

mente da Nova Inglaterra, em parte sob a influência de Ramus. Mas é interessante notar que mesmo essa concepção passou pela transformação que tornou o instrumental um fator central. Nossa apreensão dessa ordem era designada pelo termo *tecnología*, e a unidade da ordem de Deus era vista não como uma estrutura a ser contemplada, mas como um conjunto de coisas interligadas que exigia ações que formassem um todo harmonioso. A harmonia entre suas partes era captada no termo *eupraxia*; era mais uma questão da coerência das ocasiões para a ação do que o reflexo mútuo das coisas numa ordem de signos. Nas palavras de Samuel Mather:

“Todas as Artes não passam de raios da Sabedoria do primeiro Ser nas Criaturas, brilhando e refletindo-se no cristal da compreensão humana... Por isso existe uma afinidade e parentesco das Artes... que está de acordo com a... subordinação de seus fins particulares... Uma faz uso da outra, uma serve a outra, até todas chegarem e retornarem a *Ele*, como Rios ao Mar, para onde correm”<sup>54</sup>.

Como diz Miller<sup>55</sup>, pode-se ver as origens não apenas do transcendentalismo, mas também do pragmatismo nessa visão. Ela é a fonte tanto de Emerson como de Henry Adams.

Tornar central a postura instrumental não poderia deixar de transformar a compreensão do cosmo de uma ordem de signos ou Formas, cuja unidade está em sua relação com um todo significativo, em uma ordem de coisas que produzem efeitos recíprocos entre si, cuja unidade no plano de Deus deve ser a de propósitos interligados. De fato é isso que vemos surgir no século XVIII. Mas primeiro temos de examinar o que aconteceu com essa teologia da vida cotidiana.

SBD/FFLCH/USP

54. Samuel Mather, citado em Miller, *New England Mind*, p. 180.

55. Ver *ibid.*, pp. 162-180.

## 14

### Cristianismo racionalizado

#### 14.1

Neste e nos próximos capítulos, gostaria de mostrar de que forma a afirmação da vida cotidiana afetou a identidade moderna. Um estágio crucial dessa história foi a fusão da ética da vida cotidiana e da filosofia da liberdade e racionalidade desprendidas: uma associação da visão derivada dos reformadores (em parte por meio de Bacon) com aquela tão influentemente formulada por Descartes. Já vimos a afinidade entre as duas no capítulo anterior: tinham adversários comuns nos defensores das visões hierárquicas mais antigas da ordem e convergiam na defesa da postura instrumental em relação ao *self* e ao mundo.

A combinação, ocorrida primeiro na Inglaterra, terminou gerando o que talvez seja a visão dominante da sociedade tecnológica ocidental moderna. Isso e as reações decorrentes — principalmente nas correntes de pensamento e sensibilidade frouxamente chamadas de “românticas” — modelaram em grande medida a cultura moderna e são componentes cruciais de nossa imagem do *self* e de nossos ideais morais.

Em suas formas iniciais, a fusão preserva uma parte da visão teológica original que cercava a afirmação da vida cotidiana. Depois, mais no final do século XVIII, ocorre uma mutação e surge uma variante naturalista, às vezes ferozmente anti-religiosa, com os autores do Iluminismo radical. Examinarei

esse processo mais tarde. Nos próximos capítulos, gostaria de falar sobre a primeira fase e sobre a série de posições distintas, chamadas de forma generalizante de "deístas".

Locke foi uma figura crucial dessa fase — e, de fato, de todo esse processo, dada sua imensa influência sobre praticamente todas as correntes do Iluminismo. A sua foi uma das primeiras formulações da síntese. Um dos articuladores mais importantes da liberdade desprendida — na verdade, aquele que a levou a novos graus de auto-objetificação, como vimos acima —, ele continuou, de certa forma, um cristão fiel e profundamente influenciado pela afirmação puritana da vida cotidiana. Este aspecto não costuma ser muito reconhecido hoje em dia, porque tendemos a ver Locke através da lente de uma era cética quanto à fé religiosa. Quando se acrescenta que esse ceticismo com frequência é alimentado intelectualmente por argumentos que se pretendem derivados de Locke, é muito grande a tentação de ver o cristianismo de Locke em grande medida como um apego residual ao passado ou talvez até como um recurso protetor numa época em que a descrença declarada atraía represálias. Embora Locke não deixasse de ter seus acusadores em seu próprio tempo<sup>1</sup>, essa interpretação é errônea e, num sentido importante, anacrônica. É claro que Locke não era inteiramente ortodoxo em termos teológicos, mas sua fé não era periférica a essa posição. Era séria. Além disso, não ver isso é compreender muito pouco a natureza da posição moral que ele defendeu. Já que isso teve grande importância como um estágio na formação de nossa visão moderna, essa interpretação errada tem relevância mais do que histórica: ela repercute em nossa auto-compreensão.

Seguindo a visão predominante da corrente puritana da espiritualidade cristã, Locke inclinava-se para o voluntarismo teológico. O bem moral para os seres humanos, suas obrigações morais, é algo fundamentado nos mandamentos de Deus, não em qualquer tendência que possa ser apreendida na natureza independentemente de nosso reconhecimento de que somos os receptores dos mandamentos de Deus. Locke fala da Lei da Natureza e dá crédito ao "judicioso Hooker"<sup>2</sup>, mas essa lei não é fundamentada da mesma forma que a tradição tomístico-aristotélica em que Hooker se apoiou. A Lei da Natureza é normativa para nós, na visão de Locke, porque é um

1. Por exemplo, Edward Stillingfleet, bispo de Worcester, fez restrições ao *Ensaio*, julgando que solapava os princípios do cristianismo. Locke também teve de defender seu *Reasonableness of Christianity* de um ataque que o julgava altamente heterodoxo.

2. Ver *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, II.5.

mandamento de Deus. Nesse sentido, ele defende uma visão que não era incomum na época. Pufendorf adotou uma teoria semelhante<sup>3</sup>.

O que leva facilmente seus leitores — principalmente do *Segundo Tratado* — a incorrer no erro de situar Locke na concepção tradicional que vem dos estoicos até os tomistas e era defendida em sua época pelos platônicos de Cambridge, e à sua própria maneira por Grotius, é a insistência de Locke de que a lei também é conhecida pela razão. Não é, como alguém imaginaria que uma lei puramente voluntarista deveria ser, conhecida exclusivamente pela revelação. Locke concilia as duas, pois acha que, na verdade, somos capazes de interpretar facilmente os propósitos de Deus a partir da natureza real de sua criação. Isso leva-o a fazer da preservação, como veremos abaixo, o ponto central da lei.

Mas a forma particular de Locke ligar os mandamentos divinos e a razão humana resulta no fato de que, embora sendo um voluntarista teológico, ele era também um hedonista. Para os seres humanos, o bem é prazer, o sofrimento, mal (2.28.5)<sup>4</sup>. A lei de Deus é a lei a ser seguida exatamente porque se faz acompanhar de recompensas e castigos superlativos. Seguindo a lógica desse hedonismo, a lei de Deus é normativa para nós não porque ele é nosso criador ou infinitamente bom, mas porque profere uma ameaça inteiramente plausível de retribuição avassaladora para os desobedientes. Locke não segue essa lógica de forma consistente. No *Segundo Tratado*, ele parece pressupor que somos obrigados a obedecer a Deus porque ele nos criou e os propósitos do criador são normativos para a criatura. Na verdade, para Locke, a difícil questão que apresentei — obedecemos a Deus porque ele nos governa ou porque nos castiga? — não poderia surgir. Porque sua própria concepção da lei requer penalidades<sup>5</sup>. A menos que uma lei seja acompanhada de penalidades, ela não pode ser imposta a uma criatura racional. Falando dos mandamentos de Cristo em *A racionalidade do cristianismo*, ele diz: "Se não houvesse castigo para seus transgressores, suas leis não seriam as leis de um rei, que não tivesse autoridade para mandar e poder para castigar os desobedientes; mas palavras vazias, sem força e sem influência"<sup>6</sup>. Essa é uma doutrina estranha,

3. *Of the Law of Nature and Nations*, orig. Latim, Lund, 1672, trad. inglesa, Londres, 1710, II.iii.20.

4. As referências entre parênteses neste capítulo, exceto quando houver outra indicação, são a *An Essay concerning Human Understanding*, de Locke, ed. P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975 (*Ensaio acerca do entendimento humano*, São Paulo, Nova Cultural, 1991); os números referem-se respectivamente a livro, capítulo e seção. "Epístola" refere-se à "Epístola ao Leitor" introdutória, seguida pelo número de página desta edição.

5. Pufendorf tem uma concepção similar. Ver *Law of Nature*, I.vi.5.

6. *The Reasonableness of Christianity*, Londres, 1695, p. 215.



porque é muito fácil ver quanto essas duas razões para obedecer, digamos, a um tirano humano podem divergir. Os participantes do séquito do falecido Joseph Stálin costumavam tentar adivinhar seus desejos. Um movimento correto nesse jogo poderia ser uma forma de continuar vivo. Portanto, não era o fato de o ditador ter *ordenado* algo que o tornava imperativo, e sim a perspectiva de uma visita ao Lubyanka se alguém não o cumprisse.

Seja como for, esse amálgama de voluntarismo e hedonismo possibilitou que Locke visse a Lei da Natureza tanto como mandamento divino *quanto* como o ditame da razão. A razão em pauta é instrumental. Assim que entendemos que somos criaturas de um legislador onipotente, a coisa racional a fazer é obedecer. Nenhum outro sofrimento ou prazer poderia servir de compensação para aqueles que ele irá ministrar<sup>7</sup>.

Na verdade, Locke não só acha que obedecer a Deus é a coisa (instrumentalmente) racional a fazer, mas até que a razão (teórica) pode discernir o conteúdo da vontade de Deus. Embora de fato aprendamos a lei de Deus pela revelação, poderíamos, em princípio, chegar a conclusões semelhantes apenas pela razão. Locke acredita que a razão nos mostra claramente que nosso mundo foi criado por Deus. E acredita que os propósitos básicos de Deus na criação podem ser lidos nessa criação. Suas criaturas lutam instintivamente para se preservar e, assim, podemos concluir que a preservação é uma intenção de Deus. Mas, embora isso em princípio seja possível pela razão, na verdade os seres humanos só compreendem a lei de Deus em toda a sua extensão por meio da revelação. As deficiências humanas, sua preguiça, paixões, medos, superstições, sua suscetibilidade a ser dominados por elites inescrupulosas, tudo isso os leva a fracassar na realização da capacidade que em princípio possuem de compreender tudo, e as proclamações de Deus vêm em sua ajuda<sup>8</sup>.

Esse amálgama foi profundamente repugnante a muita gente, tanto na época como em nossos dias. Ofendeu as sensibilidades religiosas ao afirmar que seguir a lei de Deus e obter o prazer como recompensa suprema deviam estar motivacionalmente alinhados. Ofendeu também sensibilidades morais ao sugerir que a virtude devia ser vista como algo mercenário.

7. Todo o debate acerca da relação entre as ordens de Deus e a razão se transforma quando passamos a ver a razão não como visão de uma ordem substantiva, mas como algo instrumental. No primeiro caso, algo só pode ser uma injunção da razão independente se é bom em virtude da inclinação inerente da natureza. Mas então Deus já não é capaz de alterar o bem ao bel-prazer. Mas, se a ordem de Deus torna a coisa certa ao torná-la o que há de instrumentalmente racional a fazer, o conflito desaparece.

8. Ver *Two Treatises*, I.86.

9. Essa posição é apresentada em algum detalhe em *Reasonableness*, pp. 256-282.

“Os filósofos mostraram realmente a beleza da virtude; enfeitaram-na e atraíram para ela a atenção e a aprovação dos homens; mas, como a deixaram sem dote, muito poucos estavam dispostos a casar com ela... Agora, entretanto, tendo sido colocado na balança, do lado dela, ‘um peso considerável e imortal de glória’, o interesse voltou-se para ela; e hoje a virtude é claramente a aquisição mais vantajosa e, de longe, a melhor barganha... Tem outro gosto e eficácia para persuadir os homens de que, se viverem bem aqui, serão felizes depois. Abram seus olhos para os prazeres indizíveis e infinitos da outra vida; e seus corações encontrarão algo sólido e poderoso para impulsioná-los... Sobre esse fundamento, e sobre ele apenas, a moralidade mantém-se firme e pode desafiar toda competição.”<sup>10</sup>

Em geral, os motivos da moralidade e da maximização são considerados rivais, com esta última no papel de principal impedimento da primeira. O hedonismo de Locke, junto com seu quadro de governo e a opinião do meio como algo que também obriga à conformidade sob ameaça de castigo, levou alguns a vê-lo como um relativista moral<sup>11</sup>. E, para muitos, essa impressão foi intensificada por sua vigorosa rejeição de idéias inatas, pois isso parecia excluir qualquer tendência inerente para o bem nos seres humanos e, com isso, eliminava a própria base da moralidade<sup>12</sup>.

Ver Locke dessa maneira era vê-lo pelo prisma de uma certa concepção das fontes morais, fontes que ele parecia estar negando. Voltarei à reação que derivou disso. Por enquanto, é importante perceber que Locke não tem que ser compreendido sob essa luz. Mas seus chocados contemporâneos e aqueles de hoje para quem toda a perspectiva teísta perdeu sua credibilidade diante do naturalismo, concordam ao ver Locke como um subversor dessa perspectiva.

## 14.2

Mas ele não se via dessa forma. Temos de compreender sua posição à luz de sua própria percepção das fontes morais, não apenas no contexto

10. *Reasonableness*, pp. 287-289. Para ser justos, deveríamos levar em conta que Locke não estava sozinho na aceitação dessa visão repugnante em sua época. Bossuet justificou sua vigorosa oposição à doutrina do “*amour pur*”, de Fenelon, argumentando que a lei de Deus deve nos prender, ao menos em parte, por nossos próprios interesses.

11. Ver a carta de Shaftesbury a Ainsworth de 3 de junho de 1709, em *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand, Londres, S. Sonnenschein & Co., 1900, pp. 403-404: “Foi o sr. Locke que deu o golpe fatal: porque o caráter e os vis princípios abjetos de governo do sr. Hobbes tiraram o veneno de sua filosofia. Foi o sr. Locke que atingiu todos os fundamentos, retirou toda ordem e virtude do mundo e tornou as próprias idéias destas... *não naturais*... Logo, a virtude, de acordo com o sr. Locke, não tem outra medida, lei ou regra que a moda e os costumes”. Interpretação muito severa, vinda de um ex-pupilo! John Yolton descreveu como essa reação era comum; ver *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1956), cap. 2.2.

12. Ver Shaftesbury, *Life*; e a discussão em Yolton, *John Locke*, cap. 2.

daqueles a quem negava. O que poderia inspirar nele um sentido da lei moral, da lei de Deus, como algo superior, que inspirava veneração e respeito e não apenas obediência prudente?

Devemos começar com o teor da Lei da Natureza que é, diz Locke, a preservação. Ele expressa essa idéia na citadíssima passagem do *Segundo Tratado*. A razão, que é a Lei da Natureza, “ensina toda a Humanidade, que não pode deixar de ouvi-la, que... ninguém deve lesar outra pessoa em sua Vida, Liberdade ou Posses”. A razão para isso é que os homens foram feitos por Deus e, por isso, “são sua Propriedade, são Obra dele, feita para durar enquanto apetecer a ele, não aos outros”. Segue-se daí, afirma Locke, que “cada um é obrigado a se preservar, a não tirar a própria Vida voluntariamente; assim, pela mesma razão, quando sua própria Preservação não está em jogo, deve, tanto quanto puder, preservar o resto da Humanidade”<sup>13</sup>.

Aqui a questão parece ser que, como Deus nos deu a vida, vamos contra a sua vontade ao acabar com ela; a menos, claro, que isso seja necessário para a preservação geral, que é o motivo pelo qual podemos matar criminosos. Mas, no *Primeiro Tratado*, discutindo nosso direito de usar as outras criaturas do mundo para nossos propósitos particulares, Locke apresenta um outro raciocínio. Como seres criados por Deus com um grande impulso de autopreservação, podemos inferir que nossa preservação deve ter sido seu desígnio. Vemos esse propósito no impulso.

“Deus tendo feito o homem e colocado nele, assim como em todos os outros Animais, um grande desejo de Autopreservação, e enchido o Mundo de coisas próprias para Alimento, Abrigo e outras Coisas Necessárias à Vida, em Consonância com seu desígnio de que o Homem deve viver e manter-se algum tempo na Face da Terra e não que uma Obra tão curiosa e esplêndida, por sua própria Negligência ou por falta do Necessário pereça imediatamente, depois de poucos momentos de vida: Deus, digo eu, tendo feito o Homem e o Mundo assim, falou-lhe (isto é), dirigiu-o por seus Sentidos e Razão, como fez com os Animais inferiores por seus Sentidos e Instinto, que colocou neles com esse propósito de usar essas coisas, que eram úteis para sua Subsistência, e deu-lhes como meio de sua Preservação... Pois o desejo, o forte desejo de Preservar sua Vida e Ser tendo sido Colocado nele, como um Princípio de Ação pelo próprio Deus, a Razão, que era a voz de Deus nele, não poderia deixar de ensinar-lhe e garantir-lhe que, seguindo aquela Inclinação natural que tinha de preservar seu Ser, ele seguia a Vontade de seu Criador.”<sup>14</sup>

13. *Two Treatises*, II.6; ver também II.135; e *Some Thoughts concerning Education*, par. 116.

14. *Two Treatises*, I.86.

Ao tornar nossa preservação o ponto central da vontade de Deus em relação a nós, Locke está seguindo a afirmação da vida cotidiana protestante, e nos dois aspectos descritos acima. Primeiro, à atividade destinada a adquirir os meios de vida é atribuída dignidade e importância fundamentais. Deus quer que sejamos produtivos e isso significa que devemos dedicarnos com energia e inteligência a uma tarefa útil. Locke integra em seu pensamento algo parecido à noção puritana de vocação, como John Dunn demonstrou<sup>15</sup>. O fato de Deus nos convocar para um determinado tipo de trabalho dá a isso uma importância maior para nós, mas acarreta um dever de nossa parte de trabalhar duro e com tanta eficiência quanto possível.

Deus dá o mundo à humanidade inteira, diz Locke no capítulo V do *Segundo Tratado*, mas “também lhe deu a razão para usá-lo em favor da Vida, e da comodidade”<sup>16</sup>. Como “ele o deu aos homens para seu benefício, e as maiores Comodidades da Vida que forem capazes de tirar dele”, ele obviamente “deu-o para o uso do Diligente e Racional”<sup>17</sup>. São essas duas propriedades que Deus deseja que utilizemos. A primeira requer que trabalhemos muito, a segunda, que sejamos eficientes, para que haja “Progresso”.

A segunda faceta da doutrina puritana sublinhava a necessidade de trabalhar para o bem comum. Na verdade, esse fator estava embutido na definição de uma vocação válida, que deve ser útil para a comunidade ou para a humanidade em geral; e o requisito de sermos diligentes e racionais não derivava apenas da necessidade de evitar a preguiça e estar relacionado aos propósitos de Deus: estes últimos incluíam também proporcionar benefícios à humanidade. Para Locke, a ordem de progresso não estava voltada apenas para uma maior “comodidade” da pessoa, mas também para o bem geral. É por isso que o progresso desempenha um papel importante na justificativa que Locke dá à propriedade privada da terra. “Pois as provisões que servem para o sustento da vida humana, produzidas por um acre de terra cercada e cultivada, são (falando em espaço) dez vezes mais do que aquelas produzidas por um acre de Terra, de igual riqueza, abandonado e de propriedade comum. Portanto, daquele que cerca a Terra e tem maior abundância das coisas necessárias à vida tiradas de dez acres do que teria de cem deixados à Natureza, pode-se dizer realmente que deu noventa acres à Humanidade.”<sup>18</sup>

Portanto, é isso que Deus requer de nós: agir diligentemente e também com eficiência, para satisfazer nossas necessidades, mas também com um

15. Aproveitei muito a discussão disso por John Dunn em seu livro *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, caps. 16-18.

16. *Two Treatises*, II.26.

17. *Ibid.*, II.34.

18. *Ibid.*, II.37.



olho no bem comum<sup>19</sup>. É isso que Locke quer dizer por agir racionalmente; ou, melhor dizendo, isso engloba os sentidos ligeiramente diferentes em que ele parece usar essa palavra em sua obra. John Dunn<sup>20</sup>, seguido por Neal Wood<sup>21</sup>, distinguiu dois sentidos em que Locke fala das pessoas como sendo diferencialmente racionais. No primeiro sentido — o mais globalizante dos dois — a pessoa é racional na medida em que vê a lei da natureza (= lei da razão) e procura viver de acordo com ela. No segundo sentido, o termo é reservado para aqueles capazes de usar o conhecimento e a reflexão para aumentar sua eficiência. Poderíamos falar de racionalidade moral e intelectual. Depois poderíamos dizer que viver de acordo com todas as demandas de Deus é ser moralmente racional, mas isso também inclui a exigência de que sejamos tão intelectualmente racionais quanto pudermos.

É assim que devemos viver: ser diligentes e racionais na satisfação de nossas necessidades e assim, através dos progressos resultantes, ajudar a satisfazer as necessidades dos outros. A descrição da vida humana ordenada feita por Locke ajudou a preparar o terreno para a concepção do alto Iluminismo para a qual Halévy cunhou a expressão “harmonia de interesses”. Existe um estilo de vida que pode conciliar satisfação pessoal e beneficência. Uma de suas características-chave é que a satisfação de nosso self assuma uma forma produtiva, em contraposição a ser beneficiado à custa de desrespeitos aos direitos e propriedades alheios. Se este é o ideal “burguês”, então temos de pensar em Locke como uma das figuras seminais que ajudaram a formulá-lo e disseminá-lo.

Na verdade, ele é uma figura crucial na evolução da ética da vida cotidiana desde sua formulação teológica original até a moderna naturalista “burguesa”, que foi tanto facilitada quanto fortalecida pela ascensão do capitalismo. Mas é prematuro pensar em Locke como um apologista do capitalismo. É óbvio que aprovava os novos avanços na agrigultura, como a introdução da terra de pousio, da drenagem de brejos e pântanos, da adubação da terra e da criação de gado, que marcaram seu século. Devia ter essas melhorias em mente, entre outras, ao falar de “progresso”. E, claro, elas só aconteceram porque os proprietários de terra começaram a agir

19. “Acho que todos, de acordo com o caminho no qual a Providência os pôs, estão obrigados a trabalhar pelo bem público, na medida de sua capacidade, não tendo, do contrário, direito de comer”; carta de Locke a William Molyneux de 19 de janeiro de 1694, citada em Dunn, *John Locke*, p. 251.

20. Dunn, *John Locke*, p. 254.

21. Neal Wood, *The Politics of Locke's Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 115.

como empresários. Mas ele não parece ter tido qualquer simpatia particular pelo comércio e indústria de larga escala.

Porém, sua perspectiva ética dava claro apoio ao trabalhador sério, produtivo e pacífico de qualquer classe e mostrava-se contrária à busca aristocrática e classista de honra e glória por meio da exibição e das virtudes guerreiras. Locke continuou e desenvolveu ainda mais a inversão da antiga hierarquia de valores que a ética da vida cotidiana implicava. Sua atitude em relação à ciência faz eco à de Bacon: aqueles cujas descobertas haviam contribuído para a prosperidade humana têm mais mérito do que os que apenas adicionaram novas máximas gerais ou hipóteses abrangentes da ciência tradicional aristotélica. “Pois, apesar desses Contendores eruditos, desses Doutores sabichões, foi ao Estadista não-escolástico que os Governos do Mundo deveram sua Paz, Defesa e Liberdades; e foi do Mecânico (um Nome da Desgraça) analfabeto e desprezado que receberam os aperfeiçoamentos das Artes úteis” (3.10.9). Como no caso de Bacon, um julgamento de valor intelectual anda de mãos dadas com uma inversão do prestígio social.

Era assim que devia ser mas, na verdade, raramente é. Os homens são desviados desse caminho pela preguiça, ganância, paixão, ambição. Não só não conseguem viver de acordo com esse ideal, como muitas vezes sequer o reconhecem, extraviados como estão por suas superstições, pela má educação e maus costumes, pelo espírito sectarista e por suas próprias paixões deletérias. Locke certamente repudiara a crença no pecado original em tudo que se assemelhasse ao sentido ortodoxo original que herdara de sua formação puritana<sup>22</sup>. Mas o substituíra por uma variante naturalizada, uma tendência inata dos seres humanos ao egocentrismo e ao poder pessoal. Isso era inato; vemos essa tendência em crianças bem pequenas.

“Vemos as Crianças quase em seguida a seu nascimento (estou certo que muito antes de saberem falar) chorarem, ficarem irritadas, emburradas, mal-humoradas, apenas para terem suas *Vontades* satisfeitas. Querem seus Desejos atendidos pelos outros; lutam pela imediata obediência de todos à sua volta...

22. Em *The Reasonableness of Christianity*, pp. 1-2, Locke distancia-se de duas visões extremas. A primeira é a daqueles que “veriam toda a posteridade de Adão condenada à punição infinita eterna pela transgressão de Adão, de quem milhões nunca ouviram falar e a quem ninguém autorizou a fazer negócios em seu nome ou ser seu representante; isso pareceu a outros tão pouco consistente com a justiça ou bondade do grande e infinito Deus que pensaram que julgaram não haver redenção necessária...; e, assim, tornaram Jesus Cristo nada mais que o restaurador e pregador da religião natural pura; com isso, violentaram todo o teor do Novo Testamento”. Locke mantém nitidamente distância do deísmo, mas, ao torná-lo a reação inevitável ao calvinismo ortodoxo, distancia-se deste também.

Outra coisa em que mostram seu amor ao Domínio é o desejo de ter coisas que sejam suas. Querem ter *Propriedade* e posse, rejubilando-se com o Poder que parecem lhe dar e o Direito que assim lhes cabe de dispor delas a seu bel-prazer.<sup>23</sup>

Se a isso acrescentarmos as tendências humanas à preguiça e ao orgulho, se que não tivermos sido acostumados desde cedo aos bons hábitos, e se levarmos em conta os maus efeitos da educação na maioria das sociedades, não é de surpreender que a Lei da Natureza raramente seja integralmente obedecida.

O ideal seria uma forma de ser muito superior e melhor e, em última instância, mais vantajosa. Mas, por algum motivo, não conseguimos chegar lá. É aqui que entra Deus. Através de sua revelação, ele torna sua lei conhecida por nós, de uma forma inquestionável que deixa em nós uma impressão profunda. Isso acontece particularmente por meio de Jesus Cristo, que atesta sua condição de mensageiro de Deus através dos milagres que realiza. Assim, Deus supera espetacularmente as dificuldades que temos para tomar conhecimento de sua Lei.

Mas isso não é tudo. Ao proclamar sua vontade como *lei*, isto é, acompanhada de sofrimentos e recompensas, ele nos dá um *motivo* irresistível para agir de acordo com ela. Assim, a revelação não só nos ajuda a discernir o que é bom, como nos dá um tremendo empurrão motivacional, por assim dizer, na direção certa. O ato legislativo de Deus e sua proclamação ajudam-nos a sair do lamaçal onde, de outra forma, chafurdaríamos sem qualquer esperança.

Se nos sentíssemos tentados a reclamar que o risco negativo de condenação eterna é um preço muito alto a se pagar pela ajuda de Deus, a resposta está em parte no fato de que apenas uma lei, e isso significa um regulamento acompanhado de castigo pela transgressão, poderia funcionar. Sem a ameaça de castigo, as palavras de Deus careceriam de força e influência<sup>24</sup>. Mas, apesar disso, Deus foi misericordioso. As regras do jogo estabelecidas pela revelação cristã são que aqueles que têm fé em Cristo, arrependem-se e procuram sinceramente corrigir sua vida serão salvos. De maneira que, agora, a obediência integral não é uma condição necessária à recompensa eterna, mas apenas a tentativa sincera de alcançá-la, associada à fé<sup>25</sup>.

Visto por essa perspectiva, o Deus legislador e auto-revelador é um grande benfeitor da humanidade. Acho que era assim que Locke o via e que essa era a base de uma piedade genuína e profunda. Hoje posso ser um pouco difícil acreditar nisso, porque o cenário contemporâneo é dominado, de um lado,

23. *Some Thoughts concerning Education*, pars. 104, 105.

24. *Reasonableness*, p. 216.

25. Duin, *John Locke*, pp. 193ss.

pelos incrédulos e, de outro, por fiéis para quem esse tipo de fé parece, na melhor das hipóteses, insípido, e até mesmo repugnante (confesso pertencer a esta última categoria). Mas seria anacrônico concluir disso que a fé de Locke não era sincera ou que foi periférica à sua vida.

Se, ao contrário, partirmos de uma visão dos seres humanos como potencialmente racionais, mas com uma tendência inerente para a irracionalidade e para o mal, condenados por seus próprios pendores a frustrar até seu maior potencial, vemos que sua condição requeria um Deus que o tirasse dela. Só Deus dá sentido e esperança a uma condição humana que, de outra forma, é fonte de desespero irremediável e de autodestruição potencialmente infinita. Deus tem de existir para os seres humanos a fim de dar uma certa ordem à vida deles. É por isso que Locke foi levado a excluir os ateus de sua visão extremamente tolerante em outros aspectos. Essas pessoas haviam desprezado a própria base da vida civil humana.

Ao nos elevar assim, Deus lança mão de nosso amor por nós mesmos. Um fato básico a respeito dos seres humanos é que desejam o prazer e procuram evitar o sofrimento. Não se trata de um defeito, mas de uma característica inalterável de sua constituição (2.20.2-3, 2.21.42, 2.28.5). Mas existem formas irracionais, destrutivas e erradas de amor por si mesmo, e uma forma racional e moral. Deus ajuda-nos a subir da primeira para a segunda. Mas o amor básico por si mesmo que possibilita essa operação, nosso medo de um sofrimento interminável e nosso desejo de felicidades "indizíveis", não é mau. Foi criado por Deus e, por isso, é bom. Locke já está preparando o terreno para a doutrina posterior do Iluminismo da inocência do amor natural por si mesmo; mas ele próprio estava consciente demais das fontes inatas de depravação no homem para poder propor uma visão desse tipo.

Nesse sentido, o alinhamento entre a obediência à vontade de Deus e a maximização de nosso prazer, tão chocante para a corrente principal da teologia cristã, está inteiramente de acordo com o desígnio providencial das coisas. Deus, como um superjogador num jogo de escolha racional, instrumentaliza nossa razão instrumental, dando-nos uma lei que nos harmoniza com seu propósito de conservação geral. Estamos seguindo o desígnio de Deus ao maximizar, quando o fazemos de maneira apropriada.

Teologicamente, essa aceitação das limitações da natureza humana assemelha-se a um traço importante da teologia da Reforma, que também foi adotado por Bacon. Ao romper com os "conselhos de perfeição" monásticos, os reformadores sublinharam a motivação ímpia do orgulho que levava as



peças a procurar transcender a condição leiga comum<sup>26</sup>. Os seres humanos devem aceitar com humildade a natureza que Deus lhes deu. A aceitação lockiana do hedonismo gassendiano, o fato de sermos impelidos por natureza a maximizar o prazer, pode ser apresentada sob uma luz semelhante. Em vez aspirar a um altruísmo abnegado para o qual não fomos feitos, devemos aceitar nossa natureza e realizar nela o propósito de Deus. A psicologia de Locke poderia ser vista como uma nova transposição da teologia da vida cotidiana, no caminho para a doutrina naturalista que a sucedeu<sup>27</sup>.

Segundo essa versão, aproximamo-nos de Deus pela razão, isto é, o exercício da racionalidade é a forma pela qual participamos do plano de Deus. A ética da vida cotidiana, como vimos no capítulo anterior, embora rejeitasse atividades supostamente “superiores”, faz com que a essência da vida moral dependa da maneira como vivemos nossa vida comum. “Deus ama advérbios”, como disse Joseph Hall. Na nova transposição que Locke faz da ética, os advérbios cruciais estão mudando. Onde, na variante pura da Reforma, era uma questão de se viver *culturalmente* para Deus, agora se trata de viver *racionalmente*. Mas, com Locke, ainda estamos numa fase de transição. Ainda é uma questão de cumprir a vontade de Deus, só que isso agora é entendido em termos de racionalidade. Elevar-se acima da paixão, do preconceito cego e do costume irrefletido até a razão leva a duas transformações relacionadas: dá ordem e dignidade à nossa vida produtiva e liberta-nos do egoísmo e da destrutividade em benefício dos outros. A razão procedimental desprendida eleva-nos da destruição para a beneficência porque rompe os grilhões da ilusão, do costume cego e da superstição e, com isso, tira-nos do egoísmo desordenado para a busca produtiva da felicidade que gera benefícios também para os outros. A razão liberta a potencialidade construtiva e beneficente do amor por si mesmo. Essa visão elevada do poder moralmente transformador da razão surge da lógica da teoria de Locke. Não é um tema que ele mesmo tenha desenvolvido, mas será uma das grandes idéias organizadoras do Iluminismo.

Precisamos de racionalidade moral, claro, mas também de racionalidade intelectual. Na verdade, desse ponto de vista, percebemos o que liga as duas.

26. Perkins atacou os “votos papais” do monasticismo como “mero culto da vontade”; citado em Dunn, *John Locke*, p. 224, n. 2.

27. Locke, seguindo Bacon, vê com frequência as divergências entre ele e seus oponentes em termos de orgulho *versus* um sentido realista da possibilidade humana. Isso se aplica em particular a proponentes da metafísica que ele ataca. Uma das metas do *Ensaio* é descrita como “atacar o Santuário da Vaidade e da Ignorância” (Epístola, p. 10). Em contraste, ele descreveu seu próprio trabalho, com aparente humildade, como o de um “subtrabalhador” (ibid., p. 14).

Estão conectadas pela primazia da razão maximizadora instrumental. Essa é a nossa alavanca interior que Deus utiliza para nos elevar até nosso pleno potencial. Somos moralmente racionais quando nos deixamos elevar por ele. Mas essa mesma razão maximizadora requer que sejamos intelectualmente racionais. Isso significa que o fim apropriado da racionalidade intelectual é a utilidade para nossos propósitos de vida. O *Ensaio*, diz Locke, volta-se para “a Verdade e a Utilidade”. De fato, “falta-lhe muitíssimo aquele Respeito que deve ao Público aquele que imprime e, em conseqüência, espera que os Homens leiam o que imprimiu, onde não pretende que encontrem nada Útil para eles mesmos ou para os outros” (Epístola, p. 9). E quando nos sentimos tentados a nos queixar que nossa compreensão das coisas fica tão distante daquela “Vastidão”, devemos refletir que “o Criador de nosso Ser” conferiu-nos “tudo o que é necessário para as Conveniências da Vida e para a Formação da Virtude (2Pd 1,3)”. “Não teremos muita Razão para nos queixar da estreiteza de nossa Mente, se a empregarmos para o que pode nos ser útil, pois, para isso, ela é muito capaz” (1.1.5).

Ao seguir esses dois imperativos de nossa razão instrumental — aceitar a lei de Deus e adquirir e refletir sobre o conhecimento para utilizá-lo — participamos do plano de Deus. A racionalidade instrumental, propriamente conduzida, faz parte da essência de nosso serviço a Deus. Ao atribuir um lugar central à razão, Locke estava se desviando claramente da teologia ortodoxa da Reforma; isto estava de acordo com sua rejeição do pecado original. Mas ele se encontrava igualmente distante das visões tradicionais que atribuíam um lugar proeminente à razão humana e que a teologia da Reforma havia atacado. A razão de que falavam essas teologias mais antigas era substantiva: era o que nos capacitava a ver a ordem do bem com nossa luz natural. E foi o que culminou — no caso da teologia que nasceu do casamento com o platonismo helenista, onde a expressão mais elevada da razão era a contemplação — na visão beatífica. Locke compartilha com os reformadores o repúdio a essas visões e, na verdade, usa-o como uma base. A racionalidade em questão é agora procedimental: em assuntos práticos, instrumental; nos teóricos, envolve o exame cuidadoso e desprendido de nossas idéias e sua organização segundo os cânones da dedução matemática e da probabilidade empírica. É assim que participamos dos desígnios de Deus. Não através do instinto cego, como os animais, mas pelo cálculo consciente, ocupamos nosso lugar no todo. Claro que isso significa que, ao contrário dos animais, temos que nos elevar para tomar consciência desse todo e do propósito soberano que o dirige. Mas é exatamente isso o que fazemos quando aprendemos a obedecer a lei de Deus.

Assim, vista de dentro, a religião “razoável” de Locke não é apenas uma fusão da obrigação religiosa com o egoísmo, como pode parecer facilmente

aos críticos, ou apenas um passo na estrada para o naturalismo (por mais que, *objetivamente*, tenha vindo a sê-lo). Ela oferece uma nova compreensão do que é servir a Deus, que recupera os termos antigos com um novo significado. A bondade e a sabedoria de Deus são entendidas agora como as apropriadas ao criador de um universo, concebidas de modo a levar à conservação continuada de seus habitantes animados e racionais. Não foi um rompimento frontal com a tradição. Sempre se considerou parte da providência de Deus que sua criação tivesse espaço para o florescimento de seus muitos seres vivos, e o salmista o exalta por “que lhes dê alimento no tempo devido” (Sl 104,27). O Deus de Abraão considera bons a vida e o ser.

Mas, na nova visão, que Locke ajudou a preparar, e coerente com o novo lugar central da vida cotidiana, é a preservação desta última que assume agora importância fundamental. A bondade e a providência de Deus são demonstradas sobretudo no fato de ele ter concebido o mundo para a preservação de seus habitantes e, em particular, para que suas várias partes levem à conservação recíproca. A vida eterna, num mundo no além, é algo acrescentado a esse benefício; mas encaixa-se tão bem que também leva à administração apropriada dessa ordem terrena, no sentido de que assume a forma de recompensas e castigos que nos impõem a obedecer a lei da preservação — sem os quais, de fato, não teríamos nenhuma razão imperativa para fazê-lo.

Locke ajudou a definir e disseminar o quadro deísta em desenvolvimento, que atingirá sua plenitude no século XVIII, do universo como uma vasta ordem interligada de seres, que se servem uns aos outros para o florescimento mútuo, por cuja concepção o arquiteto da natureza merece nosso louvor, gratidão e admiração. Cumberland também estava desenvolvendo uma visão desse tipo na época de Locke<sup>28</sup>. Voltarei mais adiante a essa ordem interligada.

Dentro dessa visão da criação, quando nós, reconhecendo a força impressionante e avassaladora da retribuição divina que não nos deixa outra opção racional, harmonizamo-nos com sua lei, não agimos com o espírito dos servos prudentes do tirano caprichoso, que só estão preocupados em maximizar suas vantagens num contexto amoral. Pelo contrário, fazemo-lo com um espírito de admiração, assombro e gratidão. Pois, ao exercer assim a razão, vemo-nos ocupando nosso lugar apropriado no plano de Deus. A racionalidade instrumental é o caminho para nossa participação na vontade de Deus. Em vez de considerar tudo isso um rebaixamento da vontade de Deus à condição de um elemento de nosso jogo, nós o vemos

28. Richard Cumberland, *de Legibus Naturae*, Londres, 1672.

como a elevação de nosso raciocínio ao nível de colaborador no propósito de Deus<sup>29</sup>.

Assim, essa forma de fé cristã incorpora em si o desprendimento moderno e a racionalidade procedimental. E, ao fazê-lo, incorpora as fontes morais a que eles se ligam. Se procurarmos os bens constitutivos dessa visão, se perguntarmos o que é cuja vívida presença em nossa compreensão nos capacita a agir em função do bem, duas características vêm à mente: a bondade e sabedoria de Deus conforme reveladas na ordem interligada e nossa razão desprendida como nossa forma de participar do propósito de Deus. Mas esse quadro descrição da razão desprendida está ligado, como vimos, a uma concepção da dignidade humana. Compreende, em particular, um senso de autonomia auto-responsável, uma liberdade em relação às demandas da autoridade.

E isso também é integrado à crença religiosa. É uma idéia central do deísmo em desenvolvimento o fato de que Deus se relaciona com os seres humanos como seres racionais, que os desígnios de Deus respeitam integralmente a razão autônoma dos humanos. Assim, temos as obras de seguidores confessos de Locke, como *Christianity Not Mysterious*, de Toland, e *Christianity as Old as the Creation*, de Tindal. Locke ainda guardava reservas em relação a essa idéia, por ter demasiada consciência da fragilidade humana. Mas foi isso que a religião lockiana passou a significar<sup>30</sup>.

Mas, se o deísmo que Locke inspirou não é apenas um disfarce do naturalismo, isto não significa que não se tenha descartado de uma boa parte da tradição ortodoxa. Em primeiro lugar, é claro que o lugar do mistério nessa religião diminui tanto que chega a desaparecer. A providência divina torna-se cada vez mais passível de observação, por mais que o detalhe organizador nos escape. Muitos autores ainda apontam para desígnios superiores que não compreendemos, mas a lógica da posição dirige-se para a transparência racional.

29. John Yolton, *John Locke*, p. 64, vê Locke como articulando a posição abraçada pelas “novas formas de religião natural que vinham aumentando sua popularidade perto do final do século. Na mente dos simpatizantes do deísmo e do unitarismo, a racionalidade foi substituída pelo inato como base da moralidade e da religião”.

30. Tenho tentado apresentar uma descrição das fontes morais da posição de Locke e resgatá-las da representação errônea que delas fizeram seus adversários contemporâneos e o atual clima de pensamento naturalista. Mas podemos dizer que Locke já iniciava um encobrimento de suas fontes morais? E que isso em parte explica a percepção errônea? O desprendimento produz uma objetificação do *self* e do mundo que os apresenta como domínios neutros abertos ao controle. Mas, quanto mais aparecem nessa ótica, tanto mais fazemos a oclusão dos bens constitutivos que proporcionam nossas fontes morais. Esse processo de oclusão será levado bem mais longe pelos pensadores do Iluminismo naturalista no século seguinte. A visão moral que dá força ao movimento termina sendo praticamente não expressa no corpo da doutrina. Ela está embutida implicitamente nos recursos retóricos e na polêmica.



Trata-se apenas do outro lado da integração da razão autônoma. O título da obra de Toland, *Christianity Not Mysteriorious*, diz isso de forma chocantemente direta, o que lhe valeu a perseguição e a condenação de seu livro à fogueira em praça pública. Tindal expõem ainda melhor a compreensibilidade racional dos propósitos de Deus. Na verdade, eles não são mais do que “o Interesse comum e Felicidade mútua de suas Criaturas Racionais”<sup>31</sup>. Deus é bom o suficiente para fazer de nossos atos voltados para a felicidade presente um caminho que garanta nossos bens futuros<sup>32</sup>; o que significa que as recompensas e castigos de uma vida futura estão em harmonia com o caminho que produz a maior felicidade mútua nesta vida. Como os seres humanos não conseguem agir por outro motivo além do impulso de buscar a felicidade, esse sistema de recompensas é, na verdade, o mais apropriado a eles. Quanto aos detalhes da vontade de Deus a nosso respeito, basta-nos examinar o “Livro da Natureza” para ver de que relações participamos e o que elas exigem. Somente um tirano impor regras que não derivem dessas relações<sup>33</sup>. Em Tindal, encontramos as idéias básicas da teologia de Locke, mas levadas à sua conclusão lógica e libertadas de toda ansiedade e percepção conflitiva da imperfeição e obstinação humanas que marcaram a visão de Locke. Agora temos um cristianismo razoável, sem lágrimas.

O mais fundamental é que o lugar da graça tende a desaparecer. Se o bem humano que Deus deseja torna-se cada vez mais acessível ao exame racional do homem, ele se torna também cada vez mais compreensível às capacidades humanas.

Essas duas mudanças estão ligadas. Há duas grandes correntes tradicionais da doutrina sobre a graça e a natureza no pensamento cristão. A melhor forma de descrevê-las é relacionando-as com uma concepção do bem natural ao homem, isto é, o bem que os seres humanos não depravados podem discernir sozinhos e pelo menos propor-se a realizar. Durante a maior parte do primeiro milênio e meio da história cristã, esse bem natural foi definido em termos formulados pelos grandes filósofos pagãos.

Havia duas maneiras pelas quais se considerava que o bem natural ao homem necessitava de suplementação pela graça: 1) Deus convoca os seres humanos a algo mais que o bem natural, a uma vida de santidade, que envolve participação na ação redentora de Deus. Isso nos leva além das excelências definidas pelo bem natural. Na linguagem do tomismo, além das virtudes naturais existem as “teológicas” — fé, esperança e caridade. 2) A vontade

31. Mathew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, Londres, 1730, p. 14.

32. John Toland, *Christianity Not Mysteriorious*, Londres, 1696, p. 15.

33. *Ibid.*, pp. 28-29.

humana ficou tão depravada com a Queda que os seres humanos precisam da graça até para fazer uma tentativa decente de atingir o bem natural, e talvez até para discerni-lo direito, para não falar em transcendê-lo.

Até a época moderna, a corrente principal dominante das teologias cristãs compreendeu algumas variantes tanto de 1 quanto de 2 acima; mas havia diferenças profundas, dependendo de qual predominava. Quando nenhuma das duas é interpretada de maneira radical, a graça é vista como algo que serve para “aperfeiçoar a natureza, e não destruí-la”, nas palavras de Aquino<sup>34</sup>. Essa busca da perfeição natural não é obstáculo para a santificação, e os grandes moralistas antigos são vistos sob uma luz positiva (como no caso de Erasmo). Quando 2 é interpretado de forma radical, há desconfiança e hostilidade em relação à busca da perfeição natural e, no caso extremo, os antigos moralistas são censurados (como com Lutero).

O início do período moderno foi dominado por batalhas titânicas onde as interpretações radicais de 2 — vamos chamá-las de hiperagostinistas — desempenharam um papel preponderante, não apenas nos movimentos da Reforma propriamente ditos, mas também na luta entre os jansenistas e seus adversários na França, entre os arminianos e os calvinistas radicais na Holanda e mais tarde nos Estados Unidos, e assim por diante.

A ascensão do deísmo iluminista costuma ser vista como um conflito, por fim vitorioso, com essas interpretações hiperagostinistas. E houve de fato uma luta entre ambos. O alto Iluminismo francês, que incluía Rousseau, contrapôs-se aos terríveis efeitos misantrópicos da doutrina do pecado original. O Iluminismo escocês travou uma batalha contínua contra as forças do calvinismo puro radical da Igreja da Escócia, que tentou silenciar algumas de suas maiores figuras, como Hutcheson e Hume. O deísmo iluminista acaba suprimindo por completo qualquer espaço para a graça do tipo 2, a despeito da oposição ortodoxa, e o naturalismo assume a partir daí.

Não só os protagonistas dessa batalha, mas também seus comentaristas posteriores passaram a considerar que essas duas posições, o hiperagostinismo e o deísmo iluminista (sucido pelo naturalismo), esgotaram todas as possibilidades. É o erro mais fácil de cometer, pois esse deísmo tem algumas de suas raízes na teologia da Reforma, como vimos no caso de Locke.

O que se esquece aqui é a forma pela qual o deísmo também elimina por completo o papel da graça do tipo 1. E isso a despeito do fato de, em sua luta com o hiperagostinismo, os deístas terem recorrido maciçamente a escritores da tradição erasmiana. Na verdade, muitos de seus argumentos contra a visão

34. “*Non tollit gratia naturam sed perficit naturam*”; *Summa Theologica*, Ia Pars, quest. I, art. 8, ad secundum.

de uma divindade impondo ordens sem sentido a suas criaturas para deixar clara a sua soberania, sua insistência de que Deus deseja nosso bem da maneira como entendemos o bem, fundamentam-se nessa tradição. Tindal segue Whichcote. Mas, entre este último e o primeiro, algo crucial é eliminado. O bem que Deus deseja passa a centrar-se cada vez mais apenas no bem natural. Até a recompensa eterna passa a ser vista apenas como mais alguma coisa do gênero, e distribuída de modo a favorecer e encorajar a produção do bem natural aqui na terra.

Locke ainda não levou esse deísmo às últimas conseqüências. Há, em particular, vestígios de hiperagostinismo em sua avaliação da fraqueza humana. Mas, depois de um exame mais cuidadoso, fica claro que não há muito espaço para a graça aqui. Em *Racionalidade*, há alguma referência ao espírito de Deus vindo em nosso auxílio<sup>35</sup>. Mas a coisa mais importante que Deus faz na revelação é deixar *claro* o que é a lei, motivando-nos assim mais intensamente para o bem; e, em segundo lugar, no caso da revelação cristã, ele abranda as regras referentes ao castigo e permite que a fé compense nossos erros involuntários<sup>36</sup>. Mas o primeiro tipo de papel praticamente desapareceu na visão de Locke. Nas doutrinas posteriores inspiradas por ele, os últimos vestígios se desvanecem<sup>37</sup>.

35. *Reasonableness*, p. 289.

36. *Ibid.*, p. 193.

37. Locke, com justiça, não é classificado como um deísta pleno, visto que a posição última que normalmente recebe este nome, como o vemos em Lessing e outros, deu um passo a mais. Deixou de lado não somente a graça, mas mesmo a revelação histórica. Vemos essa posição plenamente desenvolvida em, por ex., Tindal e Shaftesbury. Cristo torna-se apenas um mestre particularmente persuasivo de religião natural. Locke repudia expressamente essa posição em *Reasonableness*, p. 2.

## 15

### Sentimentos morais

#### 15.1

Apresentei um quadro do que poderíamos chamar de deísmo lockiano. Mas há um outro tipo bem diferente, que se desenvolve em parte como oposição a esse. Shaftesbury é o fundador dessa variante, que se cristaliza em torno de uma perspectiva moral rival, a qual passou a ser conhecida como a teoria dos sentimentos morais, exposta numa série de textos importantes de Francis Hutcheson.

A diferença entre as duas variantes pode ser explicada segundo os tipos de cristianismo ortodoxo do qual cada uma deriva, e talvez até atribuída em grande medida a eles. A visão de Locke tem raízes puritanas, o que significa que se desenvolveu a partir de uma teologia hiperagostinista. Rebelou-se contra esta, mas retém importantes características dela. A visão um tanto negativa de Locke sobre a propensão humana para a ilusão, a inconseqüência e o comportamento destrutivo é, por assim dizer, uma transposição naturalista da doutrina do pecado original. Mais importante ainda, ele compartilha com os puritanos a idéia de voluntarismo teológico. A lei de Deus é aquilo que ele decide que ela seja, e a lei de Deus determina o bem. Deus não pode ser limitado por um bem que já estivesse implícito na tendência da natureza que ele criou.

De acordo com essa perspectiva teológica, a lei de Deus é duplamente externa a nós, criaturas caídas. Em primeiro lugar, não podemos identificar o



bem com a inclinação de nossa própria natureza. Temos, ao contrário, que descobrir quais são os decretos soberanos de Deus em relação a nós (embora Locke pensasse que a tendência real de nossa natureza para a preservação nos dá um indício claro das intenções divinas, como vimos no capítulo anterior). E, em segundo lugar, essa lei é contrária à índole de nossa vontade depravada. Para que seja seguida, ela tem que ser imposta a uma natureza relutante, até que sejamos inteiramente santificados pela graça.

A afinidade e as conexões históricas entre essa teologia e o mecanicismo empirista já foram observadas. Essa perspectiva teológica levou ela mesma à adoção de uma visão de mundo mecanicista, como já descrevi acima<sup>1</sup>. A soberania de Deus era mais bem salvaguardada diante de uma criação sem propósitos próprios. Mas o sujeito desprendido assemelha-se à divindade nesse aspecto. O desprendimento, como vimos, opera objetificando o domínio em questão, tornando-o neutro. O sujeito desprendido do mecanicismo empirista apropria-se de algumas das prerrogativas atribuídas a Deus pela teologia ocamista. De certa forma, na verdade, a nova visão pode ser considerada uma espécie de transposição antropológica dessa teologia.

Entre outras coisas, ela herda uma teoria controlada da lei e da moralidade. No mundo agora neutralizado da psique, só existe *de facto* o desejo; não há mais lugar para um bem superior, o objeto de uma avaliação forte, dentro da própria natureza. “Qualquer que seja o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, é isso que ele, de sua parte, chama de bom”, diz Hobbes<sup>2</sup>. É possível construir uma ética tomando apenas esse desejo *de facto* como base: o maior bem é exatamente a maximização de objetivos *de facto*. Isso seria utilitarismo. A única outra alternativa é preservar algum tipo de teoria controlada. Isso, claro, é o que Hobbes faz em sua teoria política. O vínculo com a antiga teologia é evidente na descrição do Estado como um “deus mortal”<sup>3</sup>.

Nessa transposição mecanicizada, talvez até mesmo ateísta, a lei ainda é externa a nós nos dois sentidos acima. A filosofia inglesa do século XVII parece-nos dominada pela ascensão do empirismo. Mas a tradição erasmiana ainda estava viva e ativa, principalmente entre um grupo de pensadores aos quais se refere imprecisamente como os “platônicos de Cambridge”, entre eles Henry More, Ralph Cudworth, Benjamin Whichcote, John Smith<sup>4</sup>.

1. Ver acima, Capítulo 9.

2. Hobbes, *Leviathan*, ed. M. Oakeshott, Oxford, Blackwell, s/d, cap. 6, p. 32.

3. *Ibid.*, parte II, cap. 17, p. 112. Esta conexão foi comentada por Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, Edimburgo, Nelson, 1953, cap. 3.

4. Ver discussão em Cassirer, *Platonic Renaissance*.

Estes homens opunham-se vigorosamente à religião da lei externa, em nome de uma outra que via os seres humanos em harmonia intrínseca com Deus. Os seres humanos aproximam-se de Deus com medo, como de um legislador inescrutável, cujos julgamentos estão inteiramente além da compreensão humana e, na verdade, podem até já ter nos condenado, independentemente de nossas atuais aspirações de reforma.

“O espírito da verdadeira Religião é de natureza mais livre, nobre, franca e generosa... Ele [o amor divino] dissolve todas aquelas afeições congeladas que um temor de Escravo gerou e cristalizou, e torna a Alma mais alegre, livre e nobremente decidida em todos os seus movimentos em busca de Deus.”<sup>5</sup>

Smith opõe-se a uma religião de medo, de “obediência coagida e forçada aos Mandamentos de Deus”, que vê como uma religião servil que considera Deus um tirano implacável e caprichoso e “gera... uma devoção forçada e seca, destituída de Amor e Vida interiores”.

“A religião não é estoicismo soturno ou Melancolia opressora, não é tirania escravizante exercida sobre as afeições nobres e vívidas de Amor e Prazer... ela é plena de um prazer e alegria enérgicos e viris, cuja natureza eleva e enobrece a Alma, e não enfraquece nem tira o espírito da vida, nem seu poder.”<sup>6</sup>

Smith apresenta seu contraste entre uma religião de medo e outra de amor, entre uma devoção servil ou forçada e outra livre. A religião é “Mãe e Ama-de-Leite” de uma “Liberdade realmente nobre e divina”. Mas ele também usa outras imagens que terão um impacto tremendo sobre a cultura moderna:

“Existe um tipo de Cristão Mecânico no mundo que, não vendo a Religião atuando como uma forma viva dentro dele, contenta-se em apenas fazer dela uma Arte... Mas a verdadeira Religião não é Arte, e sim uma Natureza interior que contém todas as leis e medidas de seu movimento dentro de si mesma”<sup>7</sup>.

O orgânico em oposição ao artificial, o vivo em oposição ao mecânico: Cassirer estava certo ao ver nos platônicos de Cambridge uma das fontes originadoras do romantismo subsequente. É como se as linhas de batalha já tivessem sido traçadas, e Smith viu a afinidade crucial do mecanicismo com toda a perspectiva religiosa que estava combatendo.

Outra expressão que antecipa um traço fundamental da cultura contemporânea é “Natureza interior”. Mais uma vez, Smith ataca o cerne do voluntarismo, que vê a vontade de Deus como algo externo à tendência da natureza:

5. John Smith, citado em Cassirer, *Platonic Renaissance*, p. 164.

6. *Ibid.*, p. 163.

7. *Ibid.*, p. 164.

“Se pudéssemos supor que Deus plantasse uma Religião na Alma que não tivesse afinidade ou aliança com esta, ela cresceria ali como uma planta estranha. Mas Deus, ao dar suas Leis aos homens, não dita, em virtude de seu domínio absoluto, nada a esmo, nem da forma arbitrária que alguns imaginam”<sup>8</sup>.

A principal alegação do voluntarismo era que uma vontade “arbitrária” tinha de ser atribuída a Deus, caso contrário não reconheceríamos sua soberania absoluta. A defesa de uma doutrina do bem natural era, por si, uma negação do poder de Deus, uma afronta à honra de Deus.

A isso os pensadores de Cambridge replicaram que os voluntaristas estavam projetando sua própria “Impertinência e Voluntariosidade” em Deus, como se ele fosse um tirano humano “facilmente seduzido por Bajulações”<sup>9</sup>. Nas palavras de Whichcote, “há algo em Deus que é mais belo do que o poder, do que vontade e Soberania, qual seja, Sua probidade, Sua boa vontade, Sua justiça, sabedoria e coisas do gênero”<sup>10</sup>.

Os pensadores de Cambridge basearam sua oposição ao voluntarismo numa doutrina teleológica da natureza como sendo inclinada para o bem, fundamentada na escola platônica, daí o nome pelo qual em geral são conhecidos. Como observou Cassirer, suas raízes estavam no platonismo da Renascença, da forma desenvolvida no século XV por Ficino e Pico. Era um platonismo muito influenciado por Plotino, uma doutrina em que o amor representava um papel primordial, não apenas o amor edificante do inferior pelo superior, o éros de Platão, mas também um amor do superior que se expressava na atenção ao inferior, que poderia ser facilmente identificado com a *agápe* cristã. Juntos, ambos constituem um grande círculo de amor que envolve o universo<sup>11</sup>. Não se poderia conceber nada mais em desacordo com a filosofia mecanicista. Em sua ciência natural, Cudworth e seus aliados estavam movendo uma ação de retaguarda contra o futuro<sup>12</sup>.

Mas a motivação impulsionadora de seu “platonismo” era religiosa e moral e, nesse domínio, algo novo estava se insinuando. Uma corrente da

8. Ibid., p. 165.

9. Ibid.

10. Benjamin Whichcote, *Sermons*, citado in *ibid.*, p. 82.

11. Cudworth, por exemplo, mostra a influência da teoria plotiniana da emanção, conforme mediada por Ficino, em seu *True Intellectual System*, onde afirma que as coisas no Universo “Desçam e Deslizam do Superior para o Inferior, de modo que o primeiro Original de todas as coisas não foi o mais Imperfeito, porém o mais Perfeito Ser”; citado em Cassirer, *Platonic Renaissance*, pp. 137-138.

12. Se bem que Cudworth passou a aceitar de fato o mecanicismo cartesiano no tocante ao mundo da matéria. Ver seu *Eternal and Immutable Morality*, Londres, 1731. Mas a tentativa de enxertar isso numa teoria platônica-plotiniana das formas contribui para uma física muito estranha.

interioridade agostiniana está transformando o “platonismo” em algo diferente. É isso que se reflete no uso que Smith faz da expressão “Natureza interior”. Mas, para ver melhor o que isso tudo veio a significar, temos de acompanhar a história até a variedade de deísmo que se desenvolveu a partir dessa ortodoxia erasmiana.

Na verdade, podemos chegar lá fazendo essa teologia passar por uma transposição definida por dois princípios cruciais do deísmo: 1) o lugar central atribuído ao sujeito humano como pensador autônomo, e 2) a perda de importância da graça. O que resulta disso, nas circunstâncias particulares da virada do século na Inglaterra, é Shaftesbury. O terceiro conde provavelmente deveu a seu mestre, Locke, sua adesão à razão autônoma, mas grande parte da inspiração de suas opiniões morais bastante antilockianas veio dos platônicos de Cambridge. Sua primeira publicação foi uma edição dos sermões de Whichcote.

Sua inspiração, digo eu, em vez de sua doutrina. Entre todas as visões filosóficas tradicionais, a de Shaftesbury era a mais próxima dos estoicos. Seus mestres foram Epicteto e Marcos. O maior bem para os seres humanos é amar e alegrar-se com o curso do mundo. A pessoa que consegue ter esse amor alcança perfeita tranqüilidade e calma; está imune a todos os golpes da sorte adversa; e, acima de tudo, pode amar os que a rodeiam de forma constante e estável, sem ser afastado por seus próprios sofrimentos e decepções ou por seus interesses parciais. Consegue ter “uma afeição generosa, um exercício de amizade ininterrupta, uma bondade e benevolência constantes”<sup>13</sup>. Além disso, esse amor traz em si a maior satisfação intrínseca. Como por natureza amamos o que é ordenado e belo, a ordem e beleza mais elevadas e completas são objeto do maior prazer. “Pois é impossível que essa ordem divina seja contemplada sem êxtase e deslumbramento”<sup>14</sup>.

Mas, como temos uma tendência natural a amar o todo, o objetivo que procuramos atingir pode ser apresentado negativamente, como a eliminação dos obstáculos a esse amor, que surgem de nossa crença de que o mundo é, de certa forma, imperfeito e mau<sup>15</sup>. Como seus mentores estoicos, Shaftesbury acha que o que nos separa dessa paz e serenidade são nossas falsas opiniões, através das quais vemos as coisas do universo como males e imperfeições. As opiniões certas nos tornam capazes de amar a provi-

13. *Philosophical Regimen*, em *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand, Londres, S. Sonnenschein & Co., 1900, p. 54.

14. *An Inquiry concerning Virtue or Merit*, em Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, Londres, 1711, Nova York, Bobbs-Merrill, 1964, I.279.

15. *The Moralists*, em Shaftesbury, *Characteristics*, II.20-22.



dência<sup>16</sup>. Devo amar a tudo que acontece e ver tudo como apropriado a mim e de acordo com a ordem no que se refere ad todo, até mesmo "o saque de cidades e a ruína da humanidade"<sup>17</sup>.

Podemos nos poupar dos detalhes de como Shaftesbury procura convencer a si mesmo e a nós de que esses desastres realmente se harmonizam com a ordem das coisas. Na verdade, ele não apresenta muitos detalhes. Mas alguns dos princípios — de que o bem precisa ser realçado pelo mal, de que imperfeições parciais trabalham pelo todo, de que o universo tem de funcionar de acordo com leis gerais — tornaram-se emblemas do providencialismo do século XVIII, do tipo que Voltaire satirizou ferozmente em *Cândido*. Entretanto, a verdadeira argumentação de Shaftesbury não é feita nesse nível panglossiano. A consideração crucial é a estoica, de que nada deve nos afligir ou importar, exceto o estado de nossa própria mente, ou vontade, ou *self*. "Minha preocupação é com a verdade, a razão e a justiça dentro de mim."<sup>18</sup> Shaftesbury adota a distinção de Epicteto entre coisas que dependem de mim e coisas que não dependem, e assimila o preceito de se levar em conta apenas as primeiras<sup>19</sup>. Depois que isso estiver estabelecido, nem minha morte iminente deve me afligir, e Shaftesbury toma a bela imagem de Epicteto, de que se parta com agradecimentos ao anfitrião do banquete<sup>20</sup>. Ou, em termos mais heróicos:

"Tudo se perde e perece; tudo corre para sua dissolução... Mortandades devem ser esperadas todos os dias — amigos desaparecidos, acidentes e calamidades iminentes, doenças, aleijões, surdez, perda da visão, da memória, de membros... Tudo é miséria, decepção e pesar. Em vão procuramos afastar esses pensamentos; em vão tentamos, pelo humor e diversão, elevar-nos; tudo quanto conseguimos é cair mais. Só é feliz em algum grau aquele que consegue enfrentar essas coisas; que consegue olhá-las de frente sem desviar a vista; e, conhecendo o resultado e o fim de tudo, espera pela conclusão de sua parte, sendo sua única preocupação, nesse ínterim, cumprir essa parte que lhe cabe e preservar sua mente inteira e sadia, inabalável e incorruptível, em amizade com a espécie humana e em unidade

16. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, em *Life and Letters*, ed. Rand, pp. 23-24. Ver também a afirmação, adiante na mesma obra, de que aquilo que torna a dor insuportável são *dogmata* errados; p. 158.

17. *Ibid.*, p. 30.

18. *Ibid.*, p. 232; grifos do original.

19. Ver *ibid.*, pp. 7-8; também *Miscellaneous Reflections*, em Shaftesbury, *Characteristics*, II.280.

20. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, em *Life and Letters*, ed. Rand, p. 262; ver também *The Moralists*, em Shaftesbury, *Characteristics*, p. 43. A imagem original está nos *Discursos*, II.i.39, de Epicteto.

com aquela mente original com respeito à qual nada acontece ou pode acontecer, mas que é a mais aprazível e útil, e que é do bem universal"<sup>21</sup>.

Deus aparece aqui também mas, como no caso dos estoicos, é Deus em sua condição de arquiteto dessa ordem. É bem diferente do Deus de Abraão, da revelação. Shaftesbury o vê mais como a mente que não apenas concebe, mas movimenta e anima o todo. Téocles, personagem do diálogo *The Moralists* que atua como porta-voz de Shaftesbury, assim se dirige a Ele:

"Ó Gênio poderoso! Ó único poder de animar e inspirar! Autor e sujeito destes pensamentos! Tua influência é universal e estás no mais fundo de todas as coisas. De ti dependem seus móveis secretos de ação. Tu as moves com força irresistível e incansável, por meio de leis sagradas e invioláveis, concebidas para o bem de cada ser particular, da maneira mais harmônica com a perfeição, vida e vigor do todo... és a alma original, irradiada, vital em tudo, inspirando a totalidade"<sup>22</sup>.

O objetivo de amar a afirmar a ordem do mundo poderia também ser descrito como algo que coloca nossas mentes particulares em harmonia com a universal: "A mente particular deve buscar sua felicidade em conformidade com a geral e procurar parecer-se com ela em sua suprema simplicidade e excelência"<sup>23</sup>.

Essa concepção é que possibilita a Shaftesbury apresentar a questão do teísmo *versus* ateísmo da forma surpreendente e desconcertante que utiliza em seu *Inquiry*. Ele a considera uma questão basicamente *cosmológica*. O teísta é aquele que acredita "que tudo é governado, ordenado ou regulamentado em função do melhor, por uma mente ou princípio criador, necessariamente bom e permanente"<sup>24</sup>. Os ateístas paradigmáticos são os epicuristas. O que realmente importa é a ordem ou falta de ordem do cosmo. Aprender o universo como entidade singular, como uma árvore, cujas partes se harmonizam<sup>25</sup>, e que é ordenado para o melhor, é o que nos coloca no caminho que leva a Deus.

Temos condições de entender por que Shaftesbury opôs-se incansavelmente não apenas ao cristianismo hiperagostinista, mas também a seu desdobramento no deísmo de Locke. Ele repudiou por completo uma concepção da lei de Deus como algo externo. O maior bem não se encontra em uma vontade arbitrária, mas na natureza do próprio cosmo; e nosso amor por ele não é inspirado pela ameaça de castigo, mas brota espontaneamente de nosso ser. Às vezes, ele faz lembrar as palavras dos escritores de Cambridge ao denunciar uma religião

21. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, em *Life and Letters*, ed. Rand, pp. 256-257.

22. Shaftesbury, *Characteristics*, pp. 110, 112.

23. *The Moralists*, em Shaftesbury, *Characteristics*, II.106.

24. Shaftesbury, *Characteristics*, 1.240.

25. *The Moralists*, em Shaftesbury, *Characteristics*, II.99-100.

que descreve Deus como um ser ciumento e o homem como alguém submetido à sua vontade pelo medo do castigo. “Como pode ser então... que, dependendo da forma como a Divindade nos é representada, deve assemelhar-se mais à parte fraca, efeminada e impotente de nossa natureza do que à generosa, viril e divina?”<sup>26</sup> Uma religião de medo, em que o homem é motivado pela perspectiva de recompensa e castigo, asfixia a verdadeira piedade, que é “amar a Deus por ele mesmo”<sup>27</sup>. Esse tipo de religião sofre de “mercenarismo e um espírito escravo”<sup>28</sup>.

A teologia de Locke também merece esse epíteto ofensivo. Mas Locke ainda é censurado por algo pior: deu continuidade à obra de Hobbes e negou nossa tendência natural para o bem. Segundo essa visão, nada é bom ou mau, admirável ou desprezível intrinsecamente, mas apenas em relação a uma lei ou norma à qual é levado a submeter-se com o apoio das penalidades: “que todas as ações são naturalmente indiferentes; que não têm uma nota ou caráter de bem ou mal em si; mas se distinguem apenas pela forma, lei ou decreto arbitrário”<sup>29</sup>.

Nada poderia ser mais errôneo. É tão absurdo quando dizer que virtude e vício, honra e desonra, podem ser questões de decreto arbitrário, como “que a medida ou regra de harmonia era capricho ou vontade, humor ou moda”<sup>30</sup>. Shaftesbury recorre muitas e muitas vezes a essa analogia com a música — e com a arquitetura e a pintura — ao defender-se contra essa tese de Hobbes e Locke da indiferença natural: vou dar a isso o nome de teoria da moralidade extrínseca. O certo e o errado estão tão ligados a modelos da natureza quanto a harmonia e a dissonância<sup>31</sup>. Algo como uma harmonia ou proporção de

26. *A Letter concerning Enthusiasm*, em Shaftesbury, *Characteristics*, I.28.

27. *Inquiry*, em Shaftesbury, *Characteristics*, I.269.

28. *The Moralists*, em Shaftesbury, *Characteristics*, II.55; ver também *Sensus Communis*, II.iii, III.iii, em *Characteristics*, 1.65-69, 77-81.

29. *Advice to an Author*, em Shaftesbury, *Characteristics*, I.227; ver também II.139-140, II. 293-294. Em II.78-84, Shaftesbury faz o velho do diálogo, criatura deveras desagradável e hostil, defender brevemente a concepção de que os homens não viviam naturalmente em sociedade, mas tiveram de formular um contrato para isso a partir de um estado de natureza. Esse velho é completamente rechaçado. O alinhamento de Locke com Hobbes aparece na carta de Shaftesbury a Michael Ainsworth, 3 de junho de 1709 (*Life and Letters*, ed. Rand, p. 403): “Foi o sr. Locke que deu o golpe fatal: porque o caráter e os vis princípios abjetos de governo do sr. Hobbes tiraram o veneno de sua filosofia. Foi o sr. Locke que atingiu todos os fundamentos, retirou toda ordem e virtude do mundo e tornou as próprias idéias destas... não naturais, e sem fundamento em nossa mente”.

30. *Advice*, em Shaftesbury, *Characteristics*, II.227.

31. Algumas outras passagens da obra de Shaftesbury em que esta analogia aparece são: *Characteristics*, I.214, 251-252, 314, II.129, 177; *Philosophical Regimen*, em *Life and Letters*, ed. Rand, p. 54.

números deve ser encontrado em todos esses campos. Em *Advice*, é dito que o verdadeiro artista é aquele que não fica “perdido no meio daqueles números que fazem a harmonia de uma mente. Pois a fraude é mera dissonância e desproporção”<sup>32</sup>. Ele tem de ter olhos ou ouvidos “para esses números interiores”<sup>33</sup>. E “o homem realmente honesto... em vez de formas externas de simetria, impressiona-se com aquelas do caráter interno, com a harmonia e números do coração e com a beleza das afeições”<sup>34</sup>.

O que Shaftesbury queria dizer ao usar isso para uma descrição moral? Não fica inteiramente claro para nós e talvez não tenha ficado para ele. É evidente que existe um certo pano de fundo platônico-pitagórico para tudo isso, que talvez lhe tenha chegado por meio de Ficino e dos platônicos de Cambridge. Mas será que ele está comparando o *insight* moral ao matemático? Essa foi uma linha de pensamento explorada por alguns pensadores desse período, como Samuel Clarke, por exemplo, o colaborador de Newton, e William Wollaston<sup>35</sup>, que também procuravam questionar a teoria extrínseca. Eles falavam de certos atos como “adequados” — por exemplo, a retribuição agradecida de favores por benefícios recebidos — como se isso fosse uma verdade lógica, que não teria sentido contradizer. Grotius parecia estar invocando princípios desse tipo na Introdução de seu *de Jure Belli ac Pacis*<sup>36</sup>. Alguns adotaram essa forma de racionalismo porque parecia a única maneira de derrotar a teoria extrínseca.

Em certo sentido, o termo “racionalista” pode ser aplicado a Shaftesbury. Ele de fato aceitava um dos princípios mais importantes do deísmo mencionado acima: não admite nenhuma forma de autoridade religiosa que não possa ser convincente para a razão autônoma<sup>37</sup>. Desse modo, participa do movimento geral na direção do Iluminismo, juntamente com seu mestre. Isso estava em

32. Shaftesbury, *Characteristics*, I.136.

33. *Ibid.*, I.216.

34. *Miscellaneous Reflections*, em Shaftesbury, *Characteristics*, II.177.

35. Samuel Clarke, *Discourse of Natural Religion*, em *British Moralists, 1650-1800*, ed. D. D. Raphael, Oxford, Oxford University Press, 1969, seções 225-226, 230-232; William Wollaston, *Religion of Nature Delineated*, em *British Moralists*, ed. Raphael, seções 274-290.

36. “O Direito Natural (*jus naturale*) é o ditame da razão correta que mostra a torpeza moral, ou necessidade moral, de todo ato, a partir de seu acordo ou desacordo com uma natureza racional, e, por conseguinte, que tal ato é ou proibido ou ordenado por Deus”, Grotius, *de Jure Belli ac Pacis*, I.i.10; “é injusto tudo que repugna à natureza da sociedade estabelecida entre criaturas racionais”, *ibid.*, I.i.3.

37. Na *Letter concerning Enthusiasm*, em *Characteristics*, I.39, Shaftesbury propõe que, ao avaliar as alegações dos entusiastas, “para julgar sobre os espíritos se são de Deus, temos de julgar antes nosso próprio espírito, se é de razão e de sólido bom senso, se é adequado para julgar, sendo controlado, sereno e imparcial, isento de toda paixão deturpadora, de todo vapor de desequilíbrio, de toda nuvem de melancolia”.



concordância com a política *whig*, que ele compartilhava com seu mestre e com seu avô. Mas não o considero um racionalista no mesmo sentido que o foi Clarke. A principal analogia por trás de seus números e proporções não parece ser tanto uma necessidade matemática quanto o requisito de totalidades ordenadas. O bem viver, o bom caráter, eram aqueles em que tudo ocupava seu devido lugar e proporção, nem mais, nem menos. Portanto, o conceito-chave era algo parecido com o conceito original platônico ou estóico de uma totalidade de coisas, ordenadas para o bem. Encontramos os modelos segundo os quais devemos viver, os critérios estáveis da natureza do correto, por meio da apreensão da ordem total em que estamos inseridos. A boa pessoa ama a ordem global das coisas.

Aqui temos um rival do deísmo lockiano, que abarca a razão autônoma e diminui a importância da graça, mas tem uma visão completamente diferente das fontes morais. Em vez de encontrar estas últimas na dignidade de um sujeito desprendido, objetificando uma natureza neutra, procura-as na tendência inerente de nossa natureza para um amor ao todo como algo bom. O auto-desprendimento de Locke não é apenas um erro, é a maneira infalível de tornar essas fontes invisíveis, de perder o contato com elas e, assim, com o bem. É por isso que Shaftesbury tem de combater a teoria extrínseca como uma abominação. Ela atrapalha o reencontro com nosso próprio amor pelo todo.

A impressão é de que esse deísmo antilockiano, pelo menos como o vemos em Shaftesbury, simplesmente assume a forma de um retorno aos modelos antigos, a Platão e, sobretudo, aos estóicos. Poderíamos ver isso como parte do resgate do "paganismo", que alguns consideraram uma corrente essencial do Iluminismo<sup>38</sup>. Mas seria uma conclusão apressada. Na verdade, a filosofia de Shaftesbury, apesar de toda a sua inspiração estóica, foi modelada essencialmente por uma forma de pensamento moderna, poderíamos dizer que pós-cristã. É isso que teremos de examinar para entender o impacto de sua teoria em seu século e depois.

Há dois aspectos importantes em que a linguagem de Shaftesbury é moderna e dos quais gostaria de falar aqui. Isso não significa que não houvesse muitos outros aspectos desse pensamento que se adiantassem à sua época, mas que esses dois foram de especial importância na formação da alternativa ao deísmo lockiano. Ambos se refletem em um termo-chave que Shaftesbury usa. Ele se refere muitas vezes a "afeição natural". A tese de que nós, por natureza, amamos o todo é expressa pela afirmação de que nossas afeições naturais ultrapassam nosso círculo imediato de familiares e amigos, indo até

38. Ver Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. I, *The Rise of Modern Paganism*, Nova York, Knopf, 1966.

a um amor desinteressado por toda a humanidade, se entendermos corretamente nossa condição<sup>39</sup>. A afeição natural é o que mantém as sociedades coesas, e entendê-la corretamente ligaria toda a espécie. Isso faz parte das capacidades inatas de todos, juntamente com a percepção de certo e errado, e é o que fica esquecido pelos proponentes da teoria extrínseca<sup>40</sup>.

As duas características que vejo refletidas nessa expressão são 1) a internalização ou, melhor dizendo, a "subjetivação" de uma ética teleológica da natureza; e 2) a transformação de uma ética de ordem, harmonia e equilíbrio numa ética de benevolência. Em nenhum dos dois casos fica claro quanto o pensamento do próprio Shaftesbury refletia essas mudanças. O certo é que elas eram o que sua linguagem sugeria a seus contemporâneos e ficaram inteiramente evidentes nas teorias do senso moral que ele ajudou a inspirar.

1. As antigas teorias nas quais Shaftesbury se baseou, as de Platão e dos estóicos, não eram expressas na linguagem da interioridade. E, como afirmei acima, isso não era apenas um acidente semântico<sup>41</sup>. Amamos o bem, e o bem que amamos está na ordem das coisas, assim como na alma sábia, em harmonia com a natureza. Mas a segunda dessas ordens não é auto-suficiente: só podemos ter ordem na alma depois de ver e amar a ordem das coisas. Para Platão, isso significa ter uma visão do Bem; para os estóicos, significa ver e afirmar o curso do mundo. É isso o que diferencia sua ética da dos epicuristas que, nesse aspecto, foram os excêntricos entre os antigos moralistas. Para as grandes teorias que desempenharam um papel dominante na tradição européia, o bem da alma envolve amar o bem cósmico.

Mas suponha-se a pergunta: Por que amamos o bem cósmico? A resposta é simples: somos seres racionais. A razão é compreendida substantivamente: racionalidade é a capacidade de apreender a ordem das coisas, ela mesma reflexo da razão. Não há necessidade de nenhum outro "postulado motivacional". Está na natureza dos seres racionais amar a ordem racional quando a vêem. O problema é sua incapacidade de vê-la. Estão cegos por seu enfoque nas coisas sensíveis; ou então têm falsas opiniões (*dógmata*) que assumem a forma de paixões.

O enfoque não é interior, na motivação "dentro" da psique, como diríamos. Em vez disso, o bem cósmico é amado porque é essencialmente amável, e isso é tudo quanto precisa ser dito.

39. Ver, p. ex., Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, em *Life and Letters*, ed. Rand, pp. 1-10.

40. Ver, p. ex., *Inquiry*, em Shaftesbury, *Characteristics*, I.255, 259-260.

41. Ver Capítulo 5.

O pensamento cristão introduz uma mudança, bem articulada por Agostinho. Essa natureza inclinada a amar o bem pode falhar; sofremos, em função da Queda, uma perversão da vontade. Existem, potencialmente, dois amores em nós, um superior e outro inferior, caridade e concupiscência. Como fomos feitos por Deus, amamos o bem; mas, de acordo com o que nos tornamos, somos atraídos pelo mal. Talvez não seja suficiente apenas tornar o bem evidente para nós; a vontade talvez tenha de ser transformada pela graça. Essa mudança está ligada, como vimos acima, ao desenvolvimento, em Agostinho e na cultura que o sucedeu, de uma linguagem de interioridade.

Quando chegamos à época de Shaftesbury, em seguida às grandes transposições e intensificações de interioridade da Renascença que descrevi antes, essa linguagem já se tornou inescapável. É impossível não pensar nesses termos. Shaftesbury expressa constantemente suas convicções e sentimentos estoicos em termos de uma volta para dentro, ou de uma preocupação com o que está dentro<sup>42</sup>. E ele fala com frequência da mente como um *self*, tomando esses termos como praticamente sinônimos do *hegemonikón* de Epicteto<sup>43</sup>.

Mas há um outro passo para a subjetivação moderna. É onde passamos a dar uma resposta inteiramente diferente à pergunta acima: Por que amamos o bem cósmico (ou qualquer outro)? Essa resposta não aponta para a amabilidade intrínseca do objeto, mas para certas inclinações implantadas no sujeito. É uma resposta desse tipo que a palavra “afeição” sugere a uma pessoa moderna. A explicação depende de uma característica de motivação daquele que ama.

Isso não significa que uma explicação “moderna” tenha de ver os bens como meramente “subjetivos”, como sombras lançadas pelo sujeito num universo neutro, que é o que afirmam as teorias éticas de “projeção” que discuti na Parte I. Essa foi evidentemente uma tendência importante das definições modernas, uma de suas maiores tentações, poderíamos dizer. Mas não é a única razão possível para uma volta para dentro.

42. Por exemplo: “Minha preocupação é com a verdade, a razão e o direito *em meu próprio interior*”; Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, em *Life and Letters*, ed. Rand, p. 232, grifos do original. Um pouco mais adiante, ele nos adverte que não nos preocupemos só com a criação de belos ambientes para nós mesmos, mas que nos “recordemos sempre dos jardins e recantos interiores”, em que tudo é com frequência “Gótico e grotesco”, p. 247. Em *Advice*, ele fala de “números interiores”, *Characteristics*, I.214; ver também II.143, 177. Os chamados a voltar-se para dentro são freqüentes: ver, p. ex., *Characteristics*, I.29, 31, II.274-275.

43. Para usos de “*self*”, ver, p. ex., *The Moralists*, em Shaftesbury, *Characteristics*, II.105, e idem, *Philosophical Regimen*, em *Life and Letters*, ed. Rand, pp. 129, 136, 150, 255.

Há uma corrente do pensamento cristão, como vimos tantas vezes, que não se acomodou facilmente ao cosmo ordenado como a medida do bem. Para Lutero, o homem devia ser entendido primordialmente não como um *animal rationale*, mas como *homo religiosus*. Os homens anseiam por Deus. Dentro dessa perspectiva, é muito possível conceber que nosso ponto de partida na busca do bem supremo possa se encontrar no interior — em nosso anseio e em nossa sensação de estarmos incompletos. Essa é, afinal de contas, apenas uma transposição da rota predileta de Agostinho para chegar à prova da existência de Deus, por meio da consciência de minha imperfeição. Pascal foi o primeiro a explorar essa inquietação em tempos completamente modernos, o que continua relevante até hoje. No próximo capítulo, examinaremos uma teoria deísta que torna central nossa motivação interior mas, apesar disso, não é projetivista.

E, mesmo sem uma perspectiva teísta, é perfeitamente possível conceber que a melhor teoria do bem, aquela que fornece a melhor descrição do valor das coisas e vidas que estão abertas a nosso discernimento, seja uma teoria completamente realista — na verdade, esse é o ponto de vista que quero defender, sem desejar fazer afirmações sobre como as coisas representam o universo “em si” ou um universo em que não houvesse seres humanos. Uma visão realista é perfeitamente compatível com a tese de que as fronteiras do bem, da forma como conseguimos apreendê-lo, são determinadas pelo espaço que se abre pelo fato de o mundo existir para nós, com todos os significados que tem para nós — o que Heidegger chamou de “o esclarecimento”<sup>44</sup>.

Uma vez que se aceite um desses tipos de tese, então, desde que tenhamos condições de dar uma explicação qualquer à existência desse espaço em que o bem aparece, não pode ser apenas em termos do universo como uma realidade que se automanifesta; tem de ser também em termos de nossa própria constituição. A visão antiga tende agora a parecer ingênua. Somos tentados a dizer que sua ingenuidade consiste em explicar o bem segundo o universo *an sich* (em si). Mas isso é anacrônico. A tradição majoritária entre os antigos não levantou a questão para a qual uma teoria do bem nas coisas *an sich* é uma resposta. Isso pressupõe que separamos nitidamente a mente da natureza. Mas o próprio conceito de *eídos* ou Forma resiste a essa separação. A própria essência das coisas é uma entidade intimamente relacionada à mente (*noús*)

44. “*Lichtung*”; a palavra aparece em *Sein und Zeit* (*Ser e tempo*), mas é usada com mais frequência por Heidegger em obras posteriores, com referência ao fundamento de todos os fenômenos, àquilo que torna possível o surgimento das coisas. Ver a discussão em Charles Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianápolis, Hackett, 1983, p. 70.



e à razão (*lógos*)<sup>45</sup>. Para Platão, as Idéias não são apenas objetos à espera de ser percebidos; elas são automanifestantes; a Idéia das Idéias é, em si, uma fonte de luz, de acordo com sua imagem básica. O *logos* é ôntico.

Mas, para nós, modernos, a questão apresenta-se com insistência. Mesmo quando não está presente um motivo pascalino, a descrição mecanicista do universo e a postura desprendida do sujeito conspiram para criar uma separação, até mesmo um abismo entre a mente e o mundo. Qualquer que seja a resposta, mesmo para aqueles que, como certos românticos, procuraram devolver o Espírito à Natureza — na verdade, principalmente para os românticos —, a questão crucial diz respeito à natureza do sujeito. E isso, entre outras coisas, assume a forma da pergunta: O que existe no sujeito que o leva a reconhecer e amar o bem? Essa pergunta não poderia mais ser respondida apenas com o antigo termo “racional”, com o sentido de equipado para ver a proporção das coisas, uma resposta que encerra formalmente a questão.

Quando essa pergunta é apropriada, uma investigação da natureza e das condições do bem leva-nos tanto para dentro como para fora; assim como a constituição das coisas, temos de examinar nossos próprios desejos, aspirações, inclinações e sentimentos. É isso o que significa todo o ímpeto de subjetivação; é aqui que os desejos e aspirações tornam-se os locais cruciais de investigação. Passa a ser possível conceber que bem e mal possam relacionar-se com a natureza de nossos sentimentos. Mesmo aqueles românticos que aspiravam a redescobrir o Espírito na Natureza descobrem a natureza do Espírito por meio de uma volta para dentro.

Depois que essa internalização ocorre, fica claro que o projetivismo torna-se uma grande tentação e a controvérsia entre projetivistas e realistas passa a ser dominante. Mas ainda não estamos exatamente aí, no umbral do século XVIII. Este é o momento em que a internalização da teoria moral se estabeleceu e tornou-se parte de uma cultura mais abrangente. Este é o século em que o sentimento torna-se importante como categoria moral, em uma série de formas, inclusive de uma influente teoria dos sentimentos morais.

O próprio Shaftesbury parece-me perto demais do antigo modelo estóico para ter dado ele mesmo esse passo, pelo menos de forma plena e inequívoca. Mas seu termo “afeição” sugere nitidamente internalização. E ele de fato fala às vezes de um “senso moral”<sup>46</sup>, que veio a ser um termo-chave na teoria subsequente do sentimento. Voluntariamente ou não, ele

45. Assim, no *Fédon* de Platão, Sócrates faz uma exposição da teoria das idéias como representação da leitura correta do famoso *dictum* de Anaxágoras segundo o qual o *noús* está na base de todas as coisas. Para Aristóteles, no conhecimento, o *eídos* do objeto é o mesmo que o existente no *noús* daquele que conhece.

46. Ver *Inquiry*, em Shaftesbury, *Characteristics*, I.262.

com certeza contribuiu para o desenvolvimento dessa teoria. Essa é uma forma pela qual pelo menos seu modo de expressão deu à sua teoria derivada dos antigos uma feição moderna.

2. A outra também é sugerida pela palavra “afeição”. As teorias antigas em que Shaftesbury se baseou fazem da harmonia e do equilíbrio da alma sua principal meta. Mesmo ao falar de nossa maneira de tratar os outros, o equilíbrio e a ordem são cruciais. A justiça e a temperança são as principais virtudes que devem presidir nossas relações com os outros. É bem conhecida a injunção do autor estóico<sup>47</sup> de que, ao apiedar-nos do infortúnio de alguém, devemos *falar* de maneira consoladora, mas não ser *movidos* pela piedade.

Esse é um aspecto em que o cristianismo foi radicalmente diferente do pensamento pagão. A virtude mais elevada era um tipo de amor, de doação ilimitada, cujo exemplar paradigmático dava sua vida pelos outros. O centro de gravidade da vida moral muda de lugar. Essas duas perspectivas morais combinaram-se na cultura cristã, uma união nem sempre fácil, evidentemente, mas talvez mais harmoniosa na famosa doutrina tomista que acrescenta as três virtudes “teológicas” às virtudes naturais.

Com a afirmação da vida cotidiana, a *agápe* é integrada de uma nova forma à ética da existência cotidiana. Meu trabalho em minha vocação deve ser para o bem geral. Essa insistência na ajuda prática, em fazer o bem a todos, está presente nas várias éticas semi-secularizadas que vieram depois, por exemplo, com Bacon e Locke. A principal virtude em nossas relações com os outros já não é a justiça ou a temperança, mas a beneficência. Com a internalização do pensamento ético, em que as inclinações são cruciais, o motivo da benevolência torna-se a chave do bem.

Shaftesbury tem certa participação nessa mudança. Ele ainda fala como seus antigos mentores do bem viver como algo que produz “uma complacência constante, uma constante segurança, tranqüilidade, calma”<sup>48</sup>; e Téocles descreve, em *The Moralists*, como o homem bom “torna-se, na verdade, o arquiteto de sua própria vida e destino, estabelecendo em seu interior os fundamentos duradouros e seguros da ordem, paz e concórdia”<sup>49</sup>. Mas, no primeiro desses lugares, os três itens relacionados acima são precedidos de “uma afeição generosa, um exercício de amizade ininterrupto, uma constante bondade e benevolência”. Fazer o bem também era de crucial importância para

47. Epicteto, *Encheiridion*, XVI, recomenda que mostremos simpatia por um amigo que sofreu alguma perda, mas que não o lamentemos interiormente.

48. Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, em *Life and Letters*, ed. Rand, p. 54.

49. *The Moralists*, em Shaftesbury, *Characteristics*, II.144.

Shaftesbury. Ele é demasiadamente moderno, demasiadamente produto da época de Locke, para não falar de sua relação íntima com ele como mestre, para que fosse de outra maneira.

Apesar disso, ele ainda respira o ar estoico de calma e equilíbrio, ou aspira ansiosamente a isso. Temos de esperar por seus sucessores para ver a benevolência promovida a principal virtude.

Podemos ver tudo isso elaborado na teoria do senso moral, que Shaftesbury ajudou a inspirar e cujo maior porta-voz foi Francis Hutcheson.

## 15.2

Hutcheson foi um adversário feroz da teoria extrínseca e, nesse sentido, adotou a postura de Shaftesbury. Sua *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* tem o subtítulo em uma das partes: “em que os Princípios do falecido conde de Shaftesbury são Explicados e Defendidos, contra o Autor das *Fables of the Bees*”. Mandeville, o autor desta última obra, tornou-se o centro de um dilúvio de controvérsias ao tentar demonstrar como coisas que normalmente eram consideradas vícios tendiam para o bem da sociedade, com argumentos que depois foram integrados ao pensamento da corrente principal por Adam Smith, argumentos que classificariamos hoje de “econômicos”. A obra parecia um ataque à própria validade da distinção virtude/vício.

Mas, na verdade, Hutcheson não dispendeu tanto tempo assim com Mandeville. Oponentes muito mais sérios foram os moralistas da escola extrínseca, que acreditavam de fato que o bem é realmente distinto do mal, mas que faziam essa distinção depender, em última instância, do amor por si próprio ou do interesse pessoal, uma vez que levamos em conta todas as conseqüências de nossas ações, inclusive as recompensas e castigos divinos. Essa classe inclui os antigos epicuristas e seus seguidores modernos (onde Hutcheson inclui Hobbes e La Rochefoucauld), mas também contém certos “Moralistas Cristãos dessa Ordem”, que não são citados, mas entre os quais não é difícil reconhecer Locke<sup>50</sup>.

Isso parece muito errado a Hutcheson e, como veremos, perniciosamente errado. Ele sequer se sentiu tentado a adotar essa visão extrínseca, porque ela parece evaporar-se diante da mais óbvia experiência humana. É evidente que somos movidos por algo além do egoísmo, por alguns motivos generosos,

50. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense*, reprodução fac-similar da terceira edição, 1742, Gainesville, Scholars Facsimile Reprints, 1969, introdução, pp. 210-211. Doravante *Illustrations*.

quando agimos moralmente. E, muitas vezes, admiramos moralmente um inimigo valoroso, leal à sua causa, e desprezamos seu colega traidor, por mais útil que nos seja. A explicação extrínseca de nossos desejos e afeições não é algo em que se possa realmente acreditar, porque faz “o mais generoso, bondoso e desinteressado deles proceder por Amor a Si Mesmo, por meio de algumas sutis Cadeias de Raciocínio, às quais os Corações honestos são muitas vezes completamente Estranhos”<sup>51</sup>.

A bondade e a generosidade são naturais em nós. Numa geração anterior, ele poderia ter se sentido tentado a dizer “inatas”, mas já havia internalizado o suficiente da psicologia lockiana para evitar essa idéia. Por isso ele afirma que esses sentimentos são algo que naturalmente desenvolvemos, assim como desenvolvemos nossa estatura e forma normais<sup>52</sup>.

Mas como explicar esses impulsos de acordo com nossa psicologia? Hutcheson baseia-se em conceitos lockianos e fundamenta-os num senso moral. O senso é aquilo que nos dá idéias; opera passivamente, e suas sugestões não devem ser desprezadas ou questionadas. Exatamente por virem passivamente, sem qualquer interpretação de nossa parte, as idéias devem ser tomadas como dados brutos, como os tijolos do conhecimento<sup>53</sup>. Como Locke. Hutcheson define o senso, nesse sentido, como aquilo que nos dá idéias<sup>54</sup>. A inderivabilidade suprema de nossos julgamentos e motivações morais em relação aos meramente prudentes é então elevada a uma posição central na tese de que temos um senso moral: “Algumas Ações têm para os Homens uma Excelência imediata”, e isso por meio de “um Senso superior, que chamo de Moral”<sup>55</sup>. A teoria extrínseca redutora recebe um golpe mortal. As reações morais não podem, por definição, ser mais bem explicadas.

Talvez essa seja uma forma perigosa de atingir essa meta. Ao fundamentar os julgamentos morais em dados brutos, Hutcheson abre a possibilidade de tratá-los como qualquer outra reação *de facto*, de desprendê-los e considerá-

51. Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, reprodução fac-similar da edição de 1742, Gainesville, Scholars Facsimile Reprints, 1969, prefácio, p. vi [doravante *Essay*]. Ver também *Illustrations*, p. 211: “Engenhosos Homens especulativos, em seu empenho de sustentar uma Hipótese, podem inventar um milhar de Motivos sutis egoístas com que um Coração generoso e delicado jamais sonhou”.

52. Hutcheson, *Essay*, pp. 200-201.

53. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975, 2.2.2.

54. Um sentido é “toda determinação da nossa Mente de receber Idéias independentemente da nossa Vontade, bem como de ter Percepções de Prazer e de Dor”; Hutcheson, *Essay*, p. 4.

55. Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, reprodução fac-similar da edição de 1725, Hildesheim, Georg Olms, 1971, p. 106.



-los meras projeções. Esse tipo de definição poderia ser utilíssima para uma teoria projetivista, em que as propriedades morais seriam assimiladas a propriedades secundárias, sem âncora na realidade, mas parte regular de nossa experiência em virtude de nossa constituição. Essa assimilação foi a base de uma teoria de “erro” projetivista atual, que descrevi na Parte I<sup>56</sup>. E o próprio Hutcheson às vezes parece aceitar a analogia<sup>57</sup>. Uma característica típica da análise de propriedades secundárias é que elas são correlacionadas a qualidades primárias e consideradas parte da “coloração” subjetiva concomitante à nossa experiência destas últimas. O que as torna “subjetivas” nessa visão é que dependem de nossa constituição e poderiam muito bem ser diferentes se nossos sentidos se constituíssem de outra maneira.

Hutcheson, parecendo concordar com tal analogia, admite que o senso moral também possa ser visto como algo fortuitamente anexado ao mundo. Admite a suposição de que Deus poderia ter nos obrigado de outra maneira, isto é, de modo a não nos sentirmos benevolentes para com os outros<sup>58</sup> ou até para sentirmos prazer com seus tormentos<sup>59</sup>. Hutcheson introduz essas possibilidades a fim de exaltar a bondade de Deus por ter escolhido a situação existente — provar a providência benigna de Deus é um de seus principais objetivos. Mas ele não vê quanto isso abre a porta para o relativismo e quanto isso torna problemático seu julgamento a respeito da bondade moral da divindade<sup>60</sup>.

56. Ver John Mackie, *Ethics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, cap. 1.

57. P. ex., em Hutcheson, *Illustrations*, p. 289, em que ele faz a analogia com a cor.

58. Hutcheson, *Inquiry*, p. 274.

59. Hutcheson, *Essay*, p. 182. Uma afirmação análoga é feita acerca da base em última análise arbitrária do sentido da beleza em idem, *Inquiry*, p. 42: “Há uma infinidade de gostos ou prazeres da Beleza possíveis”.

60. Hutcheson enfrenta cara a cara a questão em *Illustrations*, p. 237. Mas depois procura esquivar-se dela. Na verdade, o problema parece insolúvel em seus próprios termos. Se respondemos que julgamos Deus bom porque ele é benevolente e somos programados para aprovar a benevolência, podemos ouvir a réplica de que, se ele nos tivesse feito aprovar a crueldade e como resultado fôssemos todos (como Hutcheson crê que seríamos) infelizes, julgá-lo-íamos cruel e, assim, ainda o julgaríamos bom. Hutcheson pensa claramente que está fazendo algum tipo de julgamento *entre* esses dois cenários; mas isso requer um sentido de “bom” independente das respostas não mediadas do nosso sentido moral tal como veio a ser constituído. Na linguagem que usei na seção 1.1, Hutcheson descreve nossos julgamentos morais numa psicologia de reações brutas, mas deseja continuar a tratá-las como respostas a objetos próprios. Ele não sente o incômodo que julgaríamos que sentiria, porque suas convicções básicas — acerca da bondade da benevolência e da abundante providência de Deus — têm para ele, na realidade, um estatuto absoluto, e não contingente de sua psicologia (por mais difícil que seja conciliar isso com essa psicologia). Desse ponto de vista absoluto, os dois cenários são facilmente distinguíveis e a dispensação existente, triunfantemente endossada.

Por mais que essa psicologia possa abrir a porta ao relativismo e ao naturalismo — um caminho que Hume talvez tenha começado a explorar —, isto, claro, não era a intenção de Hutcheson. Quer estivesse certo ou não, ele tem uma idéia muito clara e sólida da bondade divina, anterior à sua escolha dos sentidos com que nos dotou. Bom é aquilo que funciona para nós. Somos seres que procuram a felicidade, e essa noção é definida da forma lockiana padrão, mais ou menos em termos de prazer<sup>61</sup>. Nossa sorte é que 1) nosso senso moral nos leva em direção à benevolência e 2) a benevolência é o que mais propicia nossa felicidade.

Essa primeira proposição é uma doutrina central de Hutcheson. Nesse aspecto, ele é absolutamente moderno. “Todas as ações consideradas afáveis... sempre parecem Benevolentes ou derivadas do Amor aos outros, e do Estudo de sua Felicidade.” E as “Ações que nosso Senso moral mais recomendariam à nossa Eleição, como as mais perfeitamente Virtuosas”, são “as que parecem ter a mais universal e ilimitada Tendência à maior e mais ampla Felicidade de todos os Agentes racionais a quem nossa influência possa estender-se”<sup>62</sup>. Hutcheson tenta até mesmo alinhar as quatro virtudes clássicas com essa moderna hegemonia da benevolência. Assim, a justiça é redefinida como “um estudo constante para promover a mais universal felicidade a nosso alcance realizando todas as boas funções que tivermos oportunidade que interferiram com um interesse não mais abrangente do sistema”<sup>63</sup>.

Quanto à segunda, Hutcheson acredita piamente no universo perfeitamente interligado, que Deus concebeu para a mútua felicidade e bem de seus habitantes. As coisas interagem para o bem.

“Como alguém pode ver esse Mundo sob a Direção de uma Natureza perversa, ou mesmo questionar a existência de uma Providência perfeitamente boa? Com que clareza a Ordem de nossa Natureza nos aponta nossa verdadeira Felicidade e Perfeição

61. “A Felicidade denota Sensação agradável de qualquer tipo, ou um Estado contínuo dessas sensações”, Hutcheson, *Illustrations*, p. 207; “a Felicidade consiste nas mais elevadas e duradouras Gratificações ou de todos os nossos Desejos ou, se não se puder gratificar todos de uma vez, daqueles que tendem aos maiores e mais duradouros Prazeres, isentos tanto das Dores como dos Objetos de Aversão, ou ao menos daqueles que são mais danosos”, idem, *Essay*, p. 114.

62. Hutcheson, *Inquiry*, pp. 150, 165. Em *Essay*, pp. 118-120, Hutcheson lança um ataque direto ao ideal de *apátheia* dos estóicos.

63. Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, reprodução fac-similar da edição póstuma de 1755, Hildesheim, Georg Olms, 1969, p. 222. Hutcheson tenta uma redução semelhante das quatro virtudes cardeais em *Inquiry*, pp. 126-127: “De modo que essas quatro Qualidades, comumente denominadas Virtudes Cardeais, obtêm esse Nome por serem Disposições universalmente necessárias à promoção do Bem público e denotarem Afeições em relação a Agentes racionais”; cf. também *ibid.*, p. 272.

e leva-nos naturalmente para os diversos Poderes da Terra, do Sol e do Ar, faz crescer as Plantas e leva-as à Perfeição de sua Espécie!... Podemos ver que a Atenção ao Interesse mais Universal de todas as Naturezas sensíveis é a Perfeição de cada indivíduo da Humanidade... E quanto disso vemos realmente no Mundo? Que Simpatia generosa, Compaixão e Congratulações de uns com os outros?"<sup>64</sup>

Portanto, não há choque de interesses. Cada pessoa serve melhor a si mesma servindo o todo: "Sua busca constante do Bem público é a forma mais provável de promover a própria Felicidade"<sup>65</sup>. Claro que é isso o que afirmam as teorias extrínsecas que pretendem basear a moral no interesse particular. Hutcheson não difere delas nesse aspecto. Concorda com Cumberland e Pufendorf que "a Reflexão sobre as Circunstâncias da Humanidade nesse Mundo sugere que uma Benevolência universal e Temperamento social, ou um Curso dessas Ações externas, promoveriam mais efetivamente o Bem externo de todos"<sup>66</sup>. Chega a concordar com eles que é muito importante fazer as pessoas verem que existe essa harmonia de interesses<sup>67</sup>.

Ele não concorda é com a afirmação de que ver essa harmonia é o que de fato nos motiva à benevolência. Por que deseja deixar isso tão claro? Escrevendo com a perspectiva do século XX, em que a questão do fundamento da ética tornou-se tão confusa e controvertida, poderíamos pensar que ele via a teoria extrínseca como uma negação da moralidade, contaminada pelas teorias projetivistas que se desenvolveram a partir dela. É assim que David Fate Norton, por exemplo, aborda Hutcheson<sup>68</sup>. Há alguma verdade nisso;

64. Hutcheson, *Essay*, pp. 204-205. Alguns dos argumentos de Hutcheson para defender a idéia de que o mundo está voltado para o melhor poderiam parecer um pouco exagerados até para o doutor Pangloss. Ele consola seus leitores (de classe média e alta), pela impressão que eles podem ter de que o destino das classes trabalhadoras é de "infeliz escravidão", com a consideração de que as ordens inferiores são mais fortes e não se incomodam tanto assim (*System*, pp. 196-197). Outros argumentos, que mostram a universalidade dos sentimentos benevolentes, são quase comoventes pela boa natureza ingênua que revelam em seu autor. "A Natureza Humana parece muito pouco capaz de Ódio desinteressado malicioso ou de um Deleite impassível na Miséria dos outros", *Inquiry*, p. 132: essa frase não poderia sequer ser concebida em nosso século. Afirmações do mesmo teor são feitas em *System*, pp. 156-157, e em *Essay*, p. 141. Hutcheson chega a invocar "um Instinto natural, generoso, de ver Objetos de Compaixão" a fim de explicar por que as pessoas comparecem em grande número a execuções públicas e para assistir a gladiadores; *Inquiry*, pp. 217-218. Embora o Marquês de Sade tenha vivido no outro extremo do século XVIII, Hutcheson se assemelha às vezes ao tolo santo da filosofia moral, bom demais para este mundo terrível.

65. Hutcheson, *Illustrations*, pp. 227-228.

66. Hutcheson, *Inquiry*, p. 274.

67. "Representar esses motivos do Auto-Interesse, engajar os homens em Ações publicamente úteis, são por certo os mais necessários Pontos da Moral"; Hutcheson, *Illustrations*, p. 283. Ver também idem, *Inquiry*, pp. 227-228.

68. David Fate Norton, *David Hume*, Princeton, Princeton University Press, 1982, caps. 1, 2.

afinal de contas, o *Inquiry* foi concebido como uma resposta a Mandeville, que com certeza era visto como um subversor da moralidade.

Mas a maioria dos teóricos extrínsecos que ele critica certamente não estava rejeitando a moralidade, e ele admite isso. Chega a reconhecer que o principal argumento empírico deles, o da harmonia de interesses, é válido e precisa ser conhecido. O problema está em outra parte. Trata-se de uma questão de fontes morais. Os teóricos extrínsecos identificaram erroneamente a mola mestra da ação moral. Negam aquilo cujo vívido reconhecimento nos capacita para a vida moral. Estou usando minhas próprias palavras, evidentemente, mas Hutcheson parece se referir a algo muito semelhante.

Para Hutcheson, adotar a visão extrínseca ou, de alguma forma, deixar de reconhecer a benevolência de nossa natureza entorpece e mutila nossos sentimentos morais. Há uma maneira óbvia pela qual isso pode acontecer, claro, que é acreditarmos que nosso interesse está em oposição a ajudar os outros. Esse obstáculo enganador deve ser posto de lado, e é por isso que temos de convencer as pessoas de que o amor por si mesmo não é oposto a beneficiar os outros. Temos de libertar "essa nobre Disposição" — "nossa Propensão natural à Benevolência" — "dos Grilhões da Ignorância e das falsas Visões de Interesse"<sup>69</sup>.

Esse é um obstáculo puramente externo, por assim dizer, e não tem relação alguma com o que estou chamando de fontes morais. Mas Hutcheson também diz que não acreditar em nossas próprias inclinações morais prejudica-as, e reconhecê-las, fortalece-as. Ao admitir as molas mestras do bem em nós, alegamo-nos com elas e essa alegria faz com que elas fluam com mais vigor. Por isso é crucial estabelecer sua doutrina do senso moral, e por isso a teoria extrínseca misantrópica deve ser combatida.

No prefácio a seu *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Hutcheson justifica o estudo das paixões, que alguns poderiam considerar "sutis demais para a Apreensão comum e, em consequência, desnecessárias para a Instrução dos Homens na Moral, que é a tarefa comum da Humanidade". Mas, na verdade, já são correntes certas noções a respeito das paixões (a teoria extrínseca), "para grande Detrimento de muitos Temperamentos Naturais; como muitos foram desencorajados de todas as Tentativas de cultivar em si boas Afeições generosas, por uma Noção anterior de que essas Afeições não existem na Natureza e de que toda Pretensão a elas era apenas Dissimulação, Afetação e, no melhor dos casos, um Entusiasmo antinatural"<sup>70</sup>.

69. Hutcheson, *Inquiry*, pp. 252-253. Ver também idem, *Essay*, pp. viii-ix.

70. Hutcheson, *Essay*, pp. iv-v.



Para sermos bons, é importante identificar nossas próprias fontes de bem. E não apenas em nós, mas em nossos semelhantes e, claro, em Deus, que concebeu tudo isso. Temos de acreditar na bondade da natureza humana. Ou então,

“quando por qualquer Injúria insignificante, ou súbito Ressentimento, ou sutis Sugestões supersticiosas, nossa Benevolência for tão fraca que nos leve a Concepções odiosas da Humanidade... como se ela fosse inteiramente Má, ou Perniciosa, ou como se os homens fossem um Tipo de Criaturas piores do que são de fato; essas Concepções nos levam a Afeições malevolentes ou pelo menos enfraquecem as boas e nos tornam realmente Maldosos”<sup>71</sup>.

Ver a bondade dos seres humanos nos torna melhores. E é por isso que é tão importante entender que “Toda Paixão ou Afeição em seu Grau moderado é inocente, muitas são claramente afáveis e moralmente boas: temos Sentos e Afeições que nos levam ao Bem público, assim como ao privado; à Virtude, assim como a outros tipos de Prazer”<sup>72</sup>.

Mas, se ver o bem em nós mesmos e nos outros libera esse bem e intensifica-o, o efeito será muito maior se estendermos nossa contemplação e virmos que todo o universo é bom e brota da benevolência onipresente do Criador. Na passagem citada acima sobre a ordem harmoniosa do mundo, em que Hutcheson fala sobre a “Simpatia generosa, Compaixão e Congratulações de uns com os outros” que vemos nessa ordem, continua ele: “O próprio Estado florescente das Partes inanimadas da Natureza não nos enche de alegria? Nossa Natureza não é assim Advertida, exortada e levada a cultivar a Bondade e o Amor universais por uma Voz ouvida em toda a Terra, e por Palavras que ressoam até os Confins do Mundo?”<sup>73</sup>

Mas, acima de tudo,

“uma consideração constante por Deus em todas as nossas ações e alegrias dará uma nova beleza a cada virtude, ao fazer dela um ato de gratidão e amor a ele; e aumentará nosso prazer em cada alegria, que parecerá uma evidência de sua bondade; dará maior pureza e simplicidade de coração conceber todas as nossas disposições virtuosas como implantadas por Deus em nosso coração, e todas as nossas ações beneficentes como tarefas que nos cabem, e os deveres naturais da

71. Hutcheson, *Inquiry*, p. 161. Ver também idem, *Illustrations*, p. 327: “A Opinião da Bondade na Divindade e em nossos Semelhantes aumenta a boa Afeição e melhora o Caráter: a Opinião Contrária a qualquer deles, ao evocar freqüentes Aversões, enfraquece as boas Afeições e prejudica o Caráter”.

72. Hutcheson, *Essay*, p. 88.

73. *Ibid.*, p. 205.

posição que ocupamos neste universo e o serviço que devemos prestar a este nobre país”<sup>74</sup>.

Assim, para Hutcheson, nossas fontes morais — os bens em cuja reflexão nos fortalecemos moralmente — são, primeiro, nossa própria benevolência e, depois, a fonte em torno dela, a benevolência universal de Deus — “o AUTOR de nossa Natureza”, como Hutcheson freqüentemente o chama. Apesar de toda a sua aceitação dos termos psicológicos lockianos, sua inspiração é claramente Shaftesbury e, por meio deste, suas raízes penetram na tradição erasmiana da escola de Cambridge. Compartilha com eles sua feroz oposição a uma ética da lei extrínseca. Mas, com Hutcheson, essa tradição passou por duas transformações que foram apenas sugeridas na linguagem de Shaftesbury: nossa inclinação para o bem é completamente internalizada no *sentimento* e assume a forma, sobretudo, de *benevolência* universal.

Essas duas mudanças o aproximam mais do que Shaftesbury do deísmo lockiano. A internalização para os sentimentos é o que lhe permite apoiar sua teoria na psicologia lockiana. A ênfase na benevolência coloca-o numa linha que vem dos puritanos, passa por Bacon e Locke e chega até os utilitaristas.

Na verdade, Hutcheson parece muitas vezes um utilitarista, e é evidente que contribui muito na preparação do terreno para essa escola. “É melhor a Ação”, declara ele, “que traz a maior Felicidade para o maior Número de Pessoas.”<sup>75</sup> Ele considera que o propósito de Deus é a “felicidade universal”, que ele proporciona imparcialmente<sup>76</sup>. Foi até mesmo um dos pioneiros da teoria da escolha racional, propondo cálculos matemáticos, por exemplo, da moralidade de uma ação, a “Quantidade de Bem público produzida” por uma pessoa, e coisas do gênero<sup>77</sup>. Além disso, em sua refutação dos racionalistas, apresenta uma definição inflexível da razão como instrumental:

“Age razoavelmente aquele que considera as várias Ações em seu Poder e forma Opiniões verdadeiras de suas Tendências e depois escolhe fazer o que levará ao mais alto grau daquilo a que os Instintos de sua Natureza o inclinam, com o menor grau possível daquelas coisas a que as Afeições de sua Natureza o fazem avesso”<sup>78</sup>.

74. Hutcheson, *System*, p. 216.

75. Hutcheson, *Inquiry*, p. 164. Ver também idem, *Essay*, p. 202: A “perfeição de nossa Espécie” consiste, *inter alia*, no seguinte: “formar as mais amplas Idéias de nossos verdadeiros Interesses, bem como de todas as outras Naturezas, racionais e sensíveis; abster-se de todo Malefício; buscar regular e imparcialmente o mais universal Bem absoluto, tanto quanto pudermos”.

76. Hutcheson, *System*, pp. 206-208. Ver também idem, *Inquiry*, pp. 272, 276.

77. Hutcheson, *Inquiry*, pp. 168ss.

78. Hutcheson, *Illustrations*, p. 226. Nesse argumento, Hutcheson defende aquilo pelo qual Hume mais tarde ficou famoso com sua afirmação inesquecível: “A Razão é e deve ser escrava das paixões”.

Assim, de certa forma, o deísmo de Hutcheson está próximo do de Locke. A idéia mais importante que esses dois autores têm em comum é a do grande universo interligado, em que as partes são projetadas para levar à sua mútua preservação e florescimento.

"Foi observado acima quão admiravelmente nos as Afeições foram concebidas para o bem do todo... todas elas estão dirigidas para o bem, tanto privado como público: e, por meio delas, cada Agente particular torna-se, em grande medida, subserviente ao bem do todo. Assim, a Humanidade está inconscientemente interligada e constitui um grande Sistema, por meio de uma União invisível. Aquele que se mantém voluntariamente nessa União e sente prazer em empregar seu Poder em benefício de sua Espécie, torna-se feliz: aquele que não mantém livremente essa União, mas procura rompê-la, torna-se desventurado; pois não tem o poder de romper os Laços da Natureza."<sup>79</sup>

Os dois tipos de deísmo compartilham uma visão desse tipo, assim como a inspiração que tal visão proporciona. Nessa medida, suas respectivas percepções das fontes morais se superpõem. Mas diferem em relação a como ocupamos nosso lugar nessa ordem. Para o deísmo lockiano, fazemos isso por meio do exercício da razão desprendida. Para o deísmo que deriva de Shaftesbury (e também de Leibniz, como veremos no capítulo 16), embora a razão desprendida não seja repudiada, participamos do plano de Deus por meio de um reenvolvimento: temos de recuperar o movimento para o bem dentro de nós e permitir que ele assuma a forma que lhe é própria. Voltamos para dentro para reaver a verdadeira forma de nossa afeição natural ou de nossos sentimentos benevolentes; e, ao fazer isso, damos a eles sua força plena.

Assim, nesse aspecto, as fontes morais das duas variantes diferem radicalmente. Num dos casos, encontramos-as na dignidade do sujeito desprendido, clarividente de forma auto-responsável, racional, controlador. No outro, também procuramos por elas nos sentimentos que descobrimos no interior. Quando o deísmo estava no auge, na primeira metade do século, essa diferença talvez nem sempre tenha parecido significativa. Mas adquire importância crucial depois, com o desenvolvimento da concepção da natureza como fonte interior. Com Rousseau e com os românticos, irrompe como uma das oposições mais profundas de nossa cultura.

Mas, para entender tudo isso melhor, gostaria de considerar primeiro essa nova concepção de uma ordem interligada, assim como a nova concepção da natureza dentro de nós, e depois voltar-me ao exame do Iluminismo radical e descrente. Isto irá preparar o palco para o desafio rousseauiano que ainda reverbera em nossa cultura.

79. Hutcheson, *Essay*, pp. 179-180.

## 16

### A ordem providencial

#### 16.1

Em geral, tendemos a considerar o deísmo do século XVIII apenas como uma preparação de cena para o Iluminismo secular descrente. De certa maneira, não é uma perspectiva errada. O deísmo de fato preparou o terreno para o Iluminismo radical. Ele explorou alguns dos argumentos que acabaram se desenvolvendo em descrença. Mas, em outro sentido, essa perspectiva pode ser muito enganosa, pois muitas vezes é considerada como uma sugestão de que as visões deístas foram simplesmente uma descrença cautelosa, que seus proponentes já tinham todos abandonado uma perspectiva religiosa e estavam, em grande medida, apenas mantendo as aparências. Conclui-se daí que o que os diferenciava de seus sucessores ateus era apenas a falta de coragem.

É claro que houve muita dissimulação no século XVIII a esse respeito. Não era fácil declarar-se descrente, e poucos o fizeram. O preço poderia ser muito alto. Mas é muito errado ver todos os que podemos classificar como deístas como dissimuladores ou apenas meio comprometidos com suas opiniões. E esse erro é altamente prejudicial se de fato desejamos entender esse período; ele obscurece tanto nosso quadro do religioso como do secular. Pelo menos, é o que me parece. E isso acontece porque tal equívoco esconde de nós a força dessas visões deístas como crenças religiosas.