caracterização da entidade relativamente nova no vocabulário conceitual disponível. Em geral, o Estado era visto em termos de conceitos derivados do direito romano, como *societas* ou *universitas*. Ambos, no entanto, carregavam conotações não inteiramente apropriadas para um Estado autônomo.² A *societas* envolvia uma relação contratual entre indivíduos, sem

² Uma característica dos tempos modernos, o fenômeno da constituição do Estado, inicialmente europeu, é relativamente recente, data de um pouco mais de 500 anos (cf. Tilly 1990, p. 181; e, Strayer 1970, p. 12).

implicar a identidade corporativa, e era o termo usado sob o direito privado para designar uma parceria. Não implicava nenhuma identidade além dos indivíduos que a compunham. Não passava de uma parceria de indivíduos, cada um dos quais era considerado capaz de processar e ser processado independentemente do todo, que era desprovido de personalidade corporativa. Uma *universitas*, ou corporação, por outro lado, lhe conferia uma personalidade legal ou fictícia. Assim sendo, poderia possuir direitos de propriedade, mas não se considerava possuir vontade, intenções e capacidades cognitivas. Além disso, uma personalidade fictícia implicava uma autoridade legal mais alta para criá-la (cf. Otto von Gierke 1934; Gough 1957, p. 43-8; Oakeshott 1975). Um dos pontos fortes de Pufendorf, a meu ver, está no tratamento das insuficiências conceituais, quando um vocabulário disponível capta inadequadamente o que ele vê ser a realidade histórica de sua época, está preparado para estendê-lo ou abandoná-lo a favor de diferentes termos de referência mais adequados. Hobbes argumentou que, como resultado do pacto social, é criada uma pessoa artificial (*persona ficta*), cuja personificação era a pessoa do soberano assumindo de alguma forma “a representação” do povo, exercendo sua vontade em seu nome. O soberano é a unidade do povo (Hobbes, *Leviathan* 1981, p. 81 e 220). Pufendorf considerava essa representação do Estado um grande avanço teórico, mas a considerou insuficiente. Ele dá o passo adicional ao dotar o Estado de uma individualidade e personalidade distintas das pessoas que o instituem e da pessoa do governante que exerce sua autoridade. Entidades morais são pessoas individuais ou coleções de pessoas unidas por um vínculo moral. O primeiro ele

chama de simples e o segundo composto de “pessoas morais” (*JNG* I, I, § 12). Considera-se que uma pessoa moral composta tem uma vontade, independentemente do número de indivíduos que a compõem, e seus atos são as ações de todo o corpo. Tais entidades podem ser dotadas de direitos e deveres que nenhum dos indivíduos que os compõem poderia reivindicar por direito próprio (*EJU* I, DEF IV, § 3; *JNG* I, I, § 13 e *OHC* II, VI, § 10). Ele sustenta que:

nos corpos morais compostos, algo pode ser atribuído ao corpo que não pode ser atribuído a todos os membros, ou seja, a eles tomados individualmente ou a qualquer um dos indivíduos; e, portanto, o todo é uma pessoa moral real distinta dos membros individuais, aos quais pode ser atribuída uma vontade especial, bem como ações e direitos, que não recaem sobre os indivíduos (*JNG* VII, V, § 5).

Além disso, argumenta que “a sujeição e entrelaçamento de vontades implicadas no contrato social cria o Estado que é a mais poderosa das sociedades e pessoas morais” (*JNG* VII, II, § 5). Pufendorf não está falando aqui de uma entidade legal fictícia, mas uma pessoa moral autônoma real, com capacidade de querer, deliberar e buscar propósitos. O Estado tem personalidade e é portador de direitos e deveres. Essa pessoa moral “real” tem vontade e personalidade independentes daqueles que a compõem. Pufendorf foi o primeiro a aplicar a ideia da pessoa moral jurídica ao Estado e, portanto, sujeitou-a à lei moral.

II

Esta retomada pufendorfiana da problemática do direito natural, alcançará a sua mais profunda aplicação nos livros VII e VIII do *De jure*, na teoria

geral dos contratos aplicada à questão do corpo político. O que resulta disto é tão conhecido quanto à letra que nos limitaremos a lembrar aqui as grandes linhas para tentar, de preferência, pôr em evidência em seguida o que, quanto ao significado propriamente político da operação, continua a oferecer matéria à interpretação.

Se é a partir da lei fundamental do direito natural que é preciso compreender que os homens saíram do estado de natureza e estabeleceram as sociedades civis, e isso “para se colocarem a coberto dos males que há a recear uns dos outros” antes do nascimento do estado civil (*JNG* II, I, § 7), impõe-se considerar que a constituição dos Estados provém da união contratada por diversos indivíduos “para a sua defesa mútua” (*JNG* I, II, § 2). Estado que se coloca como a única alternativa viável de organização social e sua consequente administração dos conflitos inerentes às relações comunitárias e interações econômicas? Nesse caso, a maioria das pessoas parece pensar que alguma forma de governo centralizado e coercitivo é necessária à ordem social, especialmente nas condições do mundo moderno. Ordem social contrastada às desordens que ocorrem quando faltam regularidade e previsibilidade à vida social e quando há pouca cooperação entre os indivíduos. Muitos acreditam que a segurança básica de pessoas e posses exige a presença do Estado, e a proteção contra os vizinhos e contra os predadores mais distantes, como também da maioria dos bens humanos, seria uma condição da ordem social. Pufendorf, então, responderia integralmente esta exigência da presença forte do Estado como único órgão capaz de oferecer proteção interna e externa ao indivíduo e suas posses.

Eis a definição de Pufendorf: “O Estado é uma pessoa composta, cuja vontade, formada a partir dos pactos de vários indivíduos, é considerada a vontade de todos, e deve valer-se da força e das capacidades deles para realizar a paz e a segurança comum” (*JNG VII, II, §13*)³.

O Estado é constituído para superar a situação de guerra em que se degenerou o estado de natureza e

3 Para Pufendorf, é uma opinião sediciosa a de que “o conhecimento do bem e do mal (*dum cognitionem boni & mali*)” e do que é vantajoso para o Estado “pertence aos indivíduos (*privatos autem homines*)”. Não diz respeito aos súditos julgar a “argúcia dos meios cuja execução um príncipe ordena para assegurar o bem público (*ad se trahunt, cupere esse sicut reges; id quod salva civitate fieri nequit*)” (*JNG VIII, I, §5*). Isto significa que, se um indivíduo considera uma regra do direito positivo contrária ao direito natural, não é a sua opinião particular que deve prevalecer, mas a deliberação da autoridade competente do Estado que predomina. E a razão é simples: “Como se observa entre os homens a maior diversidade de julgamentos e desejos, pelos quais pode surgir um número infinito de disputas, os interesses da paz também exigem que seja publicamente definido o que cada homem considera seu e o que considera do outro, o que deve ser considerado legítimo, o que deve ser considerado ilegítimo no Estado, o que é honroso, o que é desonroso. Assim como também o que o homem ainda conserva de sua liberdade natural, ou, em outras palavras, como todos deveriam moderar o uso do seu direito, para a tranquilidade do Estado. E, finalmente, o que cada cidadão pode, por direito seu, exigir de outro e de que maneira” [“*Praeterea quia máxima inter homines diversitas judiciorum & adpetituum deprehenditur, ex qua infinita contraversiarum sages oriri potest; inde pacis quoque interest publice definiri, quid cuique suum, quid alienum censi debeat, quid in civitate pro licito, quid pro illicito, quid pro honesto aut inhonesto habendum. Item, quid cuique ex libertate naturali supersit, aut quomodo cuique jurium suorum usus ad tranquillitatem civitatis sit temperandus*”] (*JNG VII, IV, §2*). É possível ver aqui a forte influência de Hobbes, por um lado, e o passo mais ousado dado por Locke a respeito do direito de resistência, por outro. Este último, de fato, vai mais longe ao defender que a resistência é justificável se o uso da força pelo governo não só for injusta, mas também ilegítima, isto é, contrário não apenas às leis de natureza mas também às leis positivas (cf. Locke 1988, XVIII, §§203-204).

oferecer segurança aos homens (cf. Behme 1995, p. 112-182). É preciso construir a proteção entre eles e para eles: “Portanto, a causa genuína e principal que levaram alguns pais de famílias perdidos em sua liberdade natural a constituírem os Estados, foi para se protegerem dos males provenientes do homem que ameaçavam o homem” (*JNG VII, II, §1*). Como Pufendorf se espelha na violência e brutalidade em que a Europa submergiu durante a Guerra dos Trinta Anos, a insegurança provocada por este sangrento conflito determinou no autor a necessidade imperiosa da formação dos Estados para se alcançar à segurança política, social e econômica dos países territorialmente em expansão⁴. Estados que pudessem assim garantir o desenvolvimento dos homens. É nos Estados que “se encontra um remédio imediato, bem ajustado às características dos homens” (*OHC II, V, §9*).

Para fazer parte da sociedade como membro ativo, no entanto, não basta pertencer à espécie humana é preciso que certas qualidades se manifestem como, por exemplo, servir e subordinar todos os bens (vida, riqueza material e fortuna) no desenvolvimento do Estado. É preciso atuar de acordo com os deveres impostos pelo modelo de cidadão e observar três tipos de regras gerais (os deveres para com o próximo): não provocar injúria, dano e lesão grave aos direitos e propriedades dos outros (é o direito natural à integridade corporal); buscar o bem estar dos outros e reconhecer mutuamente a igual dignidade de todos os homens (é a igualdade de direitos do cidadão, princípio de justiça da modernidade) (cf.

4 Pufendorf também foi um historiador da formação dos Estados modernos, por isso a sua preocupação com os fatos marcantes de sua época (cf. a respeito, Dufour 1987, p. 103-125; Dufour 1996, p. 107-138; Haas 2006).

JNG III, II, §§3-9)⁵; e prevenir as ações destrutivas e os comportamentos negativos, estimulando e fomentando a confiança, a fidelidade e a gratidão ao maximizar a benevolência (cf. *JNG* III, III, §§1-17)⁶. Este esquema serve para explicar e justificar as obrigações derivadas dos atos jurídicos, dos usos e costumes, das relações sociais e até mesmo dos atos de fala (cf. *JNG* III, VII, §§1-2).

Desse modo, Pufendorf defende o Estado moderno como a realização perfeita do desenvolvimento moral da humanidade, o lugar certo da superação do afastamento entre a sociedade civil artificial – construída pelos homens segundo suas necessidades e interesses – e a necessidade moral. O Estado deve ser entendido como criado para nossos fins, nossa proteção e defesa. Pode-se dizer que a adequação dessa forma de organização, como também de suas correspondentes formas de socialização, é determinada pelo seu sucesso em satisfazer nossos fins. Mas também enobrece a união dos homens e de seus esforços em instaurar e efetivar o direito natural. Sua origem está em Deus (cf. *JNG* II, III, §20; e Zurbuchen 1991, p. 23-24) e sua finalidade em governar a humanidade (cf. Carr; Seidler 1994, p. 356). O Estado no sistema de Pufendorf é o ponto final da sociabilidade, sua realização plena, e como tal exige um direito que regule e ordene o comportamento dos cidadãos (cf. *JNG* VII, III, §2).

Até o momento tratamos apenas da sociabilidade e dos deveres do indivíduo, é preciso portanto

5 A consequência desse dever é que a igualdade perante a lei é aceita como direito humano.

6 A violência na autodefesa se justifica, no entanto, se o dever pessoal ou político da paz é lesado e é impossível uma solução não-violenta do conflito (cf. *JNG* II, V, §1).

estabelecer as condições de possibilidade que o torna membro da sociedade. Que motivações são necessárias para formar a sociedade civil e construir o Estado ordenado? Uma sociedade que se caracterizaria pela diferença proposta por Johannes Althusius entre *multidão* e *povo* (cf. Goyard-Fabre 1994, p. 169)⁷, que não se reduziria apenas a simples somatória de indivíduos, esta não passaria da agregação de pessoas sem vínculos permanentes, mas seria pensada como uma *associação*. Que condições são necessárias para realizar a submissão plena dos associados ao *imperium* do Soberano? Que realizasse, em suma, a transformação definitiva do Estado de *persona ficta* em *pessoa moral*? Mais exatamente, o movimento que vai da massa informe à associação organizada e estruturada sob vínculos permanentes, configura o Estado, estabelece o regime político e o governo, reconhece a autoridade soberana superior e ordena as relações entre os súditos e o governante. Um movimento longo, difícil, repleto de obstáculos, que exige uma solução rápida e a participação do maior número de vontades particulares. É preciso dois tipos de acordos e um decreto (*duo pacta et unum decretum*)⁸. Nas

7 Althusius inicia a sua *Política* deste modo: “A política é a arte de reunir os homens para estabelecer vida comum, cultivá-la e conservá-la. Por isso, é chamada de ‘simbiótica’. O tema da política é, portanto, a associação, na qual os simbióticos, por intermédio de pacto explícito ou tácito, se obrigam entre si à comunicação mútua daquilo que é necessário e útil para o exercício harmônico da vida social” [“Politica est ars homines ad vitam socialem inter se constituendam, colendam & conservandam consociandi. Unde symbiotici vocatur. Proposita igitur Politicae est consociatio, qua pacto expresso, vel tacito, symbiotici inter se invicem ad communicationem mutuam eorum, quae ad vitae socialis usum & consortium sunt utilia & necessária, se obligant”] (Althusius 1932, p. 15).

8 A passagem para o Estado é uma aliança (*foedus*) e não um contrato privado, nem a decisão de um só indivíduo.

palavras do autor: “Para que uma multidão se torne uma única pessoa (...), é preciso que seus membros em conjunto tenham de comum acordo unido suas vontades e suas forças por meio de alguma convenção” (*JNG VII, II, §6*).

De fato, todo contrato ou convenção, não importa as suas cláusulas, é um compromisso mútuo de indivíduos racionais (livres e iguais), e deve comportar uma promessa recíproca. O contrato social não pode ser exceção à regra, os contratualistas sobretudo neste ponto estão de pleno acordo. Mas quando se trata de precisar quem são os personagens que estabelecem o compromisso mútuo e se obrigam coletivamente, os autores se dividem. É possível admitir primeiro – é a concepção de Hobbes – que a sociedade civil é formada mediante um suposto pacto concluído por indivíduos que consentem em se tornarem seus membros. Cada indivíduo se submete voluntariamente (livremente) à autoridade de um único homem ou de uma assembleia, ao criar uma “república” (*Commonwealth*), sob a condição de que todos os outros façam o mesmo. Os indivíduos escolhem renunciar a seu desejo, renunciar à sua liberdade para entregá-la a uma autoridade de um soberano (*sovereign*) ou de um corpo político (*political body*), que, doravante, terá todo o poder para fazer reinar a paz e a segurança. Os signatários da convenção (*covenant*) serão, assim, ligados uns aos outros, uns pelos outros. Não terão mais o direito de exigir algo além dos benefícios que se podem esperar da tranquilidade pública. Nessa concepção do contrato (*contract*), o soberano recebe o seu poder através do pacto que os indivíduos concluíram entre si. O soberano, porém, não participa do compromisso dos súditos, não faz parte da permuta verbal de direitos e obrigações e

nada promete em troca de sua constituição⁹. Ele dispõe também do poder absoluto sobre todos os membros do Estado. Em outras palavras, o soberano não está

9 Embora nos últimos anos um bom número de comentaristas tenha minimizado os efeitos dessa alienação de direitos dos indivíduos temerosos com a própria sorte no estado de guerra generalizado, Norberto Bobbio parece ter alguma razão quando ressalta o papel da obediência cega e absoluta dos súditos. Mesmo não defendendo o regime monárquico absolutista em vigor, o filósofo de Malmesbury é mais rigoroso e severo nas punições às infrações de crimes de lesa-majestade, principalmente nos tipificados pela traição ao soberano. Bobbio escreve: “Em suma, a política de Hobbes, que começara com a tese da unidade do poder, chega – através do fio condutor de um raciocínio excepcionalmente vigoroso – a tecer a trama de uma das teorias da obediência mais radicais jamais conhecida pela história das doutrinas políticas; diante dela, a própria doutrina do direito divino do rei, que era empregada em sua época para defender o absolutismo – ou seja, precisamente o Estado fundado na obediência –, podia ser julgada como uma doutrina moderada. Com efeito, esta última doutrina admitia, pelo menos, a obediência passiva, ou seja, reconhecia a possibilidade de desobedecer à lei civil quando esta contrariasse a lei divina, contanto que essa desobediência fosse, por assim dizer, compensada pela aceitação voluntária da pena que se seguiria à transgressão. Hobbes não admite a obediência passiva; ao contrário, condena-a severamente como um erro. O lógico consequente não deixa aberto aos súditos mais do que um caminho, o da obediência ativa, da obediência em qualquer caso, salvo quando é a própria vida do súdito que está ameaçada” (Bobbio 1991, p. 80-81). Por outro lado, o poder soberano é um poder fraco se não for a representação do povo como corpo político: é nessa representação que encontra suas bases e é dela que retira sua força. Simone Goyard-Fabre, analisando o surpreendente capítulo XVI do *Leviatã*, defende que o estatismo hobbesiano se enraíza numa “democracia originária”: “a unicidade do mandato representativo explica ao mesmo tempo a instituição e o exercício do poder” (Goyard-Fabre 2003, p. 130). Tese semelhante já era defendida por Richard Tuck: “The liberal interpretation of Hobbes begins from his theory of sovereign as the *representative* of the citizens. (...) Moreover, in the *Elements of Law* and *De Cive*, Hobbes had gone to some lengths to depict the original sovereign created by the inhabitants of the state of nature as necessarily a democratic assembly, which could only transfer the rights of sovereignty to a single person or small group by a majority vote of its members: so Hobbes’s theory was in its origins heavily involved with the forms of electoral politics” (Tuck 1996, p. xxxv).

sujeito à convenção, pois ele é o produto desta, e não um dos que a assinou – pois ele é um corpo artificial, totalmente separado da comunidade política, e não um corpo natural. Mesmo que assuma, formalmente, a figura de um indivíduo ou de uma assembleia, que se resuma a uma pessoa física (monarquia) ou se divida em várias (oligarquia), o soberano goza de um poder político absoluto. Tudo o que fizer será legítimo, desde que a convenção seja respeitada; desde que não ameace a vida dos que a assinaram. O pacto como concebe Hobbes é essencialmente um pacto de associação: o fim último é a *união* de todos em um corpo indivisível, e a *submissão* inerente às cláusulas da aliança é o meio mais eficaz de realizar a unidade do corpo político (cf. Hobbes 1996, p. 91-100).

Mas pode-se conceber o pacto social de outro modo, segundo uma fórmula contratual mais complexa que envolve três momentos distintos de elaboração. Os dois momentos principais dessa operação são: o *pactum societatis* (pacto de associação) em que os homens se reúnem para constituir uma sociedade civil, e o *pactum subjectionis* (pacto de submissão) em que os membros dessa nova comunidade designam os titulares do poder que terá o encargo de protegê-los, de fazer reinar a paz, governando-os. Na primeira convenção é criada uma associação sem governo cuja união entre iguais é desprovida de relações de sujeição. Na segunda convenção é instituído o governo e os poderes de coação, é “introduzido na associação o fator da soberania e sujeição que lhe faltava anteriormente” (Spitz 1987, p. 85). Pufendorf opta por esta última alternativa.

Ao elaborar a sua doutrina do Estado, Pufendorf defende a teoria do duplo contrato e empreende de forma incontestada a justificativa teórica da necessidade do

pacto de submissão¹⁰. Contra os argumentos de Hobbes, o jurista alemão explica a formação do Estado por dois pactos bem diferentes entre si: a primeira convenção é

10 Neste ponto em particular, Jean-Fabien Spitz insiste no papel desempenhado pela distinção entre a associação e a constituição do governo na teoria contratualista de Pufendorf: “L’analyse proposée par Pufendorf repose sur l’idée que la société civile n’est complète que si elle réalise *deux liens* distincts l’un de l’autre: l’*association* ou *union* d’une part, et la *soumission* ou *sujétion* d’autre part” (Spitz 1987, p. 85). Aqui, também não há consenso entre os comentadores, Fiammetta Palladini defende que o núcleo fundamental da doutrina de Hobbes é conservado, pois, para a fundação do Estado, só é decisivo o segundo pacto, através do qual a multidão é unificada num corpo que age como se fosse uma só pessoa (cf. Palladini 1990, p. 34-39). Embora apresente uma leitura criteriosa e fina, estou inclinado a defender a necessidade dos dois pactos e, por isso, atribuir razão aos argumentos de Spitz e recusar as teses de Palladini. A teoria do duplo contrato e a distinção entre associação e sujeição permite, a meu ver, manter uma relativa autonomia jurídica do povo que não havia no dispositivo contratual de Hobbes. A ausência provisória do soberano não conduz ao desaparecimento completo da sociedade civil. A mesma teoria permite, além disso, fundar sobre uma convenção a relação jurídica entre o soberano e seus súditos. Em suma, a teoria do duplo contrato reflete um desacordo mais importante, qual seja, a definição de direito natural. Além disso, Victor Goldschmidt ressalta a importância do papel desempenhado pelo termo lei fundamental no pensamento moderno e sua longa tradição: “On sait que cette expression remonte au XVI^e siècle, et qu’elle joue un rôle éminent dans les luttes politiques en France, en Angleterre et dans les colonies anglaises du Nouveau Monde. On notera ici deux points. L’idée de loi fondamentale, comme l’a montré Jellinek, se joint à celle, plus ancienne, d’un contrat constitutionnel entre le roi et le peuple (c’est cette conception contractuelle qui prévaut chez Pufendorf et Burlamaqui). D’autre part, Hobbes constate, en 1651: ‘Je n’ai jamais pu voir chez un auteur ce que signifie *loi fondamentale*’. Lui-même considère comme *fondamentale* dans chaque cite, la loi dont la suppression dissoudrait la cité. Or l’unique loi *fondamentale* est celle qui enjoit aux citoyens d’obéir à la personne de la cite, c’est-à-dire à celui qui détient le pouvoir suprême. Car, cette loi supprimée, la cite n’est plus; si elle subsiste, la cité elle aussi demeure’. Autrement dit, la loi fondamentale est le pacte d’union” (Goldschmidt 1974, p. 667-668).

o desejo dos indivíduos pela formação de uma mesma associação civil, é um pacto de união que une os cidadãos e impõe obrigações mútuas. A segunda convenção comporta dois aspectos, a escolha do soberano mediante um acordo contratual dos associados e o compromisso de obediência irrestrita, e a troca de promessas mútuas entre o soberano e seus súditos – o primeiro promete a proteção de todos e agir em busca do bem comum, os segundos prometem obediência (cf. *JNG VII, II, §§7-8*). É um pacto de submissão. Entre eles, porém, há um decreto dos associados para decidir a forma de governo. Para Pufendorf, ambos os movimentos de constituição do corpo político são absolutamente necessários.

O primeiro acordo tem origem entre homens livres, independentes, responsáveis e racionais na insegurança do estado de natureza: todos aceitam formar uma associação. Eles decidem que a forma de administrar a segurança coletiva e individual se articula mediante o acordo mútuo e reconhecimento da liderança capaz de ditar as normas a seguir. Este acordo é denominado *coetus*, união simples entre os homens para assegurar a sobrevivência. Em essência, o pacto de associação requer “o consentimento, expresso ou tácito, de todos os particulares”. Quem não aceita participar desta aliança permanece fora da sociedade e conserva sua liberdade natural, está entregue a própria sorte e deve arcar com o ônus da providência dos meios materiais de sua própria conservação. Os associados que recorrem à aliança estão, por isso, desobrigados do socorro aos não-associados. A finalidade do pacto é ao mesmo tempo superar a condição de insegurança natural e infra-política dos homens, garantido o auxílio mútuo, e iniciar “o começo e o esboço de um Estado” (Goyard-Fabre 1994, p. 171). Mas nesse estágio não há ainda sujeição, a pluralidade

das vontades individuais não constitui ainda o poder de coação e o governo capaz de aplicar leis e dominar os súditos. Por essa razão, ela permanece frágil e precária e qualquer um pode na ausência de coação jurídica violar os compromissos. O direito natural – cuja análise da promessa estabeleceu que ela é a condição de validade e origem dos compromissos – corre o risco de ser desrespeitado ou simplesmente ignorado pelos associados. Tal união estaria sempre ameaçada e não poderia por si mesma durar muito tempo. Como no estado de natureza, a associação é ainda imperfeita: sem leis, sem poder executivo, sem jurisdição.

O *pactum unionis* assim descrito é necessário, mas não é suficiente para engendrar a sociedade civil autêntica e durável. Um segundo compromisso deve permitir por um decreto (*decretum*) fixar e regradar “a forma de governo”. É um acordo determinado pela escolha da maioria: “uma decisão sobre qual *forma de governo* se deve estabelecer” (OHC II, VI, §8). Assim, estão desenhados os contornos da regra majoritária que Pufendorf, antes de Locke, vê claramente como um dos suportes mais sólidos do governo de Estado (cf. Goyard-Fabre 1994, p. 172).

Mas o objetivo proposto ainda não foi atingido, o primeiro acordo recíproco deve ser completado com um outro, o *contrato de governo*, que estrutura a forma da soberania a partir da submissão dos indivíduos à autoridade. Só com este passo definitivo dos associados, portanto, é possível se chegar a ordenar politicamente a sociedade do contrato de união, dando lugar a uma organização política formada pelo soberano e cidadãos: um “Estado perfeito e regular [perfecta & regularis civitas]” (OHC II, VI, §9). Esta segunda aliança implica obrigações recíprocas entre todos os membros associados

e as instituições: os cidadãos fazem juras de obediência irrestrita à autoridade, que deve observar as leis inerentes a sua condição de governante. Por sua vez o governante se compromete a resguardar o Estado e suas instituições mediante o exercício da suprema autoridade, o que significa preservar a segurança dos cidadãos e garantir o progresso social e econômico de todos (cf. Buckle 1992, p. 108-124). Um contrato semelhante ao que foi proposto um século antes pelos Monarcômacos,¹¹ cujo compromisso recíproco dos governantes e governados estabelece um vínculo relacional permanente; mais exatamente, é um contrato fundado sob as bases da troca entre a autoridade soberana e os súditos, também conhecido como contrato de submissão e sujeição. É somente a partir do encontro das vontades dos associados que o Estado pode ser considerado tecnicamente formado e efetivamente existir. Assim, quando é posto em funcionamento o acordo o Estado é constituído de modo completo e regular. O Estado formado a partir da união das vontades permite, portanto, que consideremos o poder político como a sociedade dos homens com nomes

11 Robert Derathé lembra que a teoria do pacto de submissão remonta à concepção da monarquia eletiva e suas origens datam da Idade Média. Mas foi somente a partir do século XVI que a teoria se tornou popular e se viu vinculada a maior parte das controvérsias e polémicas relativas aos poderes e obrigações do monarca diante de seus súditos. Ela é amplamente formulada por Junius Brutus – pseudônimo provavelmente inspirado em Marcus Junius Brutus, o assassino de César, citado no texto quando da questão do tiranicídio – em seu *Vindiciae contra Tyrannos* de 1579 (cf. Derathé 1988, p. 208). A obra é frequentemente atribuída aos huguenotes Hubert Languet e Philippe Duplessis Mornay. Este último teria trabalhado e apresentado o texto definitivo a partir da primeira versão de Languet (cf. Terrel 2001, p. 73-96). O estudo mais consistente que conheço, realizado no país, é a tese defendida por Frank Viana Carvalho (Carvalho 2017). A obra é acompanhada da tradução em língua portuguesa da *Vindiciae*.

próprios – que implica a individualização de cada sujeito -, parentescos, posses e famílias. Mas como estrutura hierárquica, diferenciadora e unitária da vontade e do poder, o corpo político é acima de tudo independente do governante e dos indivíduos que o iniciam e chegam a constituí-lo. É um “ser moral composto” que não se reduz aos elementos simples de sua composição (cf. *JNG* I, I, §13).

Operando-se dessa maneira, Pufendorf pensa ter conseguido conciliar a liberdade individual com as necessidades da vida social, pois o Estado estaria apto a cumprir a paz em seus quatro aspectos: segurança vital (ser membro e estar capacitado para administrar a justiça), segurança para promover a doutrina cristã, segurança material para viver com dignidade segundo políticas econômicas que proporcionem o bem-estar de todos, e segurança para distribuir com justiça as honras governamentais. Desse modo, podem-se superar definitivamente os problemas derivados da passagem do estado de natureza à sociedade, superar obstáculos como a ingratidão, a inimizade e a falta de cooperação social (cf. *JNG* VIII, IV). Em termos de interesse pessoal, talvez, pode não valer a pena realizar algum ato cooperativo que contribua para a provisão de algum bem coletivo. Mas se os indivíduos não raciocinam em termos de interesse pessoal apenas e levam em conta seu interesse pelos outros, eles podem encontrar a cooperação racional. Para Pufendorf, o corpo político cria efetivamente o refúgio seguro dos cidadãos sociáveis e cooperativos. Só ele é capaz de garantir a paz social e realizar assim plenamente a condição humana em geral, a de ser um sujeito de relação com vínculos sociais permanentes. Por fim, o Estado não tem legitimidade para contrariar os direitos naturais e o direito positivo ou construído deve

realizar os princípios ali contidos¹². Para Pufendorf, o homem tem uma dignidade inalienável, na medida em que, pela sua própria natureza, é sujeito de direitos.

III

A constituição do *summum imperium*, ou *imperio velut anima civitas vivit*. Seguindo Hobbes, Pufendorf concebe a formação contratual do Estado como a união de vontades e forças de pessoas independentes na pessoa moral composta (*persona moralis composita*) (JNG VII, II, § 13). “O Estado - escreve Pufendorf - é uma pessoa moral composta, cuja vontade, formada e unida pelas convenções de vários indivíduos, é considerada a vontade de todos, com o entendimento de que pode fazer uso da força e capacidade dos indivíduos para alcançar a paz e a segurança comum”. Mas, vimos no tópico anterior, as etapas mais detalhadas da construção contratual revelam diferenças decisivas, que têm seu

12 Embora sustente que o direito positivo depende do direito natural, e rejeite a tese hobbesiana de que o Estado não pode causar dano a um cidadão, Pufendorf não oferece uma resposta muito animadora aos defensores do direito de resistência quando os danos provocados pelos governantes são sérios. Se num primeiro momento desobriga os cidadãos da obediência cega a uma ordem superior “repugnante ao comando de Deus”, num segundo momento, porém, defende a fuga e a busca de proteção em território estrangeiro como alternativa mais aceitável. Mas, “se a fuga não for possível, um homem deve antes ser morto que matar, não tanto pela pessoa do príncipe quanto por toda a comunidade, que geralmente é ameaçada com grandes tumultos em tais circunstâncias” [“Quin & si fugae via non datur, moriendum potius, quam occidendum est, non tam propeter ipsius principis personam, quam propter totam remp., quae tali occasione gravibus fere turbis solet involvi”] (JNG VII, VIII, §5). Prevalece nestes casos limites a razão de estado (cf. Larrère 1992, p. 33-36; Dufour 1996, p. 107-138). Ainda assim, Alfred Dufour insiste no traço mais importante de Pufendorf, no ecletismo de seu pensamento, para se compreender a política do autor. É à luz desse ecletismo que devemos ler o autor saxão (cf. Dufour 1987, p. 104).

impacto na relação entre governantes e cidadãos. No caso hobbesiano, o contrato vincula unicamente os indivíduos (futuros sujeitos) entre si, mas não o futuro soberano. Como resultado, ele permanece no estado natural, de modo que seu contínuo *ius in omnia* absorve todos os direitos dos súditos ou os transforma em precárias soberanas indulgências. Em contraste com a solução hobbesiana, a construção contratual de Pufendorf consiste em três etapas: um pacto de união, um decreto sobre a forma de governo e um pacto de submissão. O pacto de união ainda não constitui uma união no sentido da pessoa coletiva. Em vez disso, contém uma declaração de vontade ditando que a união pretendida deve ser governada por uma única e mesma soberania,¹³ cujo estabelecimento permanece incompleto até o pacto final de submissão.¹⁴ Este pacto de união é celebrado absolutamente ou com a condição de que uma certa forma de governo seja introduzida na segunda etapa. O último passo, o pacto de submissão, constitui o soberano, sendo um indivíduo (monarquia) ou uma corporação de poucos (aristocracia) ou de todos os cidadãos (democracia). Por esse pacto, o governante

13 “Aqueles que primeiro se uniram para formar um Estado ... se vincularam a um pacto mútuo de que concordariam em ser governados por uma única e mesma soberania ...” (*JNG* VII, II, § 7; VIII, V, § 9).

14 Não concordo com a interpretação de Horst Denzer, segundo a qual o primeiro contrato constitui a sociedade ou o povo (no sentido jurídico), que figura como a contraparte contratual do soberano no pacto de sujeição (Denzer 1972, p. 170-86). Na medida em que Pufendorf define “povo” como um termo legal pertencente a todas as formas de Estados (em contraste com *populus* no sentido de soberano em uma democracia), passa a significar a totalidade de (singular) pessoas compostas pelo poder soberano (*JNG* VIII, XII, § 1), cujo estabelecimento não pode ser realizado antes do estabelecimento deste. Dessa maneira, ele segue a definição hobbesiana de pessoas (*De Cive*, 12, § 8. Ver também Behme 1995, p. 124-5).

se obriga a garantir a segurança e a proteção comuns, enquanto o resto promete obediência (*JNG* VII, II, § 8). Desta condição resulta a união de vontades que constituem a *persona moralis composta* do Estado.

A relação contratual entre soberano e cidadão enfatiza a limitação do poder soberano de acordo com a finalidade da sociedade civil e a correlatividade dos respectivos direitos e obrigações de ambos os lados (*JNG* VII, II § 11). É certo que essa relação é limitada pelo fato de que um governo deve ser estabelecido. Isso implica no seguinte passo, os direitos do governante (e os respectivos deveres do cidadão) são executórios, enquanto os direitos do cidadão (e os respectivos deveres do governante) não o são (*JNG* III, IV, § 9). Mas mesmo este último constitui um forte vínculo moral, remontando a Deus, o legislador, ao ordenar que as promessas devam ser cumpridas (*JNG* III, II, § 19), capazes de especificar as leis fundamentais transformando-as em lei constitucional escrita.

Ao permanecerem parceiros contratantes do soberano no estado civil, os cidadãos não perdem sua capacidade legal no ato de sujeição (Hammerstein 1977, p. 184). Essa capacidade legal faz parte da personalidade moral constituída no estado natural – “uma pessoa moral é uma pessoa considerada sob esse status que possui na vida comunitária” (*EJUI*, Def. 4) - e baseia-se na correspondente capacidade natural de realizar ações *humanas imputáveis*.¹⁵

15 Segundo Pufendorf, embora fundamental à moralidade do homem, essa capacidade é em si uma entidade física (ver *Eris, Specimen Contraversiarum* V, § 2). É certo que o autor - como jurista - não oferece um relato filosófico elaborado da identidade pessoal; e sua separação de seres físicos e morais o proíbe diretamente de reduzir as *personae* morais à natureza humana. Mas seu conceito de *persona moralis* natural baseado no estado natural, que foi divinamente imposto de acordo com as faculdades da natureza humana criada, ainda defende um ponto tão unificador para todas as *personas* no conceito de homem como um ser responsável e (moralmente) discernente.

Um dos principais dispositivos de Pufendorf é o conceito de *consentimento tácito*, retirado do direito romano (*JNG* III, VI, § 2). Aplicado à teoria política, permitiu-lhe interpretar as autoridades existentes como baseadas em consentimentos, incluindo senhores da mansão (cf. Pufendorf sobre *societas herilis* em *JNG* VI, III; *OHC* II, IV; *EJU* II, Observ. 5, §§ 11-13), bem como usurpadores (*JNG* VII, VIII, § 9). A capacidade natural do indivíduo de julgar moralmente as ações soberanas, com base em leis, também foi significativamente restrita. O poder estatal atribuiu a decisão sobre exigências concretas da *salus publica* à discricção soberana (*JNG* VII, VI, § 10), cuja parte “sempre existe uma presunção de justiça” (*JNG* VII, VIII, § 6). Por seu lado, a possibilidade teórica do direito de resistência resultante da comunidade do direito natural entre governante e cidadãos e a reciprocidade de suas obrigações mútuas (*JNG* III, II, § 2) são reduzidas à rigidez do direito individual autodefesa. Tendo em conta a *pax et tranquillitas societatis* - prioridade no período de reconstrução pós-guerra do tratado de Vestfália -, esse direito só podia ser exercido passivamente, por meio de fuga ou emigração (cf. Behme 1995, p. 152-7)

Uma vez estabelecido pelos pactos acima mencionados, o povo (no sentido da soma dos indivíduos) não retém mais poder sobre ele, sendo excluído por natureza da soberania. Como resultado do ato de submissão, o soberano é investido de todos os direitos e funções que lhe são reivindicados pelo atual conceito de soberania derivado de Bodin (Bodin, *Six Livres de la République*, I, 8, p. 124-131; I, 10, p. 221. Ver também Hobbes, *Leviathan*, cap. 18, §§ 4, 5; e Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* I, 3, § 7). O poder do soberano é supremo, isto é, “não depende, em seu exercício, de qualquer homem como superior, mas de acordo com

seu próprio julgamento e discrição” (*OHC II*, IX, § 1), inexplicável (não contabilizado) e não vinculado ao direito civil (*OHC II*, IX, §§ 2, 3). Tem uma “santidade especial, para que não apenas seja errado resistir aos seus mandamentos legítimos, mas também os cidadãos devam suportar pacientemente com sua severidade” (*OHC II*, IX, § 4). Por fim, é indivisível, pois todos os seus direitos podem trabalhar pela paz e segurança unidos em um único assunto. A divisão, inversamente, deixa diferentes portadores de direitos particulares unidos pelo consentimento e, portanto, deixa de atender a uma característica essencial do poder do Estado, que é constituído por pacto e soberania (*pactum e imperium*) (*JNG VII*, IV, § 9).

A teoria de Pufendorf da criação imediata da soberania no pacto de submissão a distingue dos teóricos do direito divino, como Johann Friedrich Horn, e dos teóricos da soberania popular, como Johannes Althusius. Segundo Horn, os Estados são fundados por pactos, mas não por soberanos, cuja autoridade só pode ser imediatamente investida por Deus, porque o povo, não possuidor da *maiestas*, individual ou coletiva, não pode conferi-lo (*JNG VII*, III §§ 3-4, relacionado a Johann Friedrich Horn, *De Civitate II*, 1). Para Pufendorf, esse é um conceito inepto de majestade, equiparando-o a uma entidade física que deve existir antes da transferência. Pois como soberania *ens moral* pode ser produzida pela ação unida daqueles que individualmente não a possuíam anteriormente (*JNG VII*, III, § 4). O mesmo argumento também desempenha um certo papel nas críticas de Pufendorf à soberania popular. Embora o consentimento seja uma condição prévia para o estabelecimento da soberania legítima, isso não significa que as pessoas que mantêm uma *maiestas*

realis permaneçam superiores ao governante. Como poder de comando, a soberania surge, inicialmente, quando o governo é estabelecido. Não pertence ao povo (como uma multidão), este não a possui antes do pacto de submissão quando a regra ainda não existe, nem depois quando a autoridade estabelecida governa como soberana sobre o povo, impedindo o poder e a responsabilidade coercitivas deste último (*JNG VII, VI, § 6*). A soberania popular existe unicamente na assembleia popular que governa a população como uma multidão de indivíduos.

Na visão de Pufendorf, Hobbes falha em não reconhecer adequadamente a distinção entre soberania suprema e absoluta, optando por igualar as duas (*JNG VII, VI, § 13*). A soberania absoluta é uma espécie de soberania suprema. Soberania absoluta que ele define como: “a faculdade de exercer o direito sobre seu próprio julgamento e escolha” (*JNG VII, VI, § 10*), ou o rei “tem a decisão final sobre seu próprio julgamento em assuntos que dizem respeito à comunidade” (*JNG VII, VI, § 12*). Certamente, ao ler seu relato legalista da soberania, no qual ele fala de sua supremacia, indivisibilidade e exclusividade, com seu detentor acima das leis civis e prestando contas somente a Deus, parece Pufendorf não permitir restrições constitucionais ao exercício do poder soberano (*JNG VII, VI, §§ 1-3*). Apesar disso, o autor sugere não existir incompatibilidade com a natureza da soberania que possa ser processualmente limitada (*JNG VII, VI, § 7*).

A soberania suprema denota apenas que não há autoridade superior ou igual no Estado (*JNG VII, VI, § 10*). A soberania limitada, como a absoluta, é uma espécie do gênero e pode ser restringida por acordos constitucionais relacionados à conformidade com

“certas leis básicas” (*JNG VII, VI, § 10*),¹⁶ ou de acordo com procedimentos especificados, como consultas ao senado ou ao conselho cujo consentimento pode ser exigido (*JNG VII, VI, § 12*). Ao equiparar soberania limitada a restrições processuais, Pufendorf acredita que a supremacia da soberania não está comprometida. O significado de sua distinção entre soberania absoluta e limitada é de imensa importância à caracterização dos principais atores das relações internacionais.

Soberania é para Pufendorf a alma que anima a pessoa do Estado, mas, embora instituída pela vontade humana, não é sua criação, nem depende dela. A soberania é consistente com a natureza, na medida em que está em conformidade com a sociabilidade humana e a razão correta, facilitando a obediência ao direito natural. Deus sanciona a soberania, mas ele não a confere diretamente aos governantes dos Estados. Ele faz isso por meio do instrumento da vontade humana. Pufendorf critica aqui a doutrina da soberania popular sem endossar o direito divino dos reis (*JNG VII, III, §§ 1-5*; cf. Dufour 1988, p. 574–9). Os seres humanos agindo no tempo realizam a vontade de Deus instituindo arranjos sugeridos pela razão reta e consistentes com os dados indubitáveis de sua natureza. Na medida em que a soberania é humana e divina, e a fim de cumprir o propósito para o qual associamos e instituímos a sociedade política, é do nosso interesse manter o soberano civil “sacrossanto e inviolável”. Pufendorf argumenta: “no mais alto interesse da humanidade o poder real deve ser mantido sagrado e livre das desavenças dos homens rudes” (*JNG VII, VIII, §*

16 Note-se que a discussão de Pufendorf não é totalmente consistente. Ele começa distinguindo entre soberania absoluta e limitada e, em seguida, faz uma distinção entre soberania absoluta e suprema como se fossem bastante distintas. A confusão pode ser amenizada se a soberania limitada e absoluta for vista como um tipo de soberania suprema.

1 e VII, II, § 9, respectivamente). O Estado é sacrossanto ao reivindicar para si direitos e deveres especiais que as pessoas morais inferiores não têm. Em última instância, o soberano supremo encarregado da segurança do povo é responsável por todos os atos bons e maus no interior do Estado (*JNG* VII, IX, § 9).

Em suma, a noção de soberania indivisa investida no corpo não exclui limitações de pactos, contratos e leis fundamentais. Isso refere-se, em primeiro lugar, às ordens de sucessão, permanecendo a base inquestionável da soberania (monárquica) de acordo com Bodin e Pufendorf, enquanto a soberania hobbesiana também inclui a disposição da sucessão (*JNG* VII, VI, § 17; Hobbes, *Leviathan*, cap. 19, p. 146-7; Bodin, *République* I, 8, p. 126, 137). Além dessas leis fundamentais, que apenas vinculam *qua pactum* e não são aplicáveis por causa de sua mútua imperfeição, outras limitações são possíveis por conselhos ou assembleias, designados pelo soberano ou estabelecidos pela lei fundamental (*JNG* VII, VI, §§ 10, 12; Behme 1995, p. 146-52). Neste último caso, a soberania é limitada quando a decisão em certas esferas da ação depende da aprovação de tais conselhos como uma condição negativa (*cognitio concomitans*) (*JNG* VII, VI, § 10). Esse *imperium* deixa de ser absoluto, mas permanece supremo, desde que essas limitações não ultrapassem os limites das demarcações negativas puras (*conditiones sine qua non*) e não desafiem o monopólio de ação do soberano (iniciativa política) como a vontade única do Estado. Por esse motivo, o direito de convocar e dissolver esses conselhos e fixar sua agenda deve ser deixado ao soberano (*JNG* VII, VI, § 12). Essas limitações, que em última análise se baseiam em pactos mútuos imperfeitos, também estão sujeitas a certas condições. Não colocando a segurança pública (lei suprema) em

risco, a soberania - mesmo no caso de uma soberania limitada - continua sendo o intérprete principal (*JNG* VII, VI, § 10).

Apesar da oposição a teóricos do direito divino e sua ênfase nos pactos como principal fonte de soberania, Pufendorf ainda mantém a ideia de “direito divino” distanciado e alterado. Dado que o fim divinamente imposto da sociabilidade pacífica não pode ser atingido pela humanidade decaída sem a soberania civil, “sustentasse que os estados e a soberania suprema também vieram de Deus como o autor do direito natural” (*JNG* VII, III, § 2). Pufendorf mantém, assim, o conceito luterano de regimento mundano imposto por Deus como remédio necessário à natureza humana “depravada”, regimento dotado de sua própria legitimidade (cf. Scherzer 1979, p. 261-4).

A fonte divina da obrigação do direito natural ainda permite a Pufendorf conceber os deveres recíprocos de governantes e cidadãos como deveres divinos, apoiando a santidade da soberania (*JNG* VII, III, § 1). Apresenta-se assim a obrigação do governante como um dever no sentido da ética tradicional do “espelho para príncipes”. Isso pode ser visto no capítulo *Sobre o dever dos soberanos supremos* (*JNG* VII, IX) Seguindo a estrutura e o conteúdo do espelho do príncipe,¹⁷ e citando seus exemplos mais famosos (por exemplo, *Cyropaideia* de Xenofonte, *Basilikon Doron* do rei Jaime e vários escritos de Isócrates), o capítulo enfatiza a obrigação de auto-perfeição e *cultura animi* como exemplo ao povo (§ 2). Além disso, menciona a *cura religionis* como um de

17 O capítulo trata da maioria dos assuntos tradicionais desse gênero: o governante como um exemplo moral (§ 2), justiça (§§ 6-7), manutenção da paz e danos opressores (§ 8), correção dos maliciosos (§ 6); proteção da igreja e da fé (§ 4), dos pobres (§ 11) e consideração dos conselheiros (§ 9).

seus mais nobres ofícios relacionados à religião ou à fé cristã, “na medida em que é puro, expurgado das falsas invenções dos homens ...” (§ 4), revelando com isso a própria convicção luterana de Pufendorf.

Essa *cura religionis*, que abrange todos os direitos do “landesherrliche Kirchenregiment”, incluindo investimento e manutenção de ministros e professores, visitação, reforma dos estatutos e disciplina da igreja, não é apresentada como parte integrante do poder soberano. Pelo contrário, deriva de uma independência original do Estado e da Igreja¹⁸ como um ponto de partida fictício, que metodologicamente lembra o papel do estado natural na derivação do poder soberano em sua extensão contemporânea. O Estado governa a conduta externa de seus cidadãos pela lei civil, foi instituído para o fim da segurança mundana e não inclui uma competência em questões de religião *per se* (*De habitu* §§ II, VI). Mas “o reino de Cristo” é “um reino da verdade” desprezando meios violentos, e a religião cristã, visando a felicidade eterna que não pode ser imposta por medidas coercitivas, deve ser oferecida por meios pacíficos no ensino (*De habitu* § VII). A constituição original adequada a esse fim é a de uma *ecclesia* democrática que exerce todos os direitos acima mencionados contidos na *cura religionis* (*De habitu* § XXX). Ela está sujeita unicamente à direção do soberano exercida nas *collegia* subordinadas, a fim de garantir sua não interferência nos direitos do poder soberano (*JNG* VII, II, § 22) Mas quando o governante se torna cristão, a *conjunctio officiorum* de cristão e governante concede a ele uma reivindicação peculiar de certas funções (*De habitu* § XLIII) e a ficção da

18 A visão de Pufendorf da natureza jurídica da igreja não é consistente nesse aspecto, porque sua dissertação *Von der geistlichen Monarchie des Stuhls zum Rom* apresenta a “äusserliche Kirchendirection” como parte integrante do poder soberano (§ 10).

transferência correta pelos anciãos da igreja (*De habitu* § XL) leva ao “landesherrliche Kirchenregiment” em sua extensão moderna (cf. Behme 1995, p. 172-82).

Mas mesmo a demarcação acima mencionada do “reino da verdade” do “reino civil” é parcialmente desafiada pela ênfase de Pufendorf na conformidade da “verdadeira política” com a “verdadeira religião”, já presente em suas obras de direito natural. Ao tratar o direito do soberano de examinar doutrinas e aplicar sanções a fim de garantir sua compatibilidade com as finalidades da sociedade civil, ele não vê “perigo em nenhuma doutrina verdadeira decorrente da promulgação de tais penas, pois nenhuma doutrina verdadeira perturba a paz, e a que perturba a paz não é verdadeira, a menos que a paz e a concórdia se oponham às leis naturais” (*JNG* VII, IV, § 8). Além dessas medidas defensivas, o Estado “professará abertamente ... crenças que concordam com a finalidade e o uso dos Estados”, levando a uma preferência pelo luteranismo, mesmo no âmbito do direito natural (*JNG* VII, IX, § 4). Enquanto a Igreja Católica, por sua jurisdição espiritual e sua isenção do clero da jurisdição e tributação mundiais, prejudica os direitos do poder soberano (*De Concordi Verae Politicae cum Religione Christiana*, in: *Dissertationes Academicae Selectiores*, p. 428-58, §§ 11-15; *De habitu* § LII), ao negar a liberdade de vontade e responsabilidade humana por seu dogma de decreto absoluto, o calvinismo destrói os fundamentos da obediência civil (*Concordia* § 16). Mas o luteranismo se adapta em todos os aspectos aos “princípios da verdadeira política”, submetendo a vida e a fortuna do clero ao soberano (*De habitu* § LI) investindo-o na direção externa dos assuntos da igreja (*De Statu Imperii Germanici*, cap. 8, § 7), garantia dos direitos de *summum imperium*, conforme definido pela

doutrina do direito natural. Fortalece sua santidade, obrigando o povo a respeitar seus portadores como vicegerentes de Deus na Terra.

Finalmente, mesmo no âmbito teórico, o luteranismo se adapta melhor ao sistema de direito natural de Pufendorf.¹⁹ Ao enfatizar a liberdade humana em resistir à oferta divina da graça, o luteranismo apoia a antropologia do homem como um ser moral livre e responsável, que se provou fundamental às teorias das *entia moralia* e da imputação, do seu sistema de direito natural como um todo. Pufendorf articula essa posição em seu *Jus feziale*, introduzindo o conceito calvinista de *aliança* (*Jus feziale*, § 20) e transformando-o em uma arma anti-calvinista (cf. Döring 1992, p. 91-2; Rabe 1958, p. 49-50). Ele faz isso interpretando-o como “uma

19 A Reforma obviamente trouxe um grande desafio ao triunfalismo papal. No entanto, era um movimento religioso, em alguns aspectos, mais hostil ao governo popular do que o cristianismo medieval. Como o movimento “conciliarista” representou a descentralização do poder dentro da igreja, Lutero também se concentrou em reduzir o poder do papado (Skinner 1978, vol. II, p. 114-23). A teologia da *sola scriptura* de Lutero e a teoria da consciência individual desafiaram radicalmente o poder jurisdicional da igreja em sua regulação da vida cristã e, nesse processo, libertou os governantes seculares da subserviência à igreja. No entanto, Lutero também foi um reacionário político convicto que endossou a ordenação divina do poder político. No *Contra as Hordas de Roubos e Assassinatos de Camponeses* (1525), ele insistiu na doutrina paulina da submissão à autoridade secular como um ensino cristão fundamental. O medo de Lutero de que o radicalismo político alienaria seus protetores entre a nobreza alemã o levou a formular uma rigorosa doutrina teológica da obediência política enraizada nas Escrituras (Ward 2004, p. 26-31). Resta saber, portanto, até que ponto as influências da principal palavra de escolha de Lutero ao falar do que agora chamamos de governo era *Obrigkeit* (ou autoridade) determinaram os rumos do pensamento político de Pufendorf. A ideia de um “governo” era algo estranho a Lutero. Para ele e seus contemporâneos, o governo não era uma “coisa”, mas um “quem”. A autoridade foi investida em pessoas que não estão em Estados.

maneira de fixar uma dimensão da liberdade humana no domínio absoluto da fé” (Krieger 1965, p. 252), que caracteriza moralmente a relação humano-divina (*Jus feziale* § 67). A aliança cumpre assim uma função semelhante no contexto teológico, igual aos pactos no contexto político, a saber: expressar a continuidade da liberdade humana e o consentimento moral na obrigação civil - um paralelismo que também é expresso pelo uso simultâneo da palavra *pactum* em ambos os contextos (cf. Krieger p. 251-2). Quando Pufendorf trata a doutrina da predestinação como o principal obstáculo a uma união de luteranos e calvinistas (*Jus feziale* §§ 64, 67, 68), sua rejeição por razões teológicas deve ser vista como inseparavelmente conectada à sua rejeição por razões políticas, conforme articulado em seus escritos anteriores.

CAPÍTULO QUARTO

TOLERÂNCIA E CONCILIAÇÃO. *DE HABITU E JUS FECIALE*

I

O tratado *De Habitu Religionis Christianae ad Vitam Civilem* é considerado um trabalho pertencente à literatura gerada pelas consequências políticas da revogação do decreto de Nantes por Luís XIV em 1685, ou seja, após a perseguição em França e exílio de quase 200.000 huguenotes que se refugiaram em outros países europeus. Razão pela qual está relacionado a outros textos contemporâneos que defendem a tolerância religiosa, como a *Carta sobre tolerância* (1689) de John Locke ou o *Comentário filosófico sobre as palavras de Jesus Cristo “forçá-los a entrar”* (1686) de Pierre Bayle.¹ De acordo com isso, a peculiaridade da obra de Pufendorf seria colocá-la na defesa da tolerância no direito natural implicando a aplicação concreta das ideias jusnaturalistas contidas em seus trabalhos acadêmicos, em especial nos *De jure* e *De officio*.²

1 O *Tratado Teológico-Político* de Spinoza é outra referência importante. Embora a defesa da liberdade de pensamento encerra a obra (Espinosa 2004, capítulo XX, p. 383-92), a separação dos domínios do saber e da fé como condição para a paz dos Estados, só será tratada após responder a seguinte questão: se a Bíblia é a principal fonte de legitimação do poder destinado a garantir a segurança e a paz entre os indivíduos, por que estes se combatem em nome do texto sagrado, tornando ineficaz a sua legitimação?

2 Assim, por exemplo, é apresentado por Simone Zurbuchen em sua introdução à primeira tradução para o inglês da obra de Pufendorf, a de Jodocus Crull (Pufendorf 2002), II. Para a apresentação de *De Officio* como um resumo para uso dos alunos, veja a carta de Pufendorf a Johann Scheffer, 23 de novembro de 1673, *Briefwechsel*, p. 83.

Esta imagem, no entanto, abstrai as coordenadas concretas nas quais a obra está inscrita e é o resultado do interesse dos estudiosos contemporâneos pela separação entre Igreja e Estado, ou, nas palavras do próprio Pufendorf, entre as esferas do *Regnum Christi* e do *imperium civile* (*De habitu* § 29). Isso tende a obscurecer, simultaneamente, o principal objetivo sistemático do trabalho e as circunstâncias históricas imediatas às quais ele tentou dar uma resposta conceitual, deixando ao fundo a concepção de religião como elemento coeso da comunidade política, prejudicando a compreensão do conceito de tolerância que Pufendorf certamente descreve. No entanto, como mostraremos, o principal objetivo do *De habitu* não é a definição do conceito de tolerância; é mais no seu Apêndice que Pufendorf relaciona a ideia de tolerância com as perseguições em França, na controvérsia com a postura extrema do hobbesiano Adriaan Houtuyn. É necessário, portanto, fazer uma breve referência a esses três pontos que a perspectiva contemporânea dispensou para dar uma explicação do significado desse trabalho em todo o corpus pufendorfiano.

A religião é acima de tudo uma religião natural. A percepção, que também é acessível ao entendimento, de que um ser supremo criou o mundo e a raça humana, impõe a todo ser humano o dever de adorar a Deus (*De habitu* § 1). No estado de natureza, esse culto é o único conteúdo da religião natural. Ele não tem nenhuma representação e é uma relação profundamente interna relacionada à alma individual (*De habitu* § 2). O serviço divino, portanto, não deve ser executado por um grupo (*coetus*), cada um pode decidir por si sobre suas formas externas e ninguém pode ser obrigado a executá-lo pela força (*De habitu* § 3). Os pais, e especialmente o *pater familias*, têm o dever de encorajar seus filhos a adorar

a Deus, “não pelo uso da força, mas pela instrução, admoestação, encantamento e pelo anúncio da ira divina” (*De habitu* § 4).

Mesmo nos Estados (*civitates*), cuja fundação é movida pela necessidade de segurança e ordem, a essência da religião não muda fundamentalmente. A única coisa correta sobre a visão comum de que se trata do “vínculo da sociedade civil” (*vinculum societatis civilis*) é que, quando o *metus Numinis* é adicionado ao medo das pessoas, os contratos têm maior probabilidade de serem cumpridos (*De habitu* § 5). A obediência ao governante ou governantes, a que todo cidadão é obrigado pelo contrato de submissão original, não diz respeito à religião, pois não é importante para o propósito real do Estado, a garantia da segurança: “É preciso obedecer a Deus mais do que ao povo” (*De habitu* § 6). O âmbito do direito penal aplicado, portanto, basicamente se estende apenas às “ações externas” (*actus externos*): “As ações internas, na medida em que não resultem em consequências em ações externas, são retiradas do castigo humano.” No entanto, a piedade (*pietas*) é a base da moralidade e a religião, como mencionado, é um motivo adicional para a fidelidade a um contrato, razão pela qual os governantes, a quem os governados chamam de “pais da pátria” (*patres [...] publici seu patres patriae*) a preocupação com a ordem pública (*disciplinae publicae cura*) é responsável pela promoção da religião. A uniformidade (*uniformitas*) da prática religiosa pode de fato promover “respeito e boa ordem” (*decus et bonum ordinem*), mas, inversamente, a inconsistência (*discrepantia*) não precisa necessariamente levar à discórdia política (*De habitu* § 7 e, mais amplamente, § 49). O cerne da religião revelada (*religio revelata*) consiste na doutrina do pecado original e da salvação futura. Seu símbolo é o sacrifício (*sacrificium*), que agora é celebrado

como o rito religioso mais importante pelas *pater familias*. Apesar de toda a importância atribuída à revelação, deve-se destacar que, embora agregue algo à religião natural, não altera a prática religiosa em si (*De habitu* § 8).

Do ponto de vista da história da salvação cristã, o Judaísmo é um “arquivo de profecias” (*archivum vaticiniorum*). Para o contexto atual, no entanto, é mais importante que o Estado judeu estivesse intimamente ligado à religião (*innexa*) desde o início. Após a libertação da escravidão egípcia, leis especiais confiavam a realização de ritos religiosos (*sacrorum cura*) a uma certa tribo, os levitas (*De habitu* § 9). Isso estava sujeito ao governo dos reis, que, ao contrário, tinham que zelar pela supervisão da observância das leis divinas, pois disso dependia a existência do Estado judeu (*De habitu* § 10).

Em contraste, o cristianismo é uma “religião verdadeiramente universal” (*revera [...] religio universalis*). Dispensa sacrifícios rituais (*sacrificiorum, et rituum adparatum*), pois sua tarefa – a memória do pecado original e o anúncio do Salvador – pode ser considerada cumprida (*De habitu* § 11). Enquanto Moisés foi o fundador e governante do Estado judaico (*De habitu* § 12), Cristo não apareceu como governante, mas como mestre (*De habitu* § 13). Ao contrário de Moisés (ou Rômulo), Cristo não tirou seu povo da escravidão política, nem exigiu que seus discípulos fizessem seu próprio juramento de lealdade (*peculiaris aliquo homagio*). O nome “cristão” não denota um membro de um determinado povo ou cidadão de um Estado, mas sim a confissão de uma determinada religião e doutrina (*De habitu* § 14). O reino de Cristo não tem território (*De habitu* § 15), sua autoridade não é a de um príncipe (*De habitu* § 16), mas a de um pregador da verdade. Nenhum Estado secular é exigido para a disseminação e

preservação desta doutrina, mas o poder de persuasão da verdade e, na medida em que ultrapassa a compreensão da razão, a graça divina (*De habitu* § 17).

Desta maneira, as ideias do autor sobre religião e sua relação com a política passaram por uma notável evolução desde os primeiros trabalhos antes de chegar na maturidade, ou seja, do *De statu Imperii Germanici* (1667), obra escrita em Heidelberg sob o pseudônimo de Severinus de Monzambano ao *De habitu* (1687), o texto mais importante de Pufendorf ao nosso tema, escrita na véspera de sua transferência de Estocolmo a Berlim, transferência da corte do rei da Suécia para ser historiador do grande eleitor de Brandemburgo, Friedrich Wilhelm. Certamente, sob a impressão da política de perseguição aos huguenotes adotada por Luís XIV culminando na revogação do Edito de Nantes, Pufendorf percebeu o quão perigoso era deixar à discricionariedade do governante absoluto os assuntos religiosos. Reconsidera profundamente sua teoria anterior de estilo grotiano-hobbesiano do *ius circa sacra*, ao desenvolver no *De habitu* a eliminação de algumas das teses que havia apoiado nos trabalhos anteriores. Se antes, por exemplo, havia argumentado que, na transição do estado de natureza ao estado civil, os homens também cederam ao soberano o poder que detinham originalmente para decidir qual forma externa dar à adoração divina, e isso por importantes razões segundo a qual, de outra maneira, confusão, ódio e desunião surgiriam da variedade de adorações externas,³ o *De habitu* funda-se na teorização do ponto de vista em que a religião não está entre os poderes que foram dados ao

3 Temática que pode ser lida no texto de Pufendorf, intitulado *Politische Betrachtung der geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom. Mit anmerkungen. Zum Gebrauch des Thomasischen Auditorii*, de 1717, p. 28-29.

soberano, porque essa tarefa não serve ao propósito em vista do qual o Estado foi constituído, a defesa mútua. As consequências negativas da diversidade de culto, sobre as quais insistimos antes, também são sinalizadas no trabalho da maturidade, mas são atribuídas, não mais, como outrora, à diversidade de culto em si mesma, mas ao excesso de paixões humanas. Se nas obras anteriores Pufendorf afirmou que os sacerdotes são *ministri magistratus* (*De Statu*, § 8), a autoridade que eles gozavam foi conferida pela autoridade civil, no *De habitu*, porém, teoriza o contrário, a saber, os *doctores ecclesiae* (como são chamados aqui os sacerdotes) são ministros *ecclesiae non civitatis* (*De habitu* § 45). Outro exemplo da mudança de opinião de Pufendorf encontra-se no *De jure*. Ele não abordou o assunto de quanta autoridade o soberano recebe em questões religiosas, limitando-se a se referir ao capítulo I da famosa obra de Grotius, *De imperio summarum potestatum circa sacra* (*JNG* VII, IV, § 11), onde o pensador holandês apoiou a tese segundo a qual o soberano também é responsável pela salvação da alma de seus súditos. No *De habitu*, ao contrário, rejeita-se a tese ao apoiar o argumento mediante o qual todos são responsáveis por sua própria alma, sendo a religião um assunto inalienável do indivíduo e de seu relacionamento com Deus, assunto que não pode por definição ser delegado a terceiros, sejam eles uma casta sacerdotal ou um soberano (*De habitu* § 2).

Nos Estados alemães da segunda metade do século XVII, o debate sobre a origem do direito natural deu vida a duas interpretações opostas: a da teologia luterana ortodoxa, em particular o reitor da Universidade de Leipzig Valentin Alberti, que deriva o direito de natureza a partir da Sagrada Escritura - mais precisamente o *status integritatis* - e a desenvolvida por Pufendorf, que fundou o direito natural

na *socialitas*, âmbito da filosofia moral e da autonomia da razão em relação à revelação, do direito natural em relação à teologia. A teoria de Pufendorf também será apropriada por Thomasius, embora em sua obra de maturidade irá além do professor – não estava totalmente livre da vontade divina na fundação de seu próprio sistema de direitos naturais – removendo qualquer referência teológica do conceito de direito em sentido estrito.

No *Compendium juris naturae*, Alberti deduz o direito natural do estado originário de inocência criado por Deus, conforme o seguinte pressuposto: “aqueles que amam a verdade e as valorizam, não podem deixar de reportar o direito natural ao seu Autor, ou Deus” (Alberti 1696, Praefatio auctoris nova).⁴ O direito natural foi implantado em nós por Deus, que nos criou à sua imagem e semelhança, e permanece intacto passível do conhecimento a partir da memória do estado de inocência. Após o pecado original, a imagem divina não se perdeu completamente, subsistindo no homem algumas *reliquiae* (remanescentes), entre as quais o direito natural expresso nos ditames racionais que nos forçam a observar a *reliquiae imaginis divinae* tanto quanto nos é permitido por nossa condição atual (Alberti 1696, I, 14). A possibilidade de o homem cristão reconhecer estes ditames racionais e o seu profundo conhecimento do direito natural é garantida pela revelação, como já afirmava Agostinho (Alberti 1696, I, 35).

Alberti baseia-se na hipótese teológica de *status integritatis*, um sistema de direito natural que incorpora as doutrinas dominantes na cultura ortodoxa-luterana do século XVII, inteiramente contrárias às tendências racionalistas da filosofia jurídica de Hobbes e Pufendorf.

⁴ Nesta edição, ampliada por algumas adições e correções em relação à primeira edição de 1676, Alberti não altera substancialmente a tese da origem do direito de natureza.

Ataca os autores que fundaram o direito natural em bases não ortodoxas e os divide em duas classes: aqueles que negam a existência do *status integritatis* e aqueles que o expõem de maneira heterodoxa (Alberti 1696, I, 22). Entre os primeiros, destaca-se a figura de Hobbes, ao definir o estado de natureza como uma condição de guerra de todos contra todos (Alberti 1696, I, 23.),⁵ onde todos têm a liberdade de adotar os meios considerados mais adequados à conservação da vida (Alberti 1696, I, 24).⁶ Segundo Alberti, essa hipótese está errada, sobretudo pelo fato de não ser aplicável em nenhuma circunstância de lugar e tempo, pois jamais existiu um estado de guerra absoluta entre os homens (Alberti 1696, I, 25). Pufendorf também pertence à primeira classe de escritores, que, embora não descreva o Estado antes de entrar na sociedade como um estado de guerra entre todos os homens, no entanto, erra ao considerá-lo uma condição de pobreza, ignorando completamente o *status integritatis* (Alberti 1696, I, 27). O único estado que merece a denominação de natural é aquele íntegro, uma vez que o estado natural do primeiro homem é o Paraíso, e não a guerra e a miséria descritas por Hobbes e Pufendorf, que estão além ou contra a natureza humana (Alberti 1696, I, 29).

A figura mais significativa da segunda classe de escritores é Grotius, que, apesar de colocar o *status integritatis* como fundamento do direito natural, apresenta uma falsa descrição condicionada pelas teorias dos socinianos, não sendo mais possível encontrar nela a imagem de Deus (Alberti 1696, I, 29). O homem íntegro, em Grotius, não é tão bom e é levado a agir por uma simplicidade de espírito, graças à qual, mais do que conhecer a virtude, ignora os vícios (Alberti 1696, I, 29).⁷

5 Alberti cita *De cive*, I, 10 e 12, e *Leviathan*, cap. 13.

6 Alberti cita *Leviathan*, cap. 14, e *De cive*, II.

7 Alberti cita *De jure belli ac pacis*, II, II, § 2.

Dois anos após o lançamento da primeira edição do *Compendium*, Pufendorf publica o livreto, intitulado *In Specimine controversiarum circa Jus Naturae ipsi nuper motarum*, em resposta às críticas levantadas à teoria da *socialitas* como base do direito natural e, em particular, às objeções levantadas por Alberti. O direito natural, de acordo com Pufendorf, possui princípios que não são dependentes da teologia e, portanto, podem ignorar o estado íntegro, ou pelo menos não o usar como pressuposto (*Eris Scandica*, In *Specimine controversiarum* IV, 15). Ele está interessado em fundar uma disciplina mais universal em relação à teologia, que permita ao homem conhecer seus deveres e regular seus negócios independentemente de seus deveres como cristão.

No *Compendium*, Alberti também criticou a declaração contida no prefácio do *De officio* segundo o qual o direito natural se refere em grande parte às ações externas do homem e deve negligenciar o chamado fórum interno, que, ao contrário, considera o principal assunto da moralidade (Alberti 1696, I, Appendix exegetica ad partem X, 2). Pufendorf responde que ao usar o termo *magnam partem* não pretendia eliminar completamente os movimentos internos da alma no direito natural, mas, em vez disso, considerou apropriado distinguir as diferentes tarefas da teologia e do direito natural: o primeiro deve lidar com as ações humanas no que diz respeito à concordância ou discordância com a vontade divina, o segundo deve lidar com o fórum humano ou avaliar ações baseadas em sua eficácia em proporcionar a paz entre os homens e não conforme a vontade de Deus (*Eris Scandica*, In *Specimine controversiarum*, IV, 19). Com essa resposta à objeção de Alberti,

Pufendorf parece eliminar do direito natural qualquer interferência teológica. No entanto, essa afirmação opera uma simplificação grosseira no pensamento do autor - talvez induzida pelo desejo de ser claramente distinguido da posição de Alberti e, talvez, por certa progressão esquemática do libreto em questão - que em trabalhos sistemáticos sobre o direito natural não havia eliminado a referência à vontade divina, principalmente quando se trata de justificar a formulação prescritiva da busca da *socialitas*.

A análise dos principais trabalhos dedicados por Pufendorf ao direito natural revela-se o retrato das relações entre teologia e filosofia no direito natural, com base nas quais ambas as disciplinas, mesmo usando diferentes instrumentos de investigação e se voltando a diversos assuntos de estudos, não estariam amparados sem o apoio do comando divino. A referência à vontade de Deus atenua, portanto, a distinção entre a teologia moral e a filosofia do direito natural. A eliminação de qualquer referência à vontade de Deus no direito e leis humanas será feita por Thomasius, que, na *Fundamenta juris naturae et gentium* de 1705, revisará a doutrina de Pufendorf, ainda determinante nas *Institutiones jurisprudentiae divinae* de 1688, seu primeiro grande trabalho de direito natural.

A distinção entre os fins perseguidos por ambas as disciplinas representa a separação fundamental identificada por Pufendorf: o direito natural exige do homem um esforço, totalmente concentrado na vida atual, para alcançar uma coexistência sociável com outros homens, enquanto a teologia moral alerta ao cristão que, após a morte, outra vida o espera no céu, na qual ele poderá colher o fruto de uma

existência conduzida sob a bandeira da honestidade e piedade (*OHC*, Praefatio). Essa verdade deriva da palavra de Deus e não faz parte do conhecimento do direito natural, que deve limitar-se ao estudo da vida terrena ou ao chamado fórum humano. Por foro humano devemos entender as ações externas realizadas pelo homem, com a consequente exclusão dos movimentos internos da alma que não produzem nenhum efeito externo. Pufendorf não nega que o respeito à vontade divina possa ter efeitos benéficos também no fórum humano; de fato, destaca como as próprias virtudes cristãs têm desproporcionalmente a finalidade da sociabilidade e como a teologia moral favorece a honestidade necessária à vida civil (*OHC*, Praefatio). No *De officio*, ele também lida com deveres do homem para com Deus, que, conforme estabelecido pela razão, recai na religião natural e compreende a adoração interna e externa ao Criador. A adoração interna envolve o dever consentir com sua vontade, pois deseja o maior bem para nós, e temê-lo, porquanto poderoso é capaz de obter o maior mal se o ofendermos. Se acrescentamos a isso a consideração de os efeitos da religião natural são válidos apenas na esfera desta vida e não se referem de maneira alguma à salvação eterna (*OHC* I, IV, § 8), a importância da vontade divina para o fórum humano é bem compreendida. Pufendorf também aponta para o fato da estabilidade do Estado seria prejudicada se não houvesse a religião e a observância do dever de alguém fosse deixada apenas ao medo da punição temporal (*OHC* I, IV, § 9). Essas passagens parecem confirmar a importância da referência à vontade divina na concepção pufendorfiana do direito natural, que permanece fortemente influenciada pela cultura

teológica luterana, como é claramente demonstrado pelo tratamento do direito natural nos *Elementa* e *De jure*.⁸

Ao definir a lei, Pufendorf segue a concepção voluntarista comum a várias teorias do século XVII sobre a soberania, também aceita por Hobbes, segundo a qual a lei é o decreto mediante o qual um superior obriga o súdito a seguir suas prescrições (*EJU* I, Def XIII). A razão da existência da lei está no poder de exigir a obediência a quem comanda. Segundo Pufendorf, a dignidade da natureza humana consiste precisamente naqueles dons intelectuais que tornam o ser humano superior a outros seres vivos e só podem ser desenvolvidos em uma vida ordenada e decente (*JNG* II, I, § 5). Essa eminência concedida à natureza humana requer a existência de uma norma precisa, cujo conteúdo deve ser deduzido da consideração - caso contrário o homem não teria sido criado como é - segundo a qual Deus não quer apenas que a raça humana sobreviva, mas exista na única condição possível para melhor desenvolver as faculdades racionais que a distinguem de outras criaturas: a vida em sociedade com seus semelhantes (*JNG* II, I, § 5).⁹

8 Cf. Kari Saastamoinen (1995, p. 51), que enfatiza - na minha opinião corretamente - como a teoria de Pufendorf depende mais de sua formação luterana do que foi admitido até agora. A influência da teologia luterana no pensamento do autor já havia sido acentuada por Leonard Krieger (1965, em particular p. 246-247). Ver também Detlef Döring (1992, em particular o capítulo 2) e Thomas Behme (1996, p. 76-77).

9 As inconsistências nas quais Pufendorf cai na tentativa de basear a observância do direito natural no respeito à vontade de Deus e no conseqüente medo do castigo divino foram sublinhadas por Palladini, que nota corretamente como Pufendorf em várias passagens do *De jure* (*JNG* I, 7, § 7 e III, 2, § 2) atribui um direito imperfeito à obrigação natural, uma vez que somente por acordos pode nascer um direito perfeito. Medo da punição divina no caso de violação do direito natural, no entanto, deveria preceder qualquer

No entanto, pode parecer que Pufendorf deduz o direito natural não tanto da vontade de Deus, mas do impulso à autopreservação, que é de fundamental importância à análise das características essenciais da natureza humana.¹⁰ Embora esteja apto a promover o bem comum, o indivíduo humano costuma ser indolente, arrogante, irritadiço e propenso a prejudicar os outros de sua espécie (*JNG* II, III, § 15). Precisamente por esse motivo, a única possibilidade a preservar-se da melhor maneira possível e fazer uso dos bens necessários para melhorar sua condição é a de ser sociável ou de se unir a seus semelhantes, comportando-se de tal maneira que não tenham motivos para prejudicá-lo, mas apenas para ajudá-lo. A lei fundamental de natureza é, portanto, a seguinte: “cuilibet homini, quantum inse, colendam et conservandam eles pacificam adversus alios socialitatem, indoli and purpose generis humani in universum congruentem” (*JNG* II, III, §15). A *socialitas* deve ser cultivada e preservada, pois expressa, na forma de ditames da reta razão, a natureza autêntica do homem, o destino confiado por Deus. O desejo de permanecer vivo

pacto e, assim sendo, só teria efeito no foro interno do homem, estando livre para também concluir ações externas contrárias ao direito natural. Além disso, ele pode chegar ao conhecimento do castigo divino apenas lendo as Escrituras Sagradas, portanto por revelação e não pela razão, que deveria ser o único instrumento adequado para entender o direito natural (Palladini 1990, p. 68-79). Essa temática foi exposta, aqui, no capítulo segundo do livro.

10 Cf. Fiammetta Palladini (1990, p. 193-196, 254-271), que afirma que a verdadeira intenção de Pufendorf na primeira edição de *De jure* era seguir Hobbes na dedução da lei natural do impulso à autopreservação. No entanto, dadas as perigosas controvérsias que essa tentativa poderia ter se originado no século XVII, Pufendorf, na segunda edição de *De jure*, sentiu-se quase forçado a abrandar, retomando as numerosas passagens anti-hobbesianas do *De legibus naturae* de Cumberland, as consequências inaceitáveis de tal processo e acentuar a natureza social do homem.

é a primeira inclinação da condição humana e, como tal, desempenha uma função heurística em relação ao direito natural, mas não é decisiva para sua dedução. Há uma base mais sólida, encontram-se no fundamento da *socialitas* e encarna a verdadeira natureza humana, pois surgiu da vontade de Deus (cf. Behme 1995, p. 72-3).

Comparado à ortodoxia luterana, Pufendorf mudou o ponto de observação que deve orientar o direito natural, mas não eliminou a interferência teológica de seu próprio sistema, permanecendo no comando divino.

II

A obra de Pufendorf sobre as relações entre religião e política que estamos examinando foi dedicada, não podemos esquecer, a Friedrich Wilhelm, o Grande Eleitor de Brandemburgo. Agora, não importa quão correta seja a insistência de alguns historiadores no fato de que a generosa política de Friedrich Wilhelm de acolher os huguenotes também tenha sido ditada por razões econômicas, isso não deve nos levar a desconsiderar a forte tensão entre o ideal e a motivação religiosa decisiva deste soberano. Não esqueçamos que Friedrich Wilhelm era o tipo de soberano que, ao defender o cartesiano Johann Clauberg, professor da universidade reformada de Duisburg, respondeu a seus protestos pelos ataques dos teólogos reformados, “nenhum professor de filosofia deve dar conta de suas doutrinas a um sínodo ou assembleia eclesiástica” (citado por Lackner 1973, p. 269). Friedrich Wilhelm era o tipo de soberano que, ao escrever a Carlo Emanuele di Savoia, a favor dos valdenses perseguidos, se refere ao direito natural ao exigir respeito e ajuda ao outro para além do ódio causado pela diversidade de opiniões

religiosas (Carta de 19 de janeiro de 1686, citada por Lackner, p. 300). Pufendorf se reconheceu nesses e em muitos outros pontos da política religiosa de Friedrich Wilhelm, precisou de alguma forma representar o soberano e a dedicatória que ele lhe concedeu em seu livro é, portanto, sincera. Ela termina com um apelo aos soberanos para se contentarem em usar a força e a energia dos cidadãos para o bem do Estado, exigindo obediência unicamente neste campo, deixando a Deus o domínio das consciências. O *De habitu* é uma apaixonada defesa da separação entre Estado e Igreja, fundado na teoria dos diferentes propósitos da religião e da política (*De habitu* §§ 5-6 e 30-32). Deste propósito diferente derivam os limites do poder do soberano em questões religiosas: ele não pode estender seus mandamentos à maneira pela qual Deus deve ser honrado; se o fizer, excede os limites de seu poder e, punindo os cidadãos que não obedecem, exerce um ato tirânico (*De habitu* § 6)¹¹. O soberano não tem o direito de sancionar a religião ou alguns de seus dogmas como lei civil, ou de forçar alguém a adotar uma religião em vez de outra; quem faz isso destrói o próprio espírito da religião e transforma o que deve ser “uma total confiança do coração em uma obediência externa em linguagem para formar palavras completamente discrepantes da convicção interior, a fim de evitar um castigo temporal” (*De habitu* § 48). Segundo Pufendorf, como o Estado não foi fundado na graça da religião, nem a igreja é transformada em Estado ou é absorvida por ele quando o soberano se torna cristão, o poder estatal não se torna o domínio da igreja ou das consciências: aquilo que interessa ou deve

11 Aqui, o tema é mais complicado do que pode parecer à primeira vista, vimos no capítulo segundo a possibilidade de os governantes exigirem dos governados o respeito público a Deus. Por isso, a recusa do autor em tolerar idólatras e ateus.

interessar ao soberano é os súditos devotarem obediência em todos os assuntos relacionados à natureza do Estado, de modo que ele não tenha motivos para pressionar suas consciências para que professem sua própria religião (*De habitu* § 54). Ao afirmar que o soberano, convertendo-se ao cristianismo, não se torna automaticamente chefe de Estado, Pufendorf abandona a tese luterana tradicional, defendidas em trabalhos anteriores. No *De habitu*, sustenta que a igreja é um *collegium*, do qual o soberano, tornando-se cristão, torna-se um membro e não o chefe (*De habitu* §§ 41-42). De fato, embora teorize que a igreja é um *collegium*, semelhante à associação de comerciantes ou academia de ciências, Pufendorf está ciente da possível exploração dessa teoria. A partir da tese de que a igreja é um *collegium*, pode-se deduzir que a igreja, como as outras associações, precisa da aprovação do soberano para ser criada e continuar a existir. No apêndice de sua obra, dedicada a refutar as teses estatistas do calvinista-hobbesiano holandês Adrian Houtuyn, Pufendorf preocupa-se em apontar que a igreja é realmente uma sociedade, mas não é governada pela força e não deve ao Estado a sua existência, como as outras associações, mas por um princípio muito mais sublime (*De habitu* 1972, Appendicis). Ele repete a noção ao ilustrar a tese da igreja como *collegium*, citado aqui na íntegra:

Entre a sociedade civil ou o Estado e uma multidão dispersa, existe um terceiro, que é o *collegium*, no qual a força coercitiva e a soberania não são necessárias. Tudo isso pode ser ilustrado com um exemplo: no Estado, existe uma associação ou *collegium* de comerciantes, que é governada por estatutos e gerentes estabelecidos com o consentimento dos membros. O soberano também está inscrito neste *collegium*, pagando uma certa quantidade de mercadorias. De fato, com esta inscrição, ele não adquire o poder de dispor do *collegium* e de seus ativos, mas submete-se aos estatutos

do *collegium* e não goza de nenhuma outra prerrogativa além daquela que lhe confere o tamanho dos bens trazidos ou algum desempenho extraordinário, ou o consentimento espontâneo de outras pessoas. Nem no *collegium* ele é considerado um soberano, mas um comerciante. Mesmo que aqui vejamos uma diferença: que, embora o soberano tenha o direito de proibir a existência de uma associação de comerciantes, ele não tem o direito de impedir a existência da Igreja (*De habitu* 1972, Appendicis, p. 210-11).

Quanto ao assunto que ele próprio havia compartilhado em seus primeiros trabalhos, a paz pública é perturbada por discordâncias religiosas e, portanto, é do interesse do Estado que os cidadãos tenham a mesma opinião sobre religião, Pufendorf não apenas repete um dos *leitmotivs* de sua obra, isto é, os métodos de Jesus e dos apóstolos não eram os de propagar a religião com violência, mas com ensino e persuasão, mas também acrescenta que a dissidência sobre a religião, por si só, não perturba a quietude do Estado, o que a perturba é o excesso de opiniões, ambição, desejo de glória e poder. Em suma, do zelo mal regulado, de todas as coisas que usam essa dissidência como pretexto para expressar sua turbulência. “Esses vícios devem ser coibidos de modo a não incomodar aqueles que, com exceção da homenagem aos soberanos, não pedem mais nada a não ser gozar da liberdade de consciência” (*De habitu* § 49).

Além de condicionado e limitado pela realidade institucional de seu tempo, Pufendorf está convencido não apenas da existência de uma religião verdadeira, mas de que se pode determinar, sem qualquer dúvida, quem é ortodoxo e quem não o é. Uma vez os especialistas tenham chegado a um consenso sobre o que é essa verdadeira religião, resta ao soberano estabelecer a fórmula pública da fé, à qual a doutrina oficial e a privada devem estar

em conformidade. Uma vez estabelecida esta fórmula pública da fé,

o soberano tem o direito de negar o direito de cidadania àqueles que se recusam a professá-la (...). Além disso, se alguém ensinar coisas contrárias a ela, especialmente a respeito dos pontos que tocam o fundamento da religião cristã, deve ser alertado para interromper o ensinamento e, se der razões a favor de sua opinião, deve ser refutado por razões sólidas e, uma vez refutado, o silêncio deve ser imposto a ele. Se ele não quiser ficar calado, ele deve ser expulso do Estado (*De habitu* § 49).

Considerando que tudo isso só pode acontecer quando o dissidente foi legitimamente condenado, insiste Pufendorf em várias passagens de suas obras.¹² Por essa razão, o autor foi considerado por certa vulgata a personificação do iluminista “ingênuo”, convencido de que, ao debater e raciocinar, podemos chegar à verdade, chegar a um consenso. Em outros termos, convencido de que não há intérprete autorizado, nem uma autoridade que possa estabelecer qual é a verdade, mas que cada homem pode e deve alcançá-la, desde que esteja livre de preconceitos e possua o conhecimento e as ferramentas para investigá-la. Esta confiança comovente na razão humana, residiria a força e a fraqueza do “liberalismo” de Pufendorf. Força, porque ninguém poderá substituir o indivíduo na busca e descoberta da verdade; fraqueza, porque, se houver um ortodoxo e um heterodoxo, o primeiro terá o direito de evitar a companhia do segundo e, assim, excluí-lo da sociedade. Se, portanto, medimos a modernidade e o pretenso liberalismo de Pufendorf na questão da liberdade de consciência de acordo com os padrões atuais de sensibilidade, não infringindo as

¹² Entre as passagens particularmente significativas, ver *De habitu*, § 36 e *Jus feziale* § 89.

leis ou os direitos iguais dos outros temos o direito de acreditar e fazer o que quiser, a sua concepção nos parecerá extremamente tradicional; como pode ser visto, por exemplo, na passagem em que ele se preocupa em advertir que não pretende dar “uma licença infinita para apoiar a heresia”, mas declara solenemente ser desejável à tranquilidade do Estado a existência de uma única fé e uma única religião (ou seja, a fé e religião congruente com a doutrina de Cristo contida nas Escrituras). É verdade que existem outras passagens em que Pufendorf limita bastante essa profissão de fé conformista (veja, por exemplo, o § 50 do *De habitu*).

Se é correto afirmar que Pufendorf também viu vantagens e função pedagógica da dissidência em questões religiosas, continua sendo correta a leitura segundo a qual o seu objetivo permanece a defesa do Estado garantidor a todos os cidadãos professar a religião verdadeira. Desse ponto de vista, os críticos que argumentaram a respeito do autor apresentar uma concepção extremamente limitada de tolerância estão certos. Permanecer unicamente neste ponto de vista é insuficiente à compreensão da tensão inerente à teoria de Pufendorf, não é aqui que precisamos procurar a “modernidade” do autor, mas na visão consciente dos perigos do Estado absolutista e em sua tentativa teórica de encontrar a distinção entre igreja e Estado. É na teorização da distinção e sua insistência nos limites do poder do soberano, que não deve estender sua intervenção à esfera reservada por Deus a si, na paixão com a qual teoriza a incoercibilidade das consciências e da verdade, na defesa do livre exame das escrituras, é em tudo isso que precisamos ver a contribuição de Pufendorf à história da teoria da liberdade de consciência.

III

Inicialmente, ao escrever o *De Habitu*, Pufendorf não pretendia publicar um tratado em defesa da tolerância religiosa, mas completar definitivamente seu sistema de filosofia moral.¹³ Três anos após a publicação do livro, Pufendorf ressalta numa carta que até então desenvolveu apenas duas das três partes nas quais, desde o início, dividiu a sua filosofia moral, a saber, aquelas dedicadas aos deveres do homem e do cidadão, enquanto aquela que se refere aos deveres do homem cristão, formadora da parte principal da teologia moral, aguardou sua vez, juntamente com o projeto de basear a doutrina aristotélica das virtudes da Ideia platônica de uma cidade ideal e de estudar “a solidez das ideias estóicas” (*Briefwechsel*, Carta a Justus Christoph Schomer, 6 de outubro de 1690, p. 286). Os três projetos foram suspensos quando o eleitor Federico Guillermo o chamou para estabelecer-se como historiador em Berlim em 1686. Tanto o desenvolvimento de sua teologia moral quanto a análise das ideias políticas gregas e o estudo do estoicismo podem ser considerados

13 O tema da teoria da tolerância de Pufendorf não é pacífico, provou e provoca entre os comentadores amplo debate, no entanto, duas interpretações contrastantes se destacam, Detlef Döring (1998, p. 178-196), que argumenta a tolerância de Pufendorf limitar-se a um “luteranismo liberal” pragmático e acomodado a circunstâncias específicas, e Simone Zurbuchen (1996 p. 163-184), defensora da substância de seus argumentos estar embebida nas linguagens do direito natural e da razão de Estado, embora reconheça que Pufendorf não consiga formar um conceito coerente de tolerância. Para uma análise da teoria da tolerância de Locke e Pufendorf integrada às suas respectivas teorias do direito natural, consultar Michael Seidler (2003, p. 227-243). Seidler argumenta, como o próprio Barbeyrac também o fez, que Pufendorf e Locke têm mais em comum em suas ideias filosóficas do que se costuma reconhecer, bastando destacar a natureza distintiva dos argumentos de cada autor.

tarefas paralelas, são projetos antigos, que esperavam desenvolvimento pelo menos após a redação de *De Jure* (*Briefwechsel*, Carta a Christian Thomasius, 19 de junho de 1688, p. 194). Mas as acusações de ateísmo e hobbesianismo surgidas de toda parte depois da controvérsia com Nicolás Beckmann e a multidão de virulentos desafiadores de suas ideias não deixaram o momento de ócio para realizar essa tarefa (*Briefwechsel*, Carta a Adam Rechenberg, 9 de junho de 1688, p. 192; carta a Thomasius, 19 de junho de 1688). E quando Pufendorf finalmente conseguiu retomar em Berlim a velha ideia de concluir seu sistema escrevendo sua teologia moral, ele a dividiu em duas partes: uma geral, dedicada à questão de saber se os deveres do cidadão são alterados com o exercício dos deveres do homem cristão, pergunta que mais tarde tentou desenvolver no *De habitu*; e outra especial, dedicada a mostrar como as virtudes cristãs elevam a *socialitas* ao mais alto grau, a base sobre a qual seu sistema iusnaturalista havia sido construído (*Briefwechsel*, Carta a Schomer, p. 286).

É importante não perder de vista esse paralelismo, pois nos permite entender claramente o significado da controvérsia entre Pufendorf e Houtuyn no apêndice do *De habitu*. Das investigações mais recentes, parece claro que Pufendorf, atacando um hobbesiano como Houtuyn, estava se protegendo das acusações de hobbesianismo (Malcolm 2002, p. 524). A relação que acabamos de apontar entre o projeto de escrever uma teologia moral e o exame do estoicismo pode nos permitir aprofundar essa ideia e focalizar a controvérsia do apêndice do *De habitu* na redefinição, estabelecida pelo próprio Pufendorf, da distância entre seus princípios iusnaturalista e as ideias de Hobbes. Fiammetta Palladini mostrou como a tentativa do autor alemão de escapar da virulência

das acusações de hobbesianismo, como uma forma de ateísmo mais ou menos ocultada, uma vez que a defesa do *sanus sensus* da filosofia do pensador inglês se mostrou inútil, acabaram levando à separação clara de ambos os sistemas por referência às fontes clássicas das quais seus princípios fundamentais emanariam (Palladini 1990, p. 176). Dessa maneira, Pufendorf estava interessado em projetar uma imagem anti-hobbesiana articulando ataques a autores percebidos como próximos de Hobbes (Spinoza, Johann Christoph Becmann ou, como no caso em questão, Houtuyn) com considerações sobre as raízes estoicas da ideia de *socialitas*, oposta ao epicurismo de Hobbes - uma visão tópica do autor de Malmesbury na segunda metade do século XVII. Pufendorf recebe assim o papel de arquiteto dessa visão tópica, tornando-se seguidor de Grotius ao reivindicar a natureza social do homem, entendida como οἰκείωσις, contra o pessimismo antropológico do autor do *Leviatã*. Essas precauções se estenderiam até a publicação da obra na cidade de Bremen, território pertencente à época à coroa sueca, da qual Brandemburgo foi o maior inimigo após a batalha de Fehrbellin em 1675.

Em segundo lugar, quando Pufendorf chegou a Brandemburgo em 1686, as tensões entre a minoria calvinista e a maioria dos súditos luteranos no final do século XVII estavam novamente em primeiro plano. Como o grande eleitor, calvinista, havia permitido o assentamento de exilados huguenotes em seu território, na tentativa de repovoar suas terras após a Guerra dos Trinta Anos, as tensões se intensificaram. A redação da obra em questão respondeu não apenas a um interesse sistemático, mas também considerava a política de repovoamento da casa do Grande Eleitor. De qualquer forma, o essencial a Pufendorf não foi tanto mediar

as discrepâncias entre essas duas facções dentro do protestantismo, mas negar à Igreja Católica um lugar nesta política de conciliação (tema retomado mais tarde no *Jus feziale*), pois, entre outras coisas, foi proposto mostrar “quão miseravelmente” havia sido corrompida a teologia moral nas mãos dos apoiadores do Papa, que a levaram a “um terreno muito confuso e escorregadio, após a invenção de infinitos casos de consciência” (*Briefwechsel*, Carta a Gottfried Klinger, 20 de dezembro de 1675, p. 103). Seja qual for o motivo, não se deve esquecer que o maior inimigo de “qualquer república cristã” permaneceu, aos olhos de Pufendorf, no papado, cujo interesse era “reivindicar absoluta discricção sobre a religião, declarar um verdadeiro intérprete da Sagrada Escritura e garantir o poder de promulgar leis sobre assuntos religiosos” (*Dissertationes*, De concordia verae politicae cum religione christiana § 13). Esses três objetivos opunham-se frontalmente à interpretação do conceito de Igreja como *collegium* e à possibilidade de uma articulação pacífica das *personae* próprias da sociedade civil com as da esfera eclesiástica, por sua vez, possibilitando a coexistência de diferentes igrejas dentro do mesmo território (*De habitu* § 39).

Levando isso em consideração, é possível distinguir três momentos argumentativos no núcleo teológico estritamente moral deste trabalho, ou seja, aquele que é responsável por demonstrar se a profissão de fé cristã adiciona ou subtrai algo dos deveres e obrigações do soberano com relação o campo eclesiástico. No primeiro, Pufendorf volta ao conceito inicial de Igreja como um “termo retirado das democracias” para negar as pretensões políticas do papa (reinterpretação da entrega das chaves do céu (*De habitu* § 22), do sentimento de remissão de pecados (§ 23) e as prerrogativas de Pedro em

Mateus 16, 18 (§ 26), concluindo que a Igreja não pode constituir um corpo político, nem como um corpo místico nem como *Ecclesia universalis*. Isso explica a diferença radical entre a finalidade da comunidade política, a segurança, que só pode ser alcançada com muitos homens, e o objetivo da Igreja, como uma reunião de indivíduos que reconhecem a Cristo como o filho do Deus vivo. A consideração de fins totalmente heterogêneos significa, ao mesmo tempo, uma distinção de *personae*: no Estado, o maior número possível de posições sociais, enquanto na Igreja apenas duas possíveis, a dos que ensinam a doutrina cristã e a dos que a aprendem. Nesta caracterização, a ideia da Igreja invisível é fundamental, o que permite estabelecer a distinção absoluta entre a esfera da vida política e a da comunidade espiritual, permitindo a *personae*, com a dignidade e poder social inerentes, ficar momentaneamente suspensa. O conceito pufendorfiano de Igreja permitiu assim a coexistência do mais absoluto igualitarismo com o sistema hierárquico de uma comunidade política, de acordo com o Antigo Regime: “Sic qui supremi ducis munere in civitate fungitur, idem in Ecclesia haut plus juris obtinet, quam gregarius miles”.¹⁴

Em um segundo momento, Pufendorf pretende investigar se a Igreja, instituída por Cristo, e, portanto, como existia sob príncipes pagãos, sofreu alguma mudança devido ao fato de os soberanos terem se convertido ao cristianismo. Para ele, está claro que essa questão deve ser respondida de maneira negativa, tanto no âmbito religioso quanto no político. A conversão dos soberanos não acrescenta perfeição essencial à Igreja, cujo reino não é deste mundo, nem o Estado pode considerar

14 “Quem cumpre no Estado a função de chefe supremo, não tem mais direito dentro da Igreja do que um simples soldado” (*De Habitu* § 41).

que isso contribui de alguma forma à manutenção da segurança do cidadão. A conclusão de Pufendorf é, portanto, inequívoca: a Igreja que existe sob um soberano cristão não perde seu status de *collegium* e, mesmo que o povo, com seu soberano, professe o cristianismo, isso não significa colisão de direitos ou confusão entre dois âmbitos distintos, mas a pertença do príncipe e seu povo à mesma associação. Assim sendo, nenhuma obrigação especial é adicionada ao príncipe como soberano com relação à religião cristã, mas por ser cristão, mais do que cumpre uma função política, inclui a proteção da Igreja. Proteção do mínimo necessário com o dever decorrente de sua posição e da manutenção econômica da Igreja ao exercício de tarefas religiosas, excluindo estritamente a propagação violenta da fé. É por isso que Pufendorf pode dizer que “entre os apóstolos de Cristo não havia um único dragão” (*Briefwechsel*, Carta a landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, 29 de março de 1690, p. 265), referindo-se às *dragonnades*, a medida de aquartelar tropas de cavalaria nas residências dos huguenotes para amedrontá-los promovida por Luís XIV a partir de maio de 1685.

O terceiro momento do argumento diz respeito à solução da questão de quem exerce poder em assuntos religiosos. Não é possível minimizar o anti-catolicismo de Pufendorf em relação a esta questão. Em uma carta de julho de 1690, Pufendorf reconheceu que, procurando esclarecer seus próprios pensamentos *in materia Religionis*, investigou os fundamentos do problema em dois tratados: um sobre a monarquia espiritual do papa, que ele publicou sob o pseudônimo de Basilius Hypereta em 1679, e o outro, dedicado ao relacionamento entre a religião cristã e a vida na *civitas*, que é, como sabemos,

o *De habitu*.¹⁵ Sua tese fundamental, que, segundo Pufendorf havia sido considerada “incomum” até mesmo por padres protestantes, buscava conceituar a tentativa protestante de erradicar o domínio do Papa, negando uma jurisdição à Igreja supostamente recebida de Deus de uma maneira totalmente independente do poder civil (*Briefwechsel*, Carta a Johann Ulrich Pregitzer, 29 de julho de 1687, p. 165). Do ponto de vista de um hobbesianismo extremo como o de Adriaan Houtuyn, foi possível resolver o problema da jurisdição do príncipe e da Igreja, reduzindo um ao outro: se o império do soberano era absoluto, a jurisdição e a legislação estavam inteiramente em suas mãos e poderia governar sem impedimentos sobre o âmbito eclesiástico (Houtuyn 1681, § 67). Assim procedendo, negava-se por completo à existência da Igreja uma *qualitas moralis* específica, diferente da *civitas*, sendo igualmente impossível defender qualquer tipo de tolerância entre credos diferentes, desde que a segurança e a tranquilidade públicas se convertiam em meros fantoches do capricho do soberano, abrindo a porta a perseguições como as sofridas por huguenotes em França. Somente uma estrita delimitação do escopo jurisdicional da Igreja e do Estado, estabelecida por referência aos próprios propósitos de cada um, poderia manter a existência da Igreja em sua especificidade, não uma emulação do Estado ou um elemento potencialmente perturbador do poder político, mas um elemento de coesão social considerado

15 Numa carta a Friedrich Benedikt Carpzov de 19 de junho (*Briefwechsel*, p. 119) Pufendorf solicitou ao seu “amigo e protetor” que lhe enviasse o que os alunos pensavam da obra de Basilius Hypereta, *Basilii Hyperetae historische und politische, Beschreibung der geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom* (Hamburgo, 1679), desejando que alguém traduzisse o trabalho para o latim. Ele não tinha tempo para fazê-lo. Curiosamente, em 1688, apareceu uma edição em latim desta obra, cujo título não conseguimos localizar.

ainda indispensável. Além disso, também permitiu ao protestantismo sacudir o jugo do papado. Não é estranho, portanto, Pufendorf tenha reservado para o final de sua obra a delicada exposição dessa tese incomum que, por sua novidade ou sutileza, poderia novamente conquistar a inimizade dos mesmos padres que procuravam verter sobre seu nome o ódio despertado por Hobbes na década anterior (Palladini 1990, p. 179). Por isso, Pufendorf escolheu um hobbesiano, não para atacar Hobbes (trata-se apenas de um mau teólogo, na visão do alemão), mas para precisar assim, de maneira controversa e, portanto, naturalmente isenta do hobbesianismo, as fronteiras entre a jurisdição eclesiástica e a jurisdição política (Palladini 1990, p. 29 e ss.).

IV

A constituição da Doutrina da Aliança, ou a teologia moral e sua reconciliação. O fato de Pufendorf se considerar um leigo em teologia ajuda a explicar a razão de sua obra *Jus feziale divinum sive de consensu et dissensu protestantium* ter sido publicada postumamente, em 1695. Na época, autor já era conhecido na Europa como um dos pais fundadores da moderna teoria do direito natural. Desde os seus dias de estudante na Universidade de Leipzig, questões de religião e teologia interessaram ao autor. Apesar de seus esforços para separar o direito natural da teologia moral, que o colocou em oposição à ortodoxia luterana, ele permaneceu fiel ao credo luterano até o final de sua vida. Isso fica explícito em seus últimos escritos que tratam de problemas de religião e tolerância. A primeira delas apareceu em 1687, *De habitu* (tema da primeira parte deste capítulo). Este tratado foi composto em reação à revogação do edito de Nantes em 1685.

Com essa medida, o rei francês Luís XIV renunciou às leis que haviam concedido tolerância aos huguenotes, ou calvinistas, em França. Com base em sua teoria do direito natural, Pufendorf denuncia a revogação como um ato ilegítimo e tirânico e defende a tolerância. *Jus feziale* pode ser vista como um complemento ao tratado sobre tolerância. No *De habitu*, Pufendorf esclarece que a tolerância é apenas um meio de lidar com a dissidência religiosa. Só deve ser aplicada quando a reunião de religiões se mostrar impossível. No *Jus feziale*, Pufendorf defende que a união de luteranos e calvinistas é possível com base em um sistema teológico que contém os artigos fundamentais necessários à salvação. Em contraste, a reconciliação entre protestantes e católicos é declarada impossível.¹⁶

16 Uma defesa exagerada do anticatolicismo de Pufendorf está na explicação de Detlef Döring da revisão da primeira edição de *De statu*, concluída por Pufendorf no início da década de 1690 (Döring 1994, p. 185-206). Döring demonstra primeiro que a revisão deve ser vista em conexão com a mudança de Pufendorf de Estocolmo para Berlim, uma transferência motivada por sua crescente consciência do importante papel desempenhado pelo Império Alemão na oposição à ambição francesa por mais poder e ao perigo da destruição iminente do protestantismo na Europa. No entanto, para cumprir essa tarefa, o império teve que ser transformado em uma “confederação de Estados”. Enquanto em 1667 Pufendorf estava cético quanto à possibilidade de tal transformação, ele estava agora pronto para reconhecer a Dieta Imperial em Regensburg como o “conselho perpétuo” necessário para uma confederação de Estados.

Além disso, omitiu os parágrafos sobre a divisão confessional do império, que ele anteriormente incluía entre suas fraquezas, e recomendou tolerância mútua. Segundo Döring, a omissão deve ser tomada como um enfraquecimento das críticas anteriormente explícitas à proteção do imperador ao catolicismo. Contudo, não se deve ignorar o fato de que os parágrafos omitidos continham não apenas declarações anticatólicas, mas também observações explícitas sobre a utilidade política das denominações protestantes. Escondendo-se atrás de um parceiro de diálogo fictício, Pufendorf afirmou que o luteranismo corresponde ao “bom governo” e é mais

Discutindo a possibilidade de uma “conciliação” entre luteranos e calvinistas, Pufendorf pode ser classificado na tradição luterana do sincretismo, da qual Georg Calixt foi o principal representante e é caracterizado por isolar artifícios fundamentais necessários à salvação de almas. Um dos objetivos políticos dessa tradição era excluir outras confissões ou buscar uma base doutrinária comum a todas as confissões, designando-as verdades fundamentais. É sabido que a união das confissões era, no final do século XVII, uma ideia difundida, defendida, entre outros, por Leibniz. Seu apoio à reconciliação de luteranos, calvinistas e católicos não tem muito em comum com a concepção de Pufendorf. Portanto, não é surpreendente notar que Leibniz criticou rigidamente *Jus feziale* (ver Döring 1992, p. 134-42). Como já vimos, Pufendorf rejeita a possibilidade de uma união com os católicos por razões políticas. Mas agora devemos perguntar em que base ele queria construir uma conciliação entre luteranos e católicos. No que diz respeito a pontos importantes da controvérsia, como a presença de Cristo na Ceia do Senhor ou na predestinação, Pufendorf defende uma posição luterana.

útil para os príncipes alemães, porque é mais adequado para apoiar a monarquia. No que diz respeito ao calvinismo, ele insinuou que ele está inclinado a inovações e promove a liberdade democrática. Assim, proponho explicar a omissão desses parágrafos apontando a convicção de Pufendorf de que a unidade protestante era necessária para se opor à França católica. Absteve-se de polêmicas confessionais, porque pensava que uma aliança de potências protestantes, da qual o Império Alemão fazia parte importante, era necessária para manter o equilíbrio de poder na Europa. Além disso, ele queria manter distância de polemistas, como o pregador da corte dinamarquesa, Hector Gottfried Masius, que introduziu na *Interesse principum circa religionem evangelicum* (1687) a doutrina da origem divina da soberania como uma doutrina especificamente luterana e alegou que o luteranismo era a única denominação cristã compatível com a monarquia (Grunert 1997).

Pode-se dizer que o luteranismo forneceu “um terreno absoluto e positivo à moralidade” (Krieger 1964, p. 248) ou serviu unicamente de estrutura religiosa subjacente ao sistema? (Döring 1992, p. 60-61)¹⁷

17 As contribuições de Detlef Döring não são uma biografia completa do filósofo político mais lembrada por repudiar a aplicabilidade das categorias aristotélicas de classificação constitucional ao Sacro Império Romano a favor de um método mais histórico e descritivo. Em vez disso, são uma coleção de notas de pesquisa projetadas para liberar a biografia de Pufendorf de distorções resultantes (na visão de Döring) de uma fixação em seus escritos políticos e jurídicos e na tendência a-histórica de descrever o trabalho de Pufendorf exclusivamente em termos de sua relação com desenvolvimentos subsequentes, olhar o autor como um dos primeiros campeões da filosofia secular burguesa (Leonard Krieger) ou como um “bardo da glória Brandemburgo-Prussiana” (Treitschke). Ambas as caracterizações tiram Pufendorf do seu tempo, e Döring quer recolocá-lo de volta. Não há nada de errado nisso. Mas Döring às vezes tem pouco a oferecer em seu lugar. Em vez disso, ele organiza suas investigações em torno das omissões de seus antecessores, daí sua preocupação quase exclusiva com a margem da produção intelectual de Pufendorf – nos campos da teologia e da história – e sua estudiosa exaltação dos principais escritos do autor sobre teoria política e direito natural, *De statu imperii Germanici* (1667), *De jure* (1672) e *De officio* (1673). O argumento parece ser o seguinte: o interesse de Pufendorf em teologia e história não foi um subproduto tardio de seu trabalho filosófico (como Krieger defendera), mas que ambos eram parte integrante dele. Assim, o objetivo do ensaio de Döring sobre *Pufendorf als Historiker* (Döring 1992, p. 143-178) é mostrar que já havia se interessado pela história como aluno da *Fürstenschule* em Grimma (p. 154), levando-o a seus estudos universitários em Leipzig, onde, em cerca de cinquenta palestras no *Collegium Anthologicum* (1655-1658), propôs, entre outras coisas, uma versão secularizada da periodização “Quatro Monarquias” derivada do Livro de Daniel (Döring 1992, p. 156-173). Döring descobriu evidências dessas palestras na forma de minutas de protocolo na biblioteca da Universidade de Leipzig. Tudo isso supostamente provaria que, como os estudos históricos vieram primeiro, Krieger está errado ao argumentar que Pufendorf usou a história para ilustrar sua teoria contratual do direito natural. Mas Döring confundiu um ponto interpretativo com um cronológico. Krieger refere-se ao trabalho histórico de Pufendorf da maturidade, composta em sua maior parte nas últimas duas décadas de sua

vida. Devido talvez a esse enfoque estritamente biográfico, não aprendemos quase nada sobre os ensaios de Pufendorf sobre a história sueca (seu *Commentariorum de rebus Suecicis* de 1686 e outros títulos), escrito durante seu mandato como historiador da corte em Uppsala (1677-1688), ou sobre seu trabalho principal como historiador da corte prussiana (1688-1694), uma vida do grande eleitor, publicada postumamente em 1695. Os estudos de “Pufendorf historiador” serão apreendidos de maneira mais adequada no *Politics of Discretion* de Krieger (1965). Curiosamente, as apresentações juvenis de Pufendorf no *Collegium Anthologicum* também o revelam um entusiasta dos estudos orientais, influenciado por Adam Olearius, autor de um diário de viagem persa amplamente lido, membro do *Fruchtbringende Gesellschaft* e tradutor do aforista iraniano Muslih ad-Din Sa’di (Döring 1992, p. 168-169). A análise de Döring no capítulo *Pufendorf als theologischer Schriftsteller* (Döring 1992, p. 55-142) é muito mais intensa, principalmente porque incorpora o trabalho maduro (*Jus feziale*, 1692). Aqui também a linha de argumentação é amplamente cronológica e dirigida contra Krieger, mas desta vez é substancial. Krieger descreve os escritos religiosos de Pufendorf como um fruto tardio de um compromisso intelectual ao longo da vida entre sua aceitação prática do *status quo* e suas críticas teóricas radicais contra ele. Por fim, Pufendorf abrangeu tanto a política quanto a religião positiva dentro das categorias do racionalismo, nas quais as instituições da verdadeira religião – isto é, o luteranismo – se tornaram a garantia final de uma ética natural (p. 27, p. 59-61). Nas palavras de Krieger, a doutrina luterana harmonizou “os efeitos autoritários com o fundamento libertário de sua doutrina do direito natural”. Contra essa visão, Döring argumenta que, para Pufendorf, a busca pela verdade religiosa não era uma acomodação dos últimos dias, mas correu paralela ao desenvolvimento de sua filosofia política secularizante. Especificamente, Pufendorf se preocupou ao longo de sua carreira em dismantelar as divisões confessionais, libertando o discurso religioso do controle dos teólogos “obstinados” e, posteriormente, reduzindo o cristianismo a um conjunto de princípios fundamentais e consensuais através da aplicação estrita da lógica matemática às evidências das escrituras. Já em *De statu imperii*, Pufendorf explicou o atrito intra-protestante como fruto da inflexibilidade entre os teólogos (Döring 1992, p. 74), e em 1681 recomendou a análise lógica das Escrituras como um instrumento de aproximação com os católicos (Döring 1992, p. 76-78). Assim, o envolvimento de Pufendorf com a teologia não foi uma harmonização tardia dos dilemas ao longo da vida. Em substância, no entanto, Döring e Krieger parecem concordar, mesmo que a cronologia deste último

Dois pontos, no entanto, devem ser levados em consideração: a tentativa de dificultar a leitura de *Jus feziale* como um retorno à fé, que Pufendorf jamais renunciou, ou a tentativa de transformá-lo numa peça de apologética luterana. Pois, o autor saxão tenta conciliar os artigos fundamentais de sua teologia com sua noção de direito natural. Isso é óbvio primeiro em relação ao método que ele escolhe para demonstrar as verdades fundamentais. Graças a Döring, que examinou todas as passagens do trabalho de Pufendorf em que sua metodologia em teologia é discutida, sabemos da sua pretensão de usar o método matemático em teologia e, também, no domínio do direito natural (Döring 1992, p. 76-77, p. 91). Em uma carta de 1681 a

cometa erros. O retrato de Döring de Pufendorf revela um luterano ortodoxo com leves tendências pietistas. Se *Jus feziale* foi a principal tentativa de relativizar contrastes confessionais, estabelecendo sua relação com fundamentos vinculativos da crença, seu método de alcançá-los – em seu pessimismo psicológico, em seu biblicismo e em confiar na fé como árbitro final da verdade – e em seu repúdio tanto ao ritual católico quanto à predestinação não representariam outra coisa do a própria ortodoxia luterana (Döring 1992, p. 88-90, p. 94-95). Por fim, Pufendorf se apegou à ideia de elevar seu direito natural secularizado por meio de uma doutrina moral fundamentada na fé (luterana) (Döring 1992, p. 112). Como ele escreveu para Justus Christoph Schomer em 1690, sempre considerou o *De officio* como parte de uma *doctrina moralis* mais ampla que necessariamente incluiria um trabalho sobre os deveres de um cristão (Döring 1992, p. 81). Não obstante suas deficiências, as contribuições de Döring enriquecem nossa apreciação tanto de Pufendorf quanto das tendências intelectuais do final do século XVII – um campo amplo e negligenciado, que merece maior atenção. Os leitores interessados na vida universitária da Alemanha do século XVII ficarão fascinados com o relato deliciosamente detalhado de Döring sobre a política acadêmica em torno de Pufendorf, na tentativa fracassada de ganhar um cargo de professor de filosofia moral em Jena em 1664 (Döring 1992, p. 40-54). Fracasso que pode ter sido benéfico ao saxão, pois Jena logo se tornou um foco de críticas contra o *De statu imperii*. Também é útil uma bibliografia exaustiva sobre todos os aspectos da vida e obra de Pufendorf – incluindo os escritos políticos e legais – começando com comentários contemporâneos.

seu irmão, Pufendorf expressa sua intenção de desenvolver a teologia *ad modum propositionum mathematicarum*. Com base nas escrituras e na noção comum de conhecimento (*communes super sciendi modo rationibus*), ele esperava encontrar axiomas dos quais desejava deduzir artigos de fé, exigindo, por isso, uma conexão necessária de todos os artigos de fé.

Uma segunda conexão entre direito natural e teologia é fornecida pelos argumentos que Pufendorf usou para rejeitar a doutrina calvinista da predestinação. Ao contrário do sincretismo luterano, Pufendorf confiou na *doctrina foederalis* calvinista para determinar os artigos fundamentais da fé, segundo os quais a verdadeira religião consiste em uma “aliança” (*foedus*) entre Deus e os homens. Essa ideia de aliança é baseada em seu entendimento da conexão entre o direito natural e a queda do homem. Deus criou o homem em suas imagens, dando a ele a luz da razão e a vontade correta. Com este homem, Deus concluiu uma primeira aliança na qual exigia respeito, amor e caridade, e concedeu a continuação da felicidade e isenção da morte (*Jus feciale* §§ 22-23). Mas, como consequência da queda do homem, pela qual a primeira aliança foi quebrada, o poder intelectual do homem diminuiu, o poder da razão tornou-se limitado. Por esse motivo, a religião natural, baseada apenas na razão, não era mais suficiente para reconciliar o homem com Deus. Na impossibilidade de saber apenas pela razão, qual culto a Deus é exigido e bem ou mal é esperado na vida futura, a revelação se tornou necessária à salvação. Fora da segunda aliança, provocada pela mediação de Jesus, surgiu uma nova religião garantidora da perfeita observância do direito natural. Pufendorf interpreta a aliança entre Deus e o homem como um *pactum*. Este consiste em uma união das vontades de Deus e dos

homens. Deus indica que culto ele quer, e os homens concordam em respeitar o culto. Pufendorf insiste, assim, na importância do livre arbítrio humano para aceitar a revelação divina (*Jus feziale* § 27; § 29).

Desnecessário dizer que a teologia de Pufendorf deve ser entendida dentro do contexto histórico da Alemanha do século XVII. O país não era uma unidade com tendências protestantes semelhante ao caso inglês; pelo contrário, a Alemanha era um pacote não coordenado de territórios pastorais e seculares. O imperador e a maioria dos príncipes eram católicos, os protestantes, um partido em risco de extinção, precisava se preocupar muito com sua segurança. Cisma deveria ser considerado uma ameaça à segurança do Estado. Embora essas diferenças religiosas não possam atrapalhar a monarquia constitucional inglesa, na Alemanha isso poderia acabar com qualquer principado.

Nas seções introdutórias do *Jus feziale*, o problema da dissidência religiosa de uma perspectiva geral é privilegiado. Pufendorf insiste que as diferenças de religião devem ser resolvidas de maneira a preservar a preocupação com a verdade, por esse motivo, não é desejável que todos os partidos religiosos se unam em um mesmo corpo. O objetivo não é eliminar os desentendimentos na religião, mas dirimir os males que surgem desses desentendimentos. Pufendorf propõe dois métodos que podem ser usados para esse fim: tolerância e reconciliação (*Jus feziale* § 4). A tolerância é considerada dupla, “política” ou “eclesiástica” (*idem*). O *Jus feziale* preocupa-se principalmente com a segunda, embora contenha importantes esclarecimentos conceituais a respeito da primeira, dissipando algumas de suas ambiguidades. No que diz respeito à tolerância política, Pufendorf argumenta, por um lado, que o respeito pela

liberdade religiosa é um dos deveres do soberano; por outro lado, ele expõe a opinião de que, dependendo do tempo e das circunstâncias, os soberanos podem banir dissidentes ou tolerar súditos que não aderem à religião estabelecida. Por esse motivo, questiona-se se o autor de fato desenvolveu uma defesa do princípio da tolerância.

Qual é o pano de fundo da atitude de Pufendorf? Por que suas abordagens não se desenvolvem em uma teoria que apoia a liberdade religiosa, ou quais são as deficiências de sua apresentação - baseadas no direito humano da liberdade religiosa? A preocupação de Pufendorf pela paz e segurança interna no Estado deve ser mencionada aqui primeiro. Mesmo que ele considere a unidade da crença não sendo absolutamente necessária para tranquilizar o Estado ou o desacordo em questões religiosas “por si só” não incomodaria a *civita* (*De habitu* § 49), ele ainda considera o pluralismo um ponto de partida perfeito que pode despertar inquietações. A existência de diferentes denominações confessionais pertence “às fraquezas de um Estado” (*Einleitung* I, VI, § 21). Pois as divergências sobre religião podem facilmente levar a distúrbios internos. Inglaterra e Holanda também seriam fortalecidas se tivessem uma única religião. Em princípio, as tendências pluralistas devem, portanto, ser evitadas. No entanto, o governante pode, a seu critério, permitir outras religiões se parecer necessário aos interesses do Estado, ou seja, se essa for a única maneira de manter a paz e a segurança internas. Segundo Pufendorf, a tolerância é apenas uma exceção. Não há espaço para tolerância que, como estágio preliminar da liberdade religiosa, exija aceitação mútua. Essa tolerância só pode surgir quando o pluralismo não é mais considerado perigoso ao Estado. Uma visão com a qual Pufendorf ainda não pode concordar (cf. Laurent,

p. 52: “Pufendorf a pris parti pour lui”; le pluralisme), ainda está preso ao princípio da ideia de que a unidade da fé não significa necessariamente a unidade da ordem política, mas a fortalece. Uma ideia que seus comentaristas alemães superaram de maneira mais decisiva; eles veem a Holanda como um exemplo de que “a desigualdade e a diversidade de práticas de culto / tão pouco bem-estar e unidade civil abolem / como a diferença de crenças” (nota 5 de *JNG VII*, IV, § 11).

Pufendorf preparou o caminho à tolerância, separando a religião natural e a religião revelada: a religião natural lhe permitiu ignorar as disputas da teologia moral e separar a unidade da crença (revelação) e a unidade política. Ainda assim, ele viu a unidade na religião revelada como a melhor solução para manter a paz e a tranquilidade no Estado.

Essa tentativa de evitar tendências pluralistas por motivos de preocupação com a paz e a segurança interior, revela-se uma proposta de reconciliação confessional. Pufendorf não preferiu o caminho da tolerância, mas procurou conciliar (*conciliatio*) as confissões (*Jus feziale* §§ 4-8, sobre a tolerância; §§ 7 ss., sobre a conciliação). Desejou alcançar a reconciliação - considerada possível unicamente entre as religiões protestantes - através de um sistema teológico que reflita as declarações fundamentais do cristianismo. Esses artigos fundamentais da fé devem ser alcançados por meio da Bíblia e do senso comum. Sua fundação compartilhada pelas denominações evita disputas. Pufendorf via esse caminho da unificação como preferível ao da tolerância. Isso expressa um aspecto teológico: a negativa da “tolerância cega” que mina os artigos de fé necessários, de modo a quase nada restar da religião cristã (*Jus feziale* § 92). Essa prioridade a favor da solução de unificação também foi criticada

por Thomasius, ao reconhecer a limitação do caminho para a tolerância incondicional (Döring 1999, p. 133). Em sua teoria da reconciliação, também é notável a incapacidade de alcançar um equilíbrio justo entre as religiões protestantes. A União foi claramente construída numa base luterana, enquanto os calvinistas tiveram que renunciar a suas ideias divergentes - especialmente a teoria da predestinação. É difícil a Pufendorf permitir que outros - do ponto de vista luterano - aceitem seu conteúdo. Sua solução vem às custas dos calvinistas. Mesmo dentro da teoria da reconciliação, o autor não apresenta igualdade entre as duas denominações (confissões).

Enquanto suas críticas ao calvinismo limitavam-se à natureza propriamente teológica, o catolicismo ameaçava fortemente os interesses do Estado. Para Pufendorf, a luta pela soberania da Igreja Católica abrigava o perigo de um estado no Estado, uma duplicação de soberania, portanto, o perigo de um Estado que poderia afetar seriamente a segurança e a tranquilidade internas. Assim, o catolicismo se apresentou como o oposto de sua doutrina da *civitas*. O Estado não deve renunciar a sua soberania e se tornar dependente de clérigos. Em suma, a unidade interna ficaria ameaçada pelo catolicismo. O fato de Pufendorf não obrigar explicitamente os governantes a oprimir a Igreja Católica e, portanto, os católicos - como Locke - não deve ser interpretado como uma atitude mais tolerante, mas como uma concessão às condições existentes no Reich alemão, ainda dominado pelo catolicismo.

No *De habitu*, Pufendorf supõe inicialmente um alinhamento da religião cristã com outras religiões. A Igreja deve ser pensada “como uma associação religiosa entre outras associações similares” (Rabe 1958, p. 43). Segundo Rabe, essa igualdade tem certos limites. Embora separe os

aspectos da religião cristã que têm em comum com a *religio naturalis* do objeto real da revelação, Pufendorf recusa o mesmo papel às religiões em que Deus não se revela. Assim, não contrasta as diferentes religiões positivas e a religião natural, mas defende a tese segundo a qual a religião cristã ocupa a posição especial como a religião da revelação. A peculiaridade se torna ainda mais clara se considerarmos a limitação associada ao significado da religião natural em contraste com o deísmo: a eficácia da religião natural é limitada a esta vida mundana, enquanto a religião cristã refere-se à salvação eterna. Essa limitação é uma “reserva teológica” (Rabe 1958, p. 13) que Pufendorf faz ao direito natural? Para responder a essa pergunta, é necessário apresentar a interpretação do autor sobre a religião cristã, conforme certas considerações preliminares sobre sua localização teológica.

No *Jus feziale*, Pufendorf lida com possíveis maneiras de resolver disputas religiosas. Ele conclui que existem apenas duas maneiras de evitar os males que surgem das disputas religiosas. Ou as partes em disputa são tolerantes, o que equivaleria a um cessar-fogo, ou procuraram uma associação que incluísse os chamados “artigos fundamentais”, artigos sem os quais a salvação eterna não poderia ser alcançada (*Jus feziale* § 3). No contexto dos esforços para chegar a um acordo entre luteranos e reformados, Pufendorf desenvolveu um sistema de teologia contendo os artigos fundamentais da fé. Com esse esforço para encontrar um acordo nas verdades básicas da fé, o autor mantém a tradição do chamado “sincretismo” religioso, um movimento luterano cujo principal representante é Calixt. Sua principal preocupação pode ser resumida da seguinte forma: é característico da ortodoxia protestante compreender e identificar a teologia como uma doutrina de Deus da salvação, isto é, a teologia

tem a tarefa de mostrar às pessoas o caminho à salvação eterna por meio de seus ensinamentos. Essa tarefa atua como o “princípio organizador da teologia como ciência prática”. No entanto, isso levanta a questão da estrutura da dogmática: enquanto o método inicialmente usado consistia essencialmente em uma série de peças de ensino individuais na ordem da história da salvação, o método analítico prevaleceu em meados do século XVII. As crenças foram desenvolvidas com base em um objetivo religioso prático muito específico.

Há uma conexão entre a questão da estrutura da dogmática e a teoria dos artigos fundamentais, dos artigos de fé necessários à salvação eterna. O objetivo desse ensinamento era predominantemente político: a exclusão de artigos necessários para a salvação deveria servir para excluir todas as outras denominações da verdadeira religião ou estabelecer um fundamento comum de fé. Na discussão sobre os artigos fundamentais, os sincretistas consideraram unicamente os artigos fundamentais nos quais luteranos, reformados e católicos concordavam. Mas em que consiste essa base comum? Para Calixt, por exemplo, “a marca registrada da tradição legítima era o reconhecimento do ensino pelo *consensus universitatis* e o *consensus antiquitatis*”, ou seja, estava no “entendimento do cristianismo na antiga igreja”, exigindo-se a manutenção de dogmas justificados posteriormente em denominações individuais, em especial, na aceitação do lado luterano.

Em contraste com o “tradicionalismo dogmático” de um Calixt, a peculiaridade do sincretismo de Pufendorf pode se esclarecer. Que critérios ele usa para determinar os artigos fundamentais? Utiliza apenas os artigos pertencentes à *doctrina foederalis* (*Jus feziale* § 69). Com essa determinação básica, Pufendorf retoma a tradição da *Foederaltheologie*, como Rabe enfatiza (Rabe

1958, p. 49):¹⁸ algo incomum para um luterano, uma vez que a *Foederaltheologie* está predominantemente vinculada à tradição reformada. A peculiaridade da abordagem sincrética de Pufendorf pode ser vista no uso do pensamento da *foederaltheologischen* para delimitar os artigos fundamentais da fé.

A abordagem *foederaltheologischen* surgiu no contexto da disputa sobre a teoria da predestinação. Pode ser entendida como uma resposta ao ensino da dupla predestinação, que, entre outras coisas, Calvino também representou: da preocupação de preservar a soberania ilimitada e a onipotência de Deus, surge a ideia de um decreto absoluto de Deus (*decretum absolutum*), ou seja, acredita-se que alguns são escolhidos à salvação eterna, enquanto outros são rejeitados e levados à condenação eterna.

Um dos numerosos esforços para atenuar essa versão estrita da teoria da predestinação é chamado de

18 O termo alemão *Föderaltheologie* foi extensivamente aplicado ao *Jus feziale* por Horst Rabe. A sua tese de doutorado com o título *Naturrecht e Kirche bei Samuel von Pufendorf* foi publicada em 1958. Na introdução, o professor Ernst Wolf declarou: ao contrário das opiniões correntes, que para Pufendorf o caráter de associação da igreja é decisivo, Rabe defende a tese segundo o qual o conceito de igreja está muito mais conectado à ideia de uma aliança da graça, o *contractus feudalialis*, como uma realidade revelada. Pufendorf usou o termo *contractus feudalialis* para indicar a parceria desigual entre Deus e o homem, em contraste com um contrato normal entre homens (*Jus feziale*, § 54, p. 171; Rabe, 1958, p. 48). Dessa maneira, pode-se deduzir que a *doctrina foederalis* é traduzida como a “Doutrina da Aliança”. E, como Rabe afirma, os artigos que pertencem ao *fundamentum fidei* são apenas os necessários à salvação. “O fundamento da fé” é tocado unicamente pelos artigos que pertencem à *doctrina foederalis*, um conjunto de regras essenciais à salvação, o cerne da *Föderaltheologie* (Rabe 1958, p. 49.). Cf. a seção 5 da introdução da edição da Akademie Verlag da *Gesammelte Werke* de Pufendorf, escrita por Detlef Döring, intitulada *Pufendorf föderaltheologisches System (Systema novum theologicum)* (*Jus feziale* 2004, p. XLV-LVIII).

Foederaltheologie. Sua ideia básica na construção de seu principal representante Coccejus é que a aliança e o reino de Deus são um. A aliança estabelece o relacionamento do homem com Deus, o reino do governo de Deus sobre seus aliados. A partir dessa base, a crítica ao decreto absoluto pode ser descrita assim: o decreto da salvação não é absoluto, mas deve ser aceito por pessoas de fé, que por sua vez são um dom de Deus. No entanto, o homem pode recusar essa graça de Deus aceitando ou rejeitando a aliança.¹⁹

19 De importância central é o convênio de Deus com o primeiro povo (Werkbund) e o convênio da graça celebrado por meio do mediador Jesus Cristo, que (mais precisamente) consiste em dois convênios (*Jus feciale* § 37). A aliança com Adão é um grande presente de Deus, porque nada o obriga a fazer essa conexão, da qual não há vantagens para ele, a não ser o aumento de sua glória. O conteúdo deste pacto é a fundação da religião, ou seja, a adoração a Deus, que por sua vez promete imortalidade, liberdade de todo sofrimento etc. A Queda leva à perda desses benefícios e ao mesmo tempo leva à corrupção da vontade e do intelecto humanos. Como Deus ainda não quer excluir o homem da salvação eterna, ele estabelece uma nova aliança, mas desta vez através de um intermediário. Essa nova aliança crucial é preparada e exibida por Deus por meio de várias conclusões federais particulares. Pufendorf está aqui claramente na tradição da visão reformada, que remonta a Coccejus: a fundação da aliança da graça segue imediatamente a ruptura do Werkbund; o Protevangelium é o primeiro anúncio da Nova Aliança. A história posterior até a encarnação do Filho de Deus é a história do testemunho cada vez mais claro e da aliança da graça (*Jus feciale* § 28). O contraste decisivo de Pufendorf com a tradição calvinista de ensino é a ênfase explícita de que o governo federal é válido para todas as pessoas; não há vestígios de qualquer exceção feita por Deus, contradizendo sua justiça. A aliança estabelecida em Cristo consiste em (é composta de) dois acordos: a convenção do pai com o filho seguida do contrato do filho com o povo. No primeiro acordo, Cristo toma o lugar dos homens e faz as pazes com Deus por seus pecados e, assim, adquire a salvação eterna. O segundo contrato consiste na oferta de reconciliação a Deus dirigida ao povo, combinada com a concessão de forças para aceitar essa reconciliação, a crença no trabalho do mediador e as consequências práticas resultantes dessa crença (luta pela piedade e santificação).

Assim sendo, a minha intenção aqui não é lidar com o sistema teológico de Pufendorf, mas limitar a alguns pontos essenciais para determinar a relação entre a religião natural e a religião cristã. Por um lado, esse relacionamento aparece na interpretação de Pufendorf do significado da queda para o direito natural. Deus criou o homem como seu semelhante, dando-lhe à luz da razão e da vontade correta (*Jus feziale* §§ 22 e 24). A queda do homem assume, por assim dizer, a consequência natural do conhecimento sensível se tornar imperfeito (*Jus feziale* § 26). É por isso que a revelação se tornou necessária como um complemento à religião natural. Pufendorf descreve as limitações do conhecimento natural após a queda do homem da seguinte maneira: a religião natural não é suficiente para o “serviço” da reconciliação das pessoas com Deus. Mesmo o homem reconhecendo pela razão natural o poder de que todas as coisas no mundo e seus movimentos dependem, em particular, quando ele olha para si mesmo, percebe unicamente a permanência de um poder supremo na terra. Mas, no entanto, somente a partir dessas especulações, se nenhuma luz adicional for adicionada, a humanidade não pode obter o reconhecimento e veneração que Deus requer dela, nem em que sinais e ações deve consistir, concedendo ao homem qualquer bem peculiar além do que o curso comum da natureza pode permitir. Pelo contrário, Deus permitiu àqueles que não usaram seu conhecimento natural dele, a possibilidade da degeneração nas mais absurdas luxúrias. E isso, além do mais, não pode ser clara e firmemente deduzida apenas da razão, se alguma coisa boa ou má permanece ou não à humanidade após esta vida, qual curso deve seguir para atingir um, ou evitar o outro (*Jus feziale* § 17).

Na introdução ao *De officio*, Pufendorf explica a limitação do conhecimento sensível na vida mundana

como uma limitação do direito natural ao status do homem após a sua queda. Após a declaração do direito natural, é preciso olhar para o homem como ele é desde o pecado, em sua *natura corrupta*. Como o homem não pode saber nada sobre o estado antes da queda sem a revelação, é certo que o direito natural não pode se basear na *natura integra* do homem (*OHC*, praefatio).

Segundo Rabe, restringir o conhecimento sensível ao domínio secular significa duas coisas para o direito natural: primeiro, a doutrina do direito natural “não quer representar o todo, mas apenas uma certa seção dos deveres humanos”, a saber “as obrigações resultantes da cooperação necessária entre as pessoas” (Rabe 1958, p. 9). Segundo, as restrições significam a limitação dos objetivos do direito natural: “Segundo Pufendorf, a tarefa do direito natural deve ser plenamente esgotada para permitir que as pessoas vivam juntas no mundo” (*idem*). De acordo com Rabe, essa limitação constitui o pré-requisito necessário para estender o escopo do direito natural a toda a raça humana, derivando as regras para a coexistência humana da sua própria natureza, da “*natura corrupta*” do homem. Mas todas essas restrições são uma “reserva teológica” em relação ao ensino do direito natural? Convirá, por isso, que nos detenhamos, ainda uma vez, sobre a questão ao se perguntar, inversamente, o que a restrição da religião da revelação significa para a função de garantir a salvação eterna do homem. A questão é discutida em três pontos.

1. A partir da constatação dos cristãos concordarem que Deus revelou às pessoas quais deveres devem cumprir, pode-se concluir que a verdadeira religião consiste em uma aliança. Uma vez que a aliança representa a união de duas vontades sobre a mesma coisa, e as pessoas querem concordar com a forma como Deus deseja ser

honrado, surge a união da vontade divina e humana (*Jus feziale* § 20). Embora estivesse na onipotência do criador, Deus não forçou o homem a adorá-lo; pois se alguém pensasse na obrigação de adorar a Deus igual a uma necessidade causal, deveria pensar o homem como uma “mera máquina”, pela qual a religião se tornaria um “mero movimento físico” (*Jus feziale* § 20).²⁰ Qualquer aceitação de uma predestinação divina ou predestinação que ao menos não dê ao homem a força para rejeitar a aliança com Deus ou se opor a ele (*libertas negativas*) perturbará, segundo Pufendorf, a própria religião e a moralidade (*Jus feziale* § 20). Deus não age de acordo com seus poderes extremos da onipotência, mas, sim, atua com liberdade a moderar seus poderes. O fato de Deus agir como um ser livre significa que ele quer lidar com o homem moralmente. Mas isso significa que ele tem uma certa condição, a saber, que o homem entra voluntariamente na aliança (*Jus feziale* § 69).

Nesse ponto, evidencia-se a referência histórica da cura do homem como algo que nem sempre lhe pertence, mas primeiro deve ser adquirida na aceitação da aliança com Deus. Isso significa que o *telos* da natureza humana não consiste no cumprimento de sua salvação.

2. O fato de Pufendorf separar a natureza humana e sua perfeição histórica da salvação pela graça divina fica claro em outro ponto, para o qual Rabe aponta: em contraste com a tradição teológica federal habitual, Pufendorf não entende a primeira aliança de Deus com o homem como *foedus operum naturale*, porque esta aliança não pode ser pensada sem a graça de Deus. Isso significa que há uma separação entre a criação e

²⁰ O *absolutum decretum* dos reformados é incompatível com um verdadeiro *Systema theologicae*, tornando impossível aos luteranos a concessão aos calvinistas, pois transformaria a *disciplina moralis* em uma *disciplina physica* (*Jus feziale*, §§ 63, 64, 67).

a primeira aliança. “A aliança de Deus não tem sentido para a essência, para a natureza do homem. Esta é a verdadeira razão pela qual Pufendorf não fala do *foedus naturalis*” (Rabe 1958, p. 54).

3. Graças à queda, a primeira aliança de Deus com os homens foi rompida. No entanto, isso não significa que o homem está dispensado de todos os deveres para com Deus, mas permanece conectado à observação da lei inata divina, porque a obrigação dessa lei decorre do nascimento do homem e do direito de Deus sobre ele pela criação (*Jus feciale* § 25). Uma nova religião emergiu da aliança pelas mãos do mediador, que consiste em observar as leis naturais em relação a Deus e ao próximo. Essa nova religião deve ser entendida como uma parte adquirida da primeira religião, originária da própria natureza, que foi dada ao homem pelo Criador. Devido à corrupção da natureza humana, o cumprimento da lei permanece imperfeito, razão pela qual uma nova aliança se tornou necessária (*Jus feciale* § 29). Pufendorf assume, portanto, que o direito natural antes e depois da queda é idêntico. Assim, a natureza humana, cujo correlato necessário é entendido como a lei da natureza, permaneceu a mesma, isto é, desse ponto de vista, não há mais distinção entre a *natura integra* e a *natura corrupta* dos seres humanos. Somente a observância do direito natural não é mais garantida diretamente pela perda da integridade da vontade. A afirmação de Pufendorf da constância do direito natural antes e depois da queda e a sua regularidade associada à natureza humana são, em certa medida, a legitimação teológica do principal princípio da antropologia, a saber: o homem é um *animal per leges gubernandum* (Rabe 1958, p. 54).

Oferece uma resposta à pergunta sobre o que a restrição da religião cristã significa à função de garantir a salvação eterna, e um novo aspecto no processo

descrito com a denominação do direito natural. Isso não implica uma perda de significado na religião cristã; ao contrário, sua função é assegurada excluindo das esferas do mundo natural e cultural a esfera da religião revelada, só acessível à fé. Da separação entre a natureza humana e a graça divina, entre a natureza e a perfeição histórica da salvação do homem, o modo de vida moral do homem não é um pré-requisito para a religião revelada. “Aqui o homem não encara Deus como um ser ético. Não através das obras, mesmo que seja a mais nobre, a justiça de seu modo de vida, ele ‘ganha’ algo de Deus, mas o que Deus dá, ele faz somente pela graça, sem mérito” (Welzel 1958, p. 100). Não é através da conduta moral na existência terrestre que o homem obterá a justificação pela qual será libertado de sua culpa pecaminosa, para esse propósito a salvação eterna estará assegurada. A única condição para isso é “a crença em Jesus Cristo, na qual o homem deposita a confiança de sua felicidade unicamente nele e, por meio de seu mérito, busca o perdão dos pecados, a justiça diante de Deus e a vida eterna” (idem). Por outro lado, o efeito e o objetivo da religião natural são inteiramente limitados a esta vida: reconhece Deus como o criador do mundo e ordena que o adore, tema e o obedeça. Constitui o fundamento ético do direito natural, representando a condição cujas leis naturais estão vinculadas.

A distinção entre ética e religião positiva, que se baseia na separação entre religião natural e religião revelada, por um lado, possibilita a universalização da ética, mas, por outro, impede a moralização da religião revelada. O conceito de religião natural em Pufendorf, entretanto, difere significativamente da definição dos deístas, na medida em que perde sua “orientação decididamente deísta e anti-igreja” (Link 1981, p. 859).

Em suma, o *Jus feciale* reafirmou a visão de Pufendorf sobre a política e a religião numa linguagem mais técnica, acrescentando a análise das disputas inter-religiosas que muitas vezes complicavam a relação entre ambas. Começa com o lamentando dos males do conflito religioso, considerando isso não apenas não-cristão, mas também “absurdo” e desnecessário: desde que as pessoas cumpram seus deveres morais e cívicos recíprocos, devem respeitar os compromissos de fé privados uns dos outros (*Jus feciale* §§ 2 e 13). Em seguida, sugere duas maneiras de evitar os males decorrentes de desacordos religiosos: a reconciliação e a tolerância, de maneira universal ou limitada. Dadas as fraquezas humanas e impedindo “uma grande revolução que mudará completamente o estado dos assuntos humanos”, Pufendorf considerou a reconciliação universal, ou sincretismo, implausível e, portanto, suspeita. Em vez disso, ele propôs a “reconciliação misturada com a tolerância”, o acordo sobre um conjunto limitado de verdades fundamentais e a aceitação resignada das diferenças restantes (*Jus feciale* § 7). Essa tolerância era uma necessidade, não uma virtude, muito parecida com a “trégua na guerra, que suspende os seus efeitos e as hostilidades reais, enquanto o Estado e a causa da guerra permanecem”. E reflete o “ecletismo” filosófico que Pufendorf também considerou uma alternativa aceitável, mas num segundo plano, a um sistema completo de verdade (*Jus feciale* § 4. Ver *Briefwechsel*, Carta a Christian Thomasius, junho de 1688).

A convicção de Pufendorf sobre as questões de verdade revelada são finalmente decidíveis e as suas respostas são compatíveis com as libertações da razão natural, anulavam possíveis conflitos entre autoridade religiosa e civil. Em outros termos, a razão pela qual o interesse do Estado (ou o status cívico de um indivíduo)

poderia superar as alegações religiosas particulares estava nas discordâncias que entre eles poderiam ser resolvidas epistemologicamente a favor do primeiro; da mesma maneira nos casos em que as reivindicações religiosas prevaleciam contra o Estado. Pufendorf estava finalmente comprometido com uma lógica da verdade supondo que a verdadeira política prevalecia apenas contra a falsa religião, e a religião verdadeira somente contra a falsa política. Ele não considerou a possibilidade segundo a qual “verdadeira política” e “verdadeira religião” possam estar genuinamente em desacordo (*De concordia*, § 54, p. 545; *JNG VII, IV, § 8*). No entanto, essa parece ser precisamente a dificuldade central de sua tese.²¹

Essa abordagem complexa determina uma oscilação entre diferentes posições: assim, por um lado, defende as Igrejas de Estado e, portanto, a concessão ao soberano da autoridade eclesiástica para exercer controle sobre o clero e a doutrina, ou seja, o soberano tem o direito de convocar, dirigir e ter os decretos do Sínodo da Igreja a respeito da definição de controvérsias doutrinárias, mas seu poder somente pode ser exercido dentro do estabelecido pela doutrina cristã, um limite que não é, infelizmente, bem especificado por Pufendorf (*De habitu* §§ 44-46); por outro, defende total liberdade e tolerância doutrinária e afirma o princípio da liberdade de consciência. Mas, como exemplo concreto de tolerância, propõe a coexistência da Igreja Católica com os protestantes, destacando cuidadosamente os defeitos e perigos da doutrina católica no que diz respeito à estabilidade do Estado. No ensaio *Jus feziale*, Pufendorf propõe a reunificação entre as igrejas reformadas, tentando definir uma possível

21 A posição de Locke também privilegiava a *persona* do Estado, mas de uma maneira um pouco diferente. Cf. a nota 10 da introdução do livro, p. 22.

plataforma de entendimento comum. Por outro lado, uma reconciliação entre católicos e padres é totalmente impossível (*De habitu* § 12).

A uniformidade do culto, embora muito útil, não é, portanto, uma condição indispensável para garantir a paz e a segurança dentro do Estado; não é tanto a pluralidade de confissões religiosas quanto a força das paixões humanas e do fanatismo que perturbam o curso pacífico da vida civil:

Preaterea ad tranquillitatem civitatis non absolute necessarium est, ut omnes cives circa singula religionis capita consentiant; seu quod eodem recidit, dissensus circa capita religionis per se non turbat quietem civitatis; sed intempéries ingeniorum, ambition, gloriae et potentiae cupiditas, zelusque prave temperatus; quae ab isto dissensu ansam sumunt turbulentiam suam expromendi (*De habitu* § 49).²²

O respeito pelas opiniões religiosas dos indivíduos deve, portanto, ser cultivado no interesse da comunidade e como medida de paz social. Além disso, um confronto de opiniões fortalece e vivifica a espiritualidade dos cidadãos e a cultura teológica do clero (*De habitu* § 50). Concluindo, o princípio da liberdade religiosa aparece nessas páginas não apenas como um direito do indivíduo a ser preservado e garantido contra a invasão do Estado, mas a ser usado como um ato de sabedoria política, altamente recomendado ao soberano.

22 “Além disso, para a tranquilidade do Estado, não é absolutamente necessário que todos os cidadãos consigam os dogmas individuais da religião ou se encontrem no mesmo ponto; a discordância sobre os dogmas da religião em si não perturba a paz do Estado, mas são as intemperanças da inteligência, a ambição, a ganância por glória e poder, o desejo de escassez de emulação controlada que oferece a oportunidade de extravasar sua agitação”.

CONCLUSÃO

Pufendorf defende dois tipos diferentes de argumento. Por um lado, é uma de suas premissas fundamentais que todos os adultos normais são racionalmente capazes de compreender o direito natural e, conseqüentemente, são moralmente responsáveis por suas ações. O ponto central para Pufendorf é que as pessoas podem ser responsabilizadas moralmente pelo cumprimento da obrigação de cultivar a sociabilidade unicamente se souberem o que são obrigadas a fazer. Por outro lado, Pufendorf não coloca muita ênfase no papel motivacional da razão ou na autonomia racional da maioria da humanidade. A vida sociável não é o produto da razão, isto é, um processo de cálculo de utilidade ou um reconhecimento racional dos graus de sociabilidade. Apenas alguns indivíduos excepcionalmente inteligentes e instruídos (como Pufendorf) podem explicar o conteúdo da lei de Deus pela razão e, quem sabe, encontrem motivação a agir em conformidade com ela em tais condições. A descrição de Pufendorf de como a maioria das pessoas na prática internaliza a sociabilidade como seu padrão moral tem muito pouco a ver com os princípios morais que obrigam esses agentes morais excepcionais em seu espaço moral interno. Embora ele defenda a ideia de que podemos ter um conhecimento demonstrativo do direito natural, a maioria dos homens dependerá, para sua compreensão da moralidade, da orientação das autoridades.

Knud Haakonssen argumentou recentemente que Pufendorf via os seres humanos como desprovidos

de qualquer valor moral intrínseco e, entretanto, eles eram capazes de cumprir suas obrigações morais. A intenção fundamental de Pufendorf foi separar a vida civil da metafísica escolástica, do naturalismo aristotélico e da noção de igualdade natural de Hobbes. Todos apresentaram teorias que tentavam explicar como o indivíduo poderia agir de forma autônoma, independentemente das relações e convenções de autoridade historicamente contingentes, nas quais os seres humanos, como criaturas sociais, estão finalmente inseridos. Pufendorf viu essas tentativas como as principais causas da desordem civil. Segundo Haakonssen, “forçado por seus compromissos político-teológicos a um voluntarismo extremo na moral”, Pufendorf construiu “uma noção de personalidade que era radicalmente a-moral” que “privou a teoria social de noções de personalidade essencial, do eu real em qualquer tradição filosófica que ele as encontrou”. Para Pufendorf, “a pessoa que era relevante na vida social e política era uma questão de imposição, construção, convenção e artifício” (Haakonssen 2010). A análise de Haakonssen é esclarecedora no sentido de que a visão convencionalista de moralidade e política de Pufendorf o levou a negar que normas morais poderiam ser diretamente baseadas nas características que os humanos naturalmente possuem. Em outras palavras, as normas morais não podem ser deduzidas diretamente das características naturais da natureza humana, mas devem sempre ser especificadas conforme os vários contextos históricos, mutáveis, nos quais os seres humanos realizam suas ações morais como criaturas sociais. No entanto, enquanto Pufendorf cria uma barreira conceitual entre as características mentais e físicas da natureza humana (*entia physica*) e normas de sociabilidade (*entia moralia*), não creio que sua teoria

moral e política possa ser totalmente separada, como propõe Haakonssen, da teoria da psicologia moral.

Devemos apreciar como o relato de Pufendorf sobre a psicologia humana desempenha um papel importante em sua descrição de como as pessoas devem ser externamente orientadas para motivar-se a agir de forma sociável. Ao dizer que as pessoas são livremente capazes de realizar suas ações, Pufendorf não pode explicar as ações morais como consequência direta da compulsão. Ao longo do *De jure*, ele defende a noção de que todos os adultos normais são capazes de orientar suas ações por meio da compreensão e da vontade, fazendo escolhas entre o certo e o errado. Além disso, Pufendorf ressalta que os efeitos externos da mente, como hábitos e paixões, não estão fora do controle do entendimento e da vontade e, portanto, não eliminam a liberdade intrínseca da vontade por meio da coerção física. Isso tem um impacto em sua consideração de como as leis naturais devem se tornar eficazes na vida social. A consequência política mais notável da sua teoria da liberdade de ação humana é que as pessoas devem ser levadas a agir de forma social por processos externos de socialização e disciplina habituais, em vez de unicamente por coerção política e medo de punição.

O uso de força e a compulsão externas não funcionam. São as crenças e os julgamentos das pessoas que fornecem diretrizes para as ações, e elas não podem ser impostas externamente. Embora não seja possível “remover a liberdade intrínseca da vontade” e, simultaneamente, “compor os julgamentos dos homens sobre as coisas em constante harmonia”, é necessário garantir que os julgamentos individuais, “apesar de colidirem, não perturbem a tranquilidade do Estado”. Como as ações dos homens se baseiam em suas

próprias opiniões, “certamente haverá necessidade de meios externos para que essas opiniões e julgamentos concordem o máximo possível, ou pelo menos para que suas discrepâncias não perturbem o Estado” (*JNG* VII, IV, §8). Para evitar os efeitos destrutivos do conflito de opiniões, o soberano deve cuidar para que as pessoas se acostumem desde a infância às doutrinas públicas úteis à manutenção da estabilidade política.

As pessoas devem se habituar desde a infância a aceitar as doutrinas que estão em conformidade com a finalidade da *civitas* e a estabilidade política. A razão para isso é que a maioria das pessoas tende a adotar opiniões do que elas consideram “o julgamento comum”. O propósito de sublinhar aqui a importância da habituação não é negar a centralidade da punição civil na teoria política de Pufendorf. De fato, Pufendorf observa, de maneira bem realista, a impossibilidade de se evitar conflitos de opinião. A psicologia subjacente a isso está nas pessoas fazerem uma opinião elevada sobre seus próprios pontos de vista e uma disposição para sentirem raiva se outros discordarem delas. Por essa razão, Pufendorf não oferece um relato do desacordo civil, mas segue Hobbes argumentando que o soberano deve empregar sanções para proibir conflitos de opiniões que dificultem a paz pública. A principal preocupação de Pufendorf aqui são as doutrinas religiosas que desestabilizam o fundamento da ordem política. Ele argumenta que a verdadeira religião não pode ser contraditória à paz. Assim, “o exame de pelo menos esse tipo de doutrina e a autoridade para proibi-la e bani-la do Estado são atribuídos com razão à suprema soberania civil” (*JNG* VII, IV, §8).¹

1 Para o direito do soberano de regular as crenças religiosas, consulte também *JNG* VII, IV, §11. Para a análise de Hobbes sobre o perigo de desacordos, consulte Bejan 2017, p. 86-95.

Enquanto Pufendorf defende a ideia segundo a qual a compreensão e a vontade humanas são naturalmente livres, ele não rejeita inteiramente as políticas coercitivas. Desacordos prejudiciais à manutenção das sociedades civis devem ser proibidos por coerção e sanções políticas. No entanto, apenas a força externa sozinha é incapaz de harmonizar os julgamentos dos homens nas grandes sociedades.

Acredito que foram precisamente as ideias de Pufendorf sobre o poder estabilizador dos costumes e hábitos, e não a coerção externa, que o levaram a reconhecer o papel da governança política no processo de socialização habitual dos homens nas doutrinas que são consistentes com a lei de sociabilidade e formas de comportamento sociáveis. A força dessa interpretação está em permitir a Pufendorf garantir a eficácia motivacional das leis da sociabilidade, vinculando instrumentalmente a eficácia à sua visão sobre o Estado soberano como um instrumento necessário para transformar pessoas em criaturas sociáveis. A legitimidade moral do Estado soberano consiste amplamente em sua capacidade de promover o objetivo da lei fundamental da natureza, o cultivo da sociabilidade pacífica.

Embora as pessoas não vivam em um vácuo moral antes do estabelecimento do Estado, uma vez que as pessoas deixam de viver em famílias dispersas, a única maneira de manter a *socialitas* é constituir o Estado soberano, “considerado a sociedade mais perfeita” (*JNG* VII, I, §1). A transição do estado pré-civil da natureza para o estado civil é absolutamente necessária para a manutenção da tranquilidade pública. Isso não significa negar que as pessoas possam ser sociáveis enquanto vivem em famílias dispersas no estado pré-civil. Além disso, alguns indivíduos não violariam os preceitos do

direito natural, mesmo na ausência do medo do poder coercitivo do Estado soberano, e se todas as pessoas agissem dessa maneira, argumenta Pufendorf, não haveria necessidade de estabelecer uma sociedade política. Há uma grande “multidão de pessoas a quem todas as coisas sagradas são baratas sempre que são atraídas pela esperança de ganho e pela confiança em sua própria força ou inteligência” (*JNG VII, I, §8*). Embora a razão natural já possa estabelecer o conteúdo da moralidade no estado de natureza pré-civil, a razão por si só “como é encontrada em homens individuais” não pode harmonizar os julgamentos dessemelhantes entre vários indivíduos. As pessoas são livres para usar sua razão no estado de natureza, e essa liberdade de agir de acordo com seu próprio julgamento é a razão de sua insegurança antes do estabelecimento do Estado. Por causa da “estupidez da maioria dos homens e da violência de suas paixões”, o remédio mais eficaz para conter a maldade dos homens é fornecida por uma vida política plenamente estabelecida em Estados soberanos (*JNG VII, I, §1*).

Como Hobbes antes dele, Pufendorf explicou a origem do Estado a partir do contrato firmado no estado de natureza pré-civil. É o estabelecimento do Estado que é “o remédio eficaz para suprimir os desejos do mal, o remédio perfeitamente adequado à natureza do homem” (*OHC II, V, §9*). Ao descrever como as pessoas adotam a sociabilidade como seu padrão moral, Pufendorf se interessa principalmente sobre o fato de o estabelecimento dos Estados soberanos permitirem a promoção da ordem social e da estabilidade política. O desenvolvimento da *socialitas* é em grande parte um processo dos hábitos predominantes das sociedades civis historicamente situadas, que socializam as pessoas em

seu interior. É uma inclinação natural do homem guiar suas próprias ações sem se sujeitar a um poder superior. Como um ser humano não é naturalmente um animal político, ele precisa de disciplina política para orientar suas ações, para que se comporte como um cidadão pacífico e leal. Assim, “é por instrução, não por natureza” que um homem se torna apto à sociedade civil (*JNG VII, I, §3*).

Um apetite que garanta ao indivíduo “desfrutar a vida na sociedade de sua espécie” é implantado nos seres humanos por natureza e, finalmente, por Deus (*EJU II, III, §2*). Da mesma maneira, no *De jure*, ele afirma que as pessoas desfrutam naturalmente da vida social. Pufendorf não nega “que o homem não é um animal sociável, ou que ele não está destinado pela natureza a viver em uma sociedade com pessoas semelhantes a ele”. Embora aceite com ressalvas a existência de um apetite pela sociedade (*apetitus societatis*), isso naturalmente não leva por si só as pessoas a constituírem sociedades civis, porquanto esse “apetite pode ser satisfeito por meio das sociedades primárias e pela amizade pela qual se une aos seus iguais” (*JNG VII, I, §3*). Pufendorf, como Hobbes, rejeita a noção aristotélica de *zoon politikon*. No entanto, ele pensa que, em um sentido mais limitado, pode-se dizer que “o homem é por natureza um animal político” (*JNG VII, I, §4*).

A alegação significativa a ser extraída dessa frase, porém, não deve nos surpreender, pois, uma vez estabelecidos os Estados soberanos, “os homens se acostumam a viver uma vida civil decente”. Aprender a se comportar em conformidade com as normas morais é semelhante a aprender a falar a língua nativa. Como “somos imbuídos de um senso deles desde a infância pela disciplina da vida civil”, não podemos recordar os

momentos em que os aprendemos pela primeira vez e, portanto, tendemos erroneamente a supor que certas normas morais são inatas (*OHC* I, III, §12). Não se trata, porém, de um problema para a teoria da sociabilidade de Pufendorf. Pelo contrário, a educação pública deve ser aplicada de tal maneira que as pessoas adotem habitualmente as normas da sociabilidade, não de maneira intelectual.

A despeito do tratamento exaustivo sobre as relações familiares, Pufendorf tem muito pouco a dizer sobre a educação moral das crianças. Limitou-se a conceber o dever primordial dos pais de cuidar dos filhos com o intuito de se tornarem membros adequados e benéficos à sociedade humana. Também é parte da autoridade paterna supervisionar a educação religiosa das crianças. Pufendorf reconhece em seu *De habitu* que, em certa medida, a aquisição de crenças religiosas é um processo educacional. Antes que as pessoas anseiem a vontade da leitura e o modo de viver de acordo com o Evangelho, é preciso primeiro ensiná-las (*De habitu* § 21). O mais importante, porém, é que o pai da família “é obrigado, na medida do possível, a treinar seus filhos para se tornarem membros úteis da sociedade civil” (*JNG* VI, II, § 11). O poder paterno diz respeito à educação das crianças antes que elas usufruam plenamente de sua própria razão. As crianças são obrigadas a mostrar gratidão aos seus pais, pois o autor sublinha que a obrigação dos filhos surge “não da mera geração e dos prazeres que o acompanham”, mas da gratidão que eles devem aos progenitores porque “são treinados pelos pais para uma vida social” (*JNG* VI, II, § 12).

A formação da ordem civil, por sua vez, possibilita a funcionalidade do processo educacional. Uma vez que a vida social disciplinada e a ordem são

estabelecidas pelos Estados, as pessoas “são imersas desde os primeiros anos em hábitos de comportamento mais adequados e descobrem e desenvolvem as várias habilidades pelas quais a vida humana foi aprimorada e enriquecida” (*OHC II, V, § 7*). Para Pufendorf, o Estado deveria garantir a segurança temporal e o bem-estar dos cidadãos, não sua vida eterna ou felicidade espiritual. Embora o jurista não acredite que o papel principal do Estado seja cultivar ou completar a natureza humana, mas garantir coexistência pacífica entre indivíduos egoístas e mutuamente autodestrutivos, a interação social se torna um assunto de governança no que se refere à forma física e funcionalidade política do Estado soberano. A disciplina social treina os indivíduos a se comportarem de maneira sociável, mesmo quando eles não conseguem entender a demonstração racional do direito natural.

BIBLIOGRAFIA

Aarsleff, H. (2011). Pufendorf and Condillac on law and language. *Journal of the Philosophy of History*, 5, p. 308-321.

Ahnert, T. (2006). *Religion and the origins of the German Enlightenment: Faith and the reform of learning in the thought of Christian Thomasius*. Rochester: University of Rochester Press.

Ahnert, T. (2009). Problematische Bindungswirkung: Zum “Epikureismus” im Naturrecht der deutschen Frühaufklärung. In V. Fiorillo & F. Grunert (Eds.), *Das Naturrecht der Geselligkeit: Anthropologie, Recht und Politik im 18. Jahrhundert* (p. 39-54). Berlin: Duncker & Humblot.

Ahnert, T. (2011). Samuel Pufendorf and religious intolerance in the early Enlightenment. In J. Parkin & T. Stanton (Eds.), *Natural law and toleration in the early Enlightenment* (p. 15–33). Oxford: Oxford University.

Ahnert, T., & Manning, S. (Eds.). (2011). *Character, self, and sociability in the Scottish Enlightenment*. New York: Palgrave Macmillan.

Alanen, L. (2014). Emotions in the seventeenth and eighteenth century. In S. Knuuttila & J. Sihvola (Eds.), *Sourcebook for the history of the philosophy of mind* (p. 499–503). Dordrecht: Springer.

Alberti (1696). *Compendium Iuris Naturae, Orthodoxae Theologiae Conformatum Et In Duas Partes Distributum*. Lipsiae (Digitalisierung von Drucken des 17. Jahrhunderts. Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt).

Althusius, J. (1932). *Política Methodice Digesta*. With an Introduction by Carl Joachin Friedrich. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Azzoni, G. M. (2003). Il cavallo di Caligola. In *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, a c. di P. Di Lucia, Macerata: Quodlibet, p. 45-54.

Baier, A. (1988). Hume's Account of Social Artifice – Its Origins and Originality. *Ethics*, 98, p. 757-778.

Bejan, T. M. (2017). *Mere Civility: Disagreements and the Limits of Toleration*. Cambridge MA.: Harvard University Press, p. 86-95.

Barbeyrac, J. (1984). Préface du Traducteur. In H. Grotius. *Le Droit de la guerre et de la paix*. Caen: Presses de l'Université de Caen, tomo I, p. I-CXXXII.

Barbeyrac, J. (1992). Jugement d'un Anonyme, in *Les devoirs de l'homme et du citoyen* (trad. do latim de J. Barbeyrac) Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Bazzoli M. (1997). La concezione pufendorfiana della politica internazionale. In: V. Fiorillo (org.) *Samuel Pufendorf Filosofo del Diritto e della Politica*. Atti del Convegno Internazionale. Milano, 11-12 novembre 1994. Napoli: La Città del Sole, p. 29-72.

Behme, T. (1995). *Samuel von Pufendorf: Naturrecht und Staat: Eine Analyse und Interpretation seiner Theorie, ihrer Grundlagen und Probleme*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Behme, T. (2002). Pufendorf's doctrine of sovereignty and its natural law foundations. In I. Hunter & D. Saunders (Eds.), *Natural law and civil sovereignty: Moral right and state authority in early modern political thought* (p. 43-58). New York: Palgrave Macmillan.
- Bernardi, B. (2007). *Le principe d'obligation*, Paris: Vrin.
- Bobbio, N. (1971). Leibniz e Pufendorf. In *Da Hobbes a Marx*. 2ª ed. Napoli: Morano Editore, p. 129-145.
- Brennan, G., & Pettit, P. (2004). *The economy of esteem: An essay on civil and political society*. Oxford: Oxford University Press.
- Brett, A. (1997). *Liberty, right and nature: Individual rights in later scholastic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brett, A. (2011). *Changes of state: Nature and limits of the city in early modern natural law*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brufau Prats, J. (1968). *La Actitud Metodica de Pufendorf y la Configuracion de la "Disciplina Juris Naturalis"*. Madrid: I.E.P.
- Buckle, S. (1991). *Natural law and the theory of property: Grotius to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Carr, C. (1995). Editor's introduction. In (M. Seidler, Trans. & C. Carr, Ed.) *The political writings of Samuel Pufendorf* (p. 3-21). New York: Oxford University Press.
- Carr, C. L., & Seidler, M. J. (1996). Pufendorf, sociality and the modern state. *History of Political Thought*, 17, p. 354-378.
- Carvalho (2017). *Vindiciae contra Tyrannos. O direito de Resistir*. São Paulo: Discurso Editorial.

Christov, T. (2016). *Before anarchy: Hobbes and his critics in modern international thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Corneanu, S. (2011). *Regimens of the mind: Boyle, Locke, and the early modern cultura animi tradition*. Chicago: Chicago University Press.

Darwall, S. (2012). Pufendorf on morality, sociability, and moral powers. *Journal of the History of Philosophy*, 50, p. 213-238.

Dawson, H. (2013). Natural religion: Pufendorf and Locke on the edge of freedom and reason. In Q. Skinner & M. Van Gelderen (Eds.), *Freedom and the construction of Europe. Volume I: Religious freedom and civil liberty* (p. 115–133). Cambridge: Cambridge University Press.

De Clerck, P. (1998). Imposition des mains. In J.-Y. Lacoste (org.) *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : PUF, p. 563-564.

Denzer, H. (1972). *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes – und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie*. München: Verlag C.H. Beck.

Derathé, R. (2009). *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla.

Descartes, R. (1989). *Les passions de l'ame*. Œuvres philosophiques III. 1643-1650. Édition de F. Alquié. Paris : Garnier.

Diesselhorst, M. (1976). *Zum Vermögensrechtssystem Samuel Pufendorf*. Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co.

Döring, D. (1992). *Pufendorf–Studien. Beiträge zur Biographie Samuel von Pufendorf's und seiner Entwicklung als Historiker und theologischer Schriftsteller*. Berlin: Duncker & Humblot.

Döring, D. (1998). Samuel von Pufendorf and toleration. In J. C. Laursen & C. J. Nederman (Eds.), *Beyond the persecuting society: Religious toleration before the Enlightenment* (p. 178-196). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Döring, D. (2012). *Samuel Pufendorf in der Welt des 17. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Biographie Pufendorfs und zu seinem Wirken als Politiker und Theologe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Douglass, R. (2013). *Rousseau and Hobbes: Nature, free will, and the passions*. Oxford: Oxford University Press.

Dufour, A. (1987). Jusnaturalisme et conscience historique dans la pensée politique de Pufendorf. In *Cahiers de philosophie politique et juridique* (1987), p. 103-125.

Dufour A. (1991). *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*. Paris: PUF.

Dufour, A. (1996). Federalisme et raison d'Etat dans la pensée politique pufendorfienne. In: V. Fiorillo (org.) *Samuel Pufendorf Filosofo del Diritto e della Politica*. Atti del Convegno Internazionale. Milano, 11-12 novembre 1994. Napoli: La Città del Sole, p. 107-138.

Dufour, A. (2005). La pensée politique de Pufendorf et la permanence de l'idée luthérienne de l'Etat. In Marta Ferronato (ed.) *Dal "De jure naturae et gentium" di Samuel Pufendorf alla codificazione prussiana del 1794*. Padova: CEDAM, p. 7-39.

Dreitzel, H. (1995a). Toleranz und Gewissensfreiheit im konfessionellen Zeitalter: Zur Diskussion im Reich zwischen Augsburger Religionsfrieden und Aufklärung. In *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, ed. Dieter Breuer, part 1. Wiesbaden: Harrassowitz, p. 115-28.

Dreitzel, H. (1995b). Gewissensfreiheit und soziale Ordnung: Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts. *Politische Vierteljahresschrift* 36, no. 1, p. 3-36.

Dreitzel, H. (2001). Hobbes-Rezeptionen: Zur politischen Philosophie der frühen Aufklärung in Deutschland. In K. G. Ballestrem et al. (Eds.), *Politische Denken: Jahrbuch 2001* (p. 134–174). Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Fiorillo, V. (1992). *Tra Egoísmo e Socialità. Il Giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*. Napoli: Jovene Editore.

Fiorillo, V., & Grunert, F. (Eds.). (2009). *Das Naturrecht der Geselligkeit: Anthropologie, Recht und Politik im 18. Jahrhundert*. Berlin: Duncker & Humblot.

Foot, P. (2001). *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.

Friedeburg, R. von (2016). *Luther's Legacy. The Thirty Years War and the Modern Notion of 'State' in the Empire, 1530s to 1790s*. Cambridge: Cambridge University Press.

Friedeburg, R. von (2017). The 'New Monarchy' as Despotic Beast: The Perspective of the Lesser Nobility in France and Germany, 1630s to 1650s. In *Monarchy Transformed. Princes and Their Elites in Early Modern Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 287-318.

Garrett, A. (2007). Francis Hutcheson and the origin of animal rights. *Journal of the History of Philosophy*, 45, p. 246-265.

Geach, P. T. (1969). *God and the Soul*. London: Routledge.

Gierke, O. (1934). *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800* (trad. E. Barker) Cambridge: Cambridge at the University Press.

Gierke, O. (1974). *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche* (trad. de A. Giolitti) Torino: Einaudi Editore.

Goldschmidt, V. (1974). *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin.

Gough, J. W. (1957). *The Social Contract. A Critical Study of its Development*. Second Edition. Oxford: Clarendon Press.

Goyard-Fabre, S. (1989). Pufendorf, adversaire de Hobbes. *Hobbes Studies*, 2, p. 65-86.

Goyard-Fabre, S. (1994). *Pufendorf et le droit naturel*. Paris: PUF.

Goyard-Fabre, S. (1996a). Pufendorf et Grotius: deux faux amis ou la bifurcation philosophique des théories du droit naturel. In V. Fiorillo (org.) *Samuel Pufendorf Filosofo del Diritto e della Politica*. Atti del Convegno Internazionale. Milano, 11-12 novembre 1994. Napoli: La Città del Sole, p. 171-207.

Goyard-Fabre, S. (1996b). Barbeyrac et la théorie du droit naturel. In J. Barbeyrac. *Écrits de droit et de morale*. Paris: Thesaurus de philosophie du droit, p. 11-74.

Goyard-Fabre, S. (2003). *Les embarras philosophiques du droit naturel*. Paris : Vrin.

Graham, G. (2014). Francis Hutcheson and Adam Ferguson on sociability. *History of Philosophy Quarterly*, 31, p. 317-330.

Grotius, H. (1919). *De Iure Belli ac Pacis Libri Tres. In Quibus Ius Naturae Et Gentium, Item Juris Publici Parecipua Explicantur. Cum Annotatis Auctoris*. Edited by P. C. Molhuysen. Lugduni Batavorum: Apud A. W. Sijthoff.

Grunert, F. (1997). Zur aufgeklärten Kritik am theokratischen Absolutismus: Der Streit zwischen Hector Gottfried Masius und Christian Thomasius über Ursprung und Begründung der *summa potestas*. In *Christian Thomasius: Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, ed. Friedrich Vollhardt. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, p. 51-78.

Grunert, F. (2000). *Normbegründung und politische Legitimität: Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Haakonssen, K. (1996). *Natural law and moral philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haakonssen, K. (1998). Divine/natural law theories in ethics. In D. Garber & M. Ayers (Eds.), *The Cambridge history of seventeenth century philosophy* (p. 1317-1357). Cambridge: Cambridge University Press.

Haakonssen, K. (2000). The Character and Obligation of Natural Law according to Richard Cumberland. In *English philosophy in the age of Locke*. M. A. Stewart (ed.) Oxford: Clarendon Press, p. 29-47.

Haakonssen, K. (2002). The moral conservatism of natural rights. In I. Hunter & D. Saunders (Eds.), *Natural law and civil sovereignty: Moral right and state authority*

in early modern political thought (p. 27-42). New York: Palgrave Macmillan.

Haakonssen, K. (2004). Protestant natural law theory: A general interpretation. In N. Berner & L. Krasnoff (Eds.), *New essays on the history of autonomy: A collection honoring J.B. Schneewind* (p. 92-109). Cambridge: Cambridge University Press.

Haakonssen, K. (2010). *Natural law and personhood: Samuel Pufendorf on social explanation*. European University Institute, Max Weber Lecture No. 2010/06. CDAMUS: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/14934/MWP_LS_2010_06.pdf?sequence=1. Accessed 25 Apr 2017.

Haakonssen, K. (2017). *No misgivings at all*. <http://oll.libertyfund.org/pages/lm-pufendorf>. Accessed 24 Apr 2017.

Haakonssen, K., & Seidler, M. (2016). Natural law: Law, rights and duties. In R. Whatmore & B. Young (Eds.), *A companion to intellectual history* (p. 377-401). West Sussex: Wiley-Blackwell.

Haara, H. (2016). Pufendorf on passions and sociability. *Journal of the History of Ideas*, 77, p. 423-444.

Haara, H., & Lahdenranta, A. (2018). Smithian sentimentalism anticipated: Pufendorf on the desire for esteem and moral conduct. *Journal of Scottish Philosophy*, 16, p. 19-37.

Haas J. (2006). *Die Reichstheorie in Pufendorfs "Severinus de Monzambano"*. Berlin: Duncker & Humblot.

Hammerstein, N. (1977). Samuel Pufendorf. In Michael Stolleis (ed.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*. Frankfurt: Metzner.

Harpman, E. J. (2004). Gratitude in the history of ideas. In R. A. Emmons & M. E. McCullough (Eds.), *The psychology of gratitude* (p. 19–36). Oxford: Oxford University Press.

Hendrix, S. H. (2017). *Martin Luther. The man and his vision*. New Haven: Yale University Press.

Hobbes, T. (1972). *De Homine in man and citizen* (C.T. Wood, T. S. K. Scott-Craig, & B. Gert, Trans. & B. Gert, Ed.). Indianapolis: Hackett.

Hobbes, T. (1983). In H. Warrender (Ed.), *De cive: The Latin Version*. Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, T. (1997). *On the citizen* (R. Tuck & M. Silverthorne, Trans. & Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, T. (2012). *Leviathan*. Edited by N. Malcolm, Oxford, Clarendon Press.

Hochstrasser, T. (2000). *Natural law theories in the Early Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holland, B. (2012). Pufendorf's theory of facultative sovereignty. *History of Political Thought*, 33, p. 427-454.

Holland, B. (2017). *The moral person of the state: Pufendorf, sovereignty and composite polities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Honneth, A. (2003). Redistribution as recognition. In N. Fraser & A. Honneth (Eds.), *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange* (p. 110-197). London/New York: Verso.

Hont, I. (1987). The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical

foundations of the 'four-stages theory'. In A. Pagden (Ed.), *The languages of political theory in early modern Europe* (p. 253-276). Cambridge: Cambridge University Press.

Hont, I. (2015). *Politics in commercial society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Houtuyn, A. (1681). *Politica contracta generalis, notis illustrata seu de Singulorum ante imperia instituta et summarum potestatum institutis imperiis, cum inter se, tum in subjectos, jure ac potestate, temperata ex praeceptis naturalibus & gentium conventionibus*. Hagae-Comitis: Apud Gerardum Rammanzinum.

Hüning, D. (2009). Souverenität und Strafgewalt: Die Begründung des *jus puniendi* bei Samuel Pufendorf. In D. Hüning (Ed.), *Naturrecht und Staatstheorie bei Samuel Pufendorf* (p. 71-93). Baden-Baden: Nomos.

Hunter, I. (2001). *Rival Enlightenments: Civil and metaphysical philosophy in early modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hunter, I. (2003). The love of a sage or the command of a superior. In T. J. Hochstrasser & P. Schröder (Eds.), *Early modern natural law theories: Context and strategies in the Early Enlightenment* (p. 169-193). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Hunter, I. (2011). Natural law as political philosophy. In D. M. Clarke & C. Wilson (Eds.), *The Oxford handbook of philosophy in early modern Europe* (p. 475-499). Oxford: Oxford University Press.

Hutcheson, F. (2013). In J. Moore & M. Silverthorne (Eds.), *Logic, metaphysics and the natural sociability of mankind*. Indianapolis: Liberty Fund.

Johns, C. (2013). Leibniz, Pufendorf and the possibility of moral self-governance. *British Journal for the History of Philosophy*, 21, p. 288-289.

Kelly, D. (2011). *The propriety of liberty: Persons, passions and judgement in modern political thought*. Princeton: Princeton University Press.

Kenny, A. (1975). *Will, Freedom and Power*. Oxford: Blackwell.

Knuuttila, S. (2004). *Emotions in ancient and medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Kobusch, T. (1990). Die Kategorien der Freiheit. Stationen einer historischen Entwicklung. Pufendorf, Kant, Chalybäus. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 15, p. 13-37.

Kobusch T. (1997). Pufendorfs Lehre vom moralischen Sein. In F. Palladini & G. Hartung (Eds.), *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung: Werk, und Einfluss eines deutschen Bürgers der Gelehrtenrepublik nach 300 Jahren (1694-1994)* (p. 63-73). Berlin: Akademie Verlag.

Kolb, R. (2003). Luther's function in an age of confessionalization. In *Martin Luther*. Edited by Donald K. McKim. Cambridge: Cambridge University Press, p. 209-226.

Korkman, P. (2003). Voluntarism and moral obligation. In T. J. Hochstrasser & P. Schröder (Eds.), *Early modern natural law theories: Contexts and strategies in the Early Enlightenment* (p. 195-218). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Korkman, P. (2008). Man and citizen: On sociability and state in early modern natural law. *COLLEGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, 4, p. 5-35.

- Korsgaard, C. M. (1996). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krieger, L. (1965). *The Politics of Discretion. Pufendorf and the acceptance of natural law*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lackner M. (1973). *Die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten*, Witten: Luther Verlag.
- Laurent (1982). *Pufendorf et la loi naturelle*. Paris: Vrin.
- Larrère, C. (1992). *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*. Paris: PUF.
- Leibniz, G. W. (1994). *Le droit de la raison*. Textes réunis et présentés par René Sève. Paris : Vrin.
- Leibniz, G. W. (1998). Opinion of the principles of Pufendorf. In P. Riley (Trans. & Ed.) *Leibniz: Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 64-75.
- Leibniz, G. W. (2006). *Philosophische Schriften 1. 1663 - 1672: Bd. 1*, Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Lezius, F. (1971). *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs*. Scientia Verlag Aalen.
- Link, C. (1981). *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre*. Wien und Köln: Graz.
- Locke, J. (1975). *Essay concerning human understanding*. Edited by P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Edited by P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovejoy A. O. (1971). *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lutero, M. (1997). *Da liberdade do Cristão (1520)*. Prefácios à Bíblia (Edição Bilíngue). Tradução de Erlon J. Paschoal. São Paulo: Editora UNESP

Lutero M. e Calvino, J. (2005). *Sobre a autoridade secular*. Tradução de Hélio M. L. Barros e Carlos E. S. Matos. São Paulo: Martins Fontes.

Lutero M. (2012). *Catecismo Maior*. São Leopoldo: Editora Sinodal.

Lutterbeck, K.-G. (2009). Pufendorfs Unterscheidung von physischem und moralischem Sein und seine politische Theorie. In D. Hüning (Ed.), *Naturrecht und Staatstheorie bei Samuel Pufendorf* (p. 19–35). Baden-Baden: Nomos.

Magnusson, L. (1987). Mercantilism and “reform” mercantilism: The rise of economic discourse in Sweden during the eighteenth century. *History of Political Economy*, 19, p. 415-433.

Malcolm, N. (2002). *Aspect of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

Mancini, O. (1998). Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf. In Giuseppe Duso (org.) *Il Contratto Sociale nella Filosofia Politica Moderna*. 2^a ed. Milano: FrancoAngeli, p. 109-148.

Maurer, C. (2013). Self-interest and sociability. In J. Harris (Ed.), *The Oxford handbook of British philosophy in the eighteenth century* (p. 291–314). Oxford: Oxford University Press.

Mauss M. (1968). La sociologie: objet et méthode. In *Essais de sociologie*. Paris: Édition de Minuit, p. 6-41.

Mautner, T. (1999). Pufendorf and the correlativity theory of rights. In K. Haakonssen (Ed.), *Grotius, Pufendorf and modern natural law* (p. 159-182). Dartmouth: Ashgate.

- Mautner, T. (2000). From virtue to morality: Antoine Le (1629–1699) and the new moral philosophy. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 8, p. 209-232.
- Mautner, T. (2005). Grotius and the skeptics. *Journal of the History of Ideas*, 66, p. 577-601.
- Miraglia, R. (2004). *Ontologia sociale e comunità politica*. Milano: Cuem.
- Moore, J. & Silverthorne, M. (1995). Protestant Theologies, Limited Sovereignties: Natural Law and Conditions of Union in the German Empire, the Netherlands and Great Britain. In John Robertson (Ed.), *A Union for Empire: Political Thought and the British Union of 1707* (p. 171-197), New York: Cambridge University Press.
- Moore, J. (2006). Natural rights in the Scottish Enlightenment. In M. Goldie & R. Wokler (Eds.), *The Cambridge history of eighteenth-century political thought* (p. 291-316). New York: Cambridge University Press.
- Müller, S. (2000). *Gibt es Menschenrechte bei Samuel Pufendorf?* Frankfurt: Peter Lang.
- Müller, S. (2011). Samuel von Pufendorfs Stärkung des neuzeitlichen Autonomiegedankens: Naturrechtliche Erkenntnis als actio humana. *Theologische Quartalschrift*, 191, p. 242-259.
- Nascimento, M. M. do. (1993). A teoria dos seres morais de Pufendorf. *Revista Direito Em Debate*, 2(3) p. 5-15.
- Nascimento, M. M. do. (1999). O preço das coisas e a estima das pessoas em Pufendorf. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 1, p. 41-54.
- Neuhouser, F. (2011). Rousseau and the human drive for recognition. In H.-C. Schmidt am Busch & C. F. Zurn (Eds.), *The philosophy of recognition: Contemporary and*

philosophical perspectives (p. 21-46). Plymouth: Lexington Books.

Nutkiewicz, M. (1983). Samuel Pufendorf: Obligation as the Basis of the State. *Journal of the History of Philosophy*, 21, p. 15-29.

Oakeshott, M. (1975). *On Human Conduct*. Oxford: Oxford University Press.

Olsthoorn, J. (2014). Worse than death: The non-preservationist foundations of Hobbes's moral philosophy. *Hobbes Studies*, 27, p. 148-170.

Orestano, R. (1967). *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*. Torino: Giappichelli.

Orestano, R. (1989). "Institution". Barbeyrac e l'anagrafe di un significato. In *Edificazione del giuridico*. Bologna: il Mulino, p. 167-177.

Palladini, F. (1978). *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini: 1663-1700*. Bologna: Società Editrice Il Mulino.

Palladini, F. (1990). *Samuel Pufendorf, discepolo di Hobbes. In per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*. Bologna: Il Mulino.

Palladini, F. (2002). Pufendorf and stoicism. *Grotiana*, 32(33), p. 245-256.

Palladini, F. (2005). I Meriti di Pufendorf nell'etica e la sua teoria degli enti morali, in Ferronato, M. (org.) *Dal "De Jure Naturae et Gentium" di Samuel Pufendorf alla Codificazione Prussiana del 1794*, Padova: CEDAM.

Palladini, F. (2008). Pufendorf disciple of Hobbes: The nature of man and the state of nature: The doctrine of Socialitas. *History of European Ideas*, 34, p. 26-60.

Palmeri, F. (2015). Bernard Mandeville and the shaping of conjectural history. In E. B. Pires & J. Braga (Eds.), *Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes* (p. 15-24). Cham: Springer.

Parkin, J. (1999). *Science, religion and politics in restoration England: Richard Cumberland's De legibus naturae*. Woodbridge: The Boydell Press.

Pink, T. (2003). Suárez, Hobbes and the Scholastic tradition in action theory. In Thomas Pink and M. W. F. Stone (eds.) *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*. London: Routledge.

Pufendorf, S. (1775). *Academicae selectiores*, Londini Scanorum.

Pufendorf, S. (1972). *De habitu religionis Christianae ad vitam civilem*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.

Pufendorf, S. (2013). *De Statu Imperii Germanici: Liber Unus (Latin Edition)*. Charleston: Nabu Press.

Pufendorf, S. (1990). *Samuel Pufendorf's on the natural state of men*. The 1678 Latin Edition and English Translation. M. Seidler. (Trans. & Ed.). Lewiston: The Edwin Mellen Press.

Pufendorf, S. (1997). *De officio*. Ed. Gerald Hartung. Vol. 2 of Samuel Pufendorf: *Gesammelte Werke*, ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin: Akademie Verlag.

Pufendorf, S. (1998). *De jure naturae et gentium*. Ed. Frank Böhling. Vol. 4 of Samuel Pufendorf: *Gesammelte Werke*, ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin: Akademie Verlag.

Pufendorf, S. (1999). *Elementa jurisprudentiae universalis*. Ed. Frank Böhling. Vol. 3 of Samuel

Pufendorf: *Gesammelte Werke*, ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin: Akademie Verlag.

Pufendorf, S. (2002). *Eris Scandica und andere polemische Schriften über das Naturrecht*. Ed. Fiammetta Palladini. Vol. 5 of Samuel Pufendorf: *Gesammelte Werke*, ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin: Akademie Verlag.

Pufendorf, S. (2004). *Jus Feciale Divinum*. Ed. Detlef Döring. Vol. 9 of Samuel Pufendorf: *Gesammelte Werke*, ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin: Akademie Verlag.

Pufendorf, S. (2016). *De habitu religionis Christianae ad vitam civilem*. Ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Vol. 6 of Samuel Pufendorf: *Gesammelte Werke*, ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin: De Gruyter Verlag.

Pufendorf, S. (1994). *Die Verfassung des Deutschen Reiches*. Bearbeitet und übersetzt von Horst Denzer. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Pufendorf, S. (2002). *Les devoirs de l'homme e du citoyen*. Traduits du latin par Jean Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen.

Pufendorf, S. (2009). *Le droit de la nature et des gens*. Traduction de Jean Barbeyrac. 2 tomes. Caen: Presses universitaires de Caen.

Rabe, H. (1958). *Naturrecht und Kirche bei Samuel Pufendorf*. Tübingen: Dr. Ekkehart Fabian-Verlag.

Riley, P. (1996). *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Röd, W. (1969). Erhard Weigels Lehre von den entia moralia. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, p. 58-84.

- Röd, W. (1970). *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17ten und 18ten Jahrhundert*. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Roinila, M. (2012). Leibniz on hope. In S. Ebbersmeyer (Ed.), *Emotional minds: The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy* (p. 161–178). Berlin: De Gruyter.
- Romano, S. (1918). *L'ordinamento giuridico*. Firenze: Sansoni.
- Rosa, W. P. da. (2016). Teologia Política em Martinho Lutero. *Horizonte*, 14 (44), p. 1210-1229.
- Saastamoinen, K. (1995). *The morality of the fallen man: Samuel Pufendorf on natural law*. Helsinki: Societas Historica Finlandiae.
- Saastamoinen, K. (2002). Pufendorf and the stoic model of natural law. *Grotiana*, 32(33), p. 257-269.
- Saastamoinen, K. (2006). Liberty and natural rights in Pufendorf's natural law theory. In V. Mäkinen & P. Korkman (Eds.), *Transformations in Medieval and early-modern rights discourse* (p. 225-256). Dordrecht: Springer.
- Saastamoinen, K. (2010). Pufendorf on natural equality, human dignity, and self-esteem. *Journal of the History of Ideas*, 71, p. 39-62.
- Saether, A. (2017). *Natural law and the origins of political economy: Samuel Pufendorf and the history of economics*. London/New York: Routledge.
- Salter, J. (2005). Grotius and Pufendorf on the right of necessity. *History of Political Thought*, 26, p. 293-294.

Schino, A. (1995). *Il Pensiero Politico di Pufendorf*. Roma: Editori Laterza.

Schmidt-Biggemann, W. (2003). Samuel von Pufendorf – Filosofia do Estado e do direito entre o barroco e o Iluminismo. In: Lothar Kreimendahl (org.) *Filósofos do Século XVII* (trad. de B. Dischinger) São Leopoldo: Editora Unisinos, p. 148-174.

Schneewind, J. B. (1987). Pufendorf's place in the history of ethics. *Synthese*, 72, p. 125-130.

Schneewind, J. B. (1996). Philosophical ideas of charity: Some philosophical reflections. In J. B. Schneewind (Ed.), *Giving: Western ideas of philanthropy* (p. 54-75). Bloomington: Indiana University Press.

Schneewind, J. B. (1998). *Invention of autonomy: A history of modern moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schneewind, J. B. (2010). *Essays in the history of moral philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Schneiders W. (1971). *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Scherzer H. K. (1979). Martin Luther. In Hans Maier, Heinz Rausch und Horst Denzer (eds.), *Klassiker des politischen Denkens*. München: Verlag C. H. Beck, p. 261-4.

Schröder, P. (2003). Natural law and Enlightenment in France and Scotland: A comparative perspective. In T. J. Hochstrasser & P. Schröder (Eds.), *Early modern natural law theories: Contexts and strategies in the Early Enlightenment* (p. 297-317). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Searle, J. R. (1995). *The Construction of Social Reality*. London: Penguin.

Searle, J. R. (2001). *Rationality in Action*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Seidler, M. (1991). Introductory essay. In M. Seidler (Trans. & Ed.), *Samuel Pufendorf's on the natural state of men: The 1678* (p. 4-69). Latin Edition and English Translation. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

Seidler, M. (1996). Turkish judgement and the English revolution: Pufendorf on the right of resistance. In F. Palladini & G. Hartung (Eds.), *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung: Werk, und Einfluss eines deutschen Bürgers der Gelehrtenrepublik nach 300 Jahren (1694-1994)* (p. 98-104). Berlin: Akademie Verlag.

Seidler, M. (1997). Natural law and history. Pufendorf's philosophical historiography. In D. R. Kelley (Ed.), *History and the disciplines. The reclassification of knowledge in early modern Europe* (p. 203-222). Rochester: Rochester University Press.

Seidler, M. (2002). Pufendorf and the politics of recognition. In I. Hunter & D. Saunders (Eds.), *Natural law and civil sovereignty: Moral right and state authority in early modern political thought* (p. 235-251). New York: Palgrave Macmillan.

Seidler, M. (2003). The politics of self-preservation: Toleration and identity in Pufendorf and Locke. In T. J. Hochstrasser & P. Schröder (Eds.), *Early modern natural law theories: Contexts and strategies in the Early Enlightenment* (p. 227-255). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Sériaux, A. (1999). *Le droit naturel*. 2 ed., Paris: PUF.

Sève, R. (1989). *Leibniz et l'École moderne du droit naturel*. Paris: PUF.

Silvestrini, G. (2010). Rousseau, Pufendorf and the eighteenth-century natural law tradition. *History of European Ideas*, 36, p. 280-301.

Skinner, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*. Volume two: The Age of Reformation. Cambridge: Cambridge University Press.

Spitz, F. (1987). La theorie du double contrat chez Grotius et chez Pufendorf. In *Cahiers de philosophie politique et juridique* (1987), p. 75-99.

Sreedhar, S. (2014). Pufendorf on patriarchy. *History of Philosophy Quarterly*, 31, p. 209-227.

Strayer J. R. (1970). *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton: Princeton University Press.

Stuart-Buttle, T. (2017). 'A burthen too heavy for humane sufferance': Locke on reputation. *History of Political Thought*, 38, p. 644-680.

Stump, E. (1982). Obligations. From the beginning to early fourteenth century. In N. Kretzmann, A. Kenny e J. Pinborg (Eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (p. 314-334). Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1992). The politics of recognition. In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (p. 25-74). Princeton: Princeton University Press.

Terrel J. (2001). *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil.

Thomasius, C. (1979). *Fundamenta iuris naturae et gentium*. Scientia Verlag Aalen.

Tierney, B. (1989). Origins of natural rights language: Texts and contexts, 1150-1250. *History of Political Thought*, 11, p. 1-32.

- Tierney, B. (1997). *The idea of natural rights: Studies on natural rights, natural law and church law 1150-1625*. Atlanta: Scholars Press.
- Tierney, B. (2014). *Liberty & law: The idea of permissive natural law 1100-1800*. Washington, DC: The Catholic University Press.
- Tilly, C. (1990). *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1990*. Cambridge, Mass.: B. Blackwell.
- Todescan, F. (2001). *Le Radici Teologiche del Giusnaturalismo Laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*. Milano: Giuffrè Editore.
- Tolonen, M. (2013). *Mandeville and Hume: Anatomists of civil society*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Tuck, R. (1979). *Natural law theories: Their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, R. (1987). The ‘modern’ theory of natural law. In A. Pagden (Ed.), *The languages of political theory in early-modern Europe* (p. 99-121). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, R. (1999). *On the rights of war and peace: The political thought and international order from Grotius to Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Tully, J. (1980). *A discourse on property: John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vollhardt, F. (2001). *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Wokler, R. (1994). Rousseau’s Pufendorf: Natural law and the foundations of commercial society. *History of Political Thought*, 14, p. 373-402.

Zurbuchen, S. (1991). *Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzbegriffs von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Zurbuchen, S. (1996). Samuel Pufendorf's concept of toleration. In C. J. Nederman & J. C. Laursen (Eds.), *Difference and dissent: Theories of tolerance in Medieval and early modern Europe* (p. 163-184). Lanham/Boulder/New York/London: Rowman & Littlefield Publisher.

Zurbuchen, S. (2002). Introduction. In Pufendorf, S. (Ed.), *The Divine Feudal Law: Or, covenants with mankind, represented*. (T. Dorrington, Trans. and Z. Simone, Ed.) (p. ix–xix). Indianapolis: Liberty Fund.

Zurbuchen, S. (2011). Religious commitment and secular reason: Pufendorf on the separation between religion and politics. In J. Parkin & T. Stanton (Eds.), *Natural law and toleration in the Early Enlightenment* (p. 1-14). Oxford: Oxford University Press.

Ward, L. (2004). *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*. New York: Cambridge University Press.

Welzel H. (1958). *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*. Berlin: Walter de Gruyter.

Wieacker F. (1996). *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wolf, E. (1927). *Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel der Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Charter, Charter BT, Davys Dingbats 1, Book Antiqua e Times New Roman, em plataforma PDF para a EdUECE e o CMAF em janeiro de 2023.

978-85-7826-868-8



Coleção
Argentum nostrum

Ed 
UECE