



**HÉLIO ALEXANDRE DA SILVA**

Hobbes, Rousseau e a Teoria Crítica:  
características e consequências de uma apropriação

Campinas

2013





**Universidade Estadual de Campinas**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de doutorado em Filosofia**

**HÉLIO ALEXANDRE DA SILVA**

Hobbes, Rousseau e a Teoria Crítica:  
características e consequências de uma apropriação

Orientadora: Dra. Yara Frateschi

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia do  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas para obtenção  
do título de doutor em Filosofia.

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO  
Hélio Alexandre da Silva, E ORIENTADA PELA PROFa. DRa. Yara Frateschi**

**CPG, 13/06/2013**

Campinas

2013

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

Si38h Silva, Hélio Alexandre da, 1981-  
Hobbes, Rousseau e a teoria crítica : características e consequências de uma  
apropriação / Hélio Alexandre da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: Yara Adário Frateschi.  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas.

1. Hobbes, Thomas, 1588-1679. 2. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 3.  
Modernidade. 4. Iluminismo. 5. Teoria Crítica. I. Frateschi, Yara Adário, 1973-. II.  
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em inglês:** Hobbes, Rousseau and Critical Theory : characteristics and consequences of  
the appropriation

**Palavras-chave em inglês:**

Modernism  
Enlightenment  
Critical theory

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Doutor em Filosofia

**Banca examinadora:**

Yara Adário Frateschi [Orientador]  
Ricardo Monteagudo  
Maria Isabel Limongi  
Luiz Sérgio Repa  
Josué Pereira da Silva

**Data de defesa:** 11-06-2013

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 11 de junho de 2013, considerou o candidato **HELIO ALEXANDRE DA SILVA** aprovado.

Este exemplar corresponde à redução final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profa. Dra. Yara Adario Frateschi

Profa. Dra. Maria Isabel de M. Papaterre Linongi

Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Prof. Dr. Ricardo Montenegro

Prof. Dr. Josue Pereira da Silva



*Para Dirce e Bruno*





## Agradecimentos

Não há produção ou mérito individual, por isso devo muito a muita gente, primeira e especialmente à minha mãe Dirce e ao meu irmão Bruno, que são a razão principal de tudo que faço.

Agradeço aos amigos do grupo de filosofia política da Unicamp: Paulo, Anita, Renata e Sérgio que suportaram sempre minhas angústias, as acadêmicas e as não acadêmicas. Aos amigos que tornaram o ano de 2011 uma experiência inesquecível: Michel, Janaína, Marcelo Gabbay, Michele, Gèraldine Fabris, Cláudia Prioste, Idete, Felipe Lauer, Ana Barreto, Elizia, Inaê Coutinho e Caion. Agradeço também aos amigos que pouco vejo, mas que não deixam de trazer boas lembranças: Rafael, Thiago, Henrique e Marcelo. Agradeço a amizade, os almoços, as pizzas, os cafés e os sonhos comuns que pude compartilhar com os amigos da moradia estudantil da Unicamp: Vinícius, Lucas David, Emiliano e Ariadne. A Eloisa e a sua sincera amizade cultivada desde os tempos do velho oeste paulista, assim como ao Herbert (*in memoriam*) amigo de futebol, de academia e de sonhos. Ao Hélio Azara. Ao Gaúcho e ao Márcio, companheiros de república, de cerveja e de conversas sempre muito agradáveis. Aos colegas Adelson, Liliam e Ana Jovina da Universidade Estadual da Bahia, que me receberam de braços abertos e foram fundamentais para que eu pudesse “respirar” na reta final desse trabalho.

Em especial agradeço a Maria Érbia, com quem peguei caronas nas rodovias do Brasil e nos sonhos cultivados em comum; sou grato ao aprendizado obtido pela década de vida compartilhada. A Maria Caroline (Carol) agradeço a amizade, os cafés, os vinhos, os sonhos divididos e a cumplicidade. A Gheu, que fez valer a pena os últimos meses de 2012 e os primeiros de 2013, deu vida às minhas tardes de domingo me ensinando Borges e ajudando a ler Proust, que tem acompanhado meus passos em busca do tempo perdido. Agradeço sua capacidade invejável de sempre preencher nossas conversas “contando um conto” e também por me ajudar a tornar essa tese mais legível. A Malu, e aos gritos do seu silêncio intermitente.

Ao Leonardo da Hora, amigo a quem confessei, em Campinas ou em Paris, e ainda confesso, todas minhas angústias intelectuais, mas especialmente, com quem divido grande parte das

inquietações teóricas, sonhos e esperanças. Há ainda muito que fazer, o que não me impede de agradecer o que já foi feito.

Ao professor Ricardo Monteagudo agradeço a participação na qualificação e defesa desse trabalho que, em alguma medida, também é resultado do trajeto que começou a ser trilhado a partir de sua orientação durante minha graduação. Aos professores Alessandro Pinzani, Luiz Sérgio Repa e Josué Pereira da Silva agradeço a presença e os comentários, respectivamente, na qualificação e defesa desse trabalho. A professora Maria Isabel Limongi que também é fonte de inspiração para leitura da obra de Hobbes, agradeço a participação e os comentários. Agradeço também ao professor Luc Foisneau que gentilmente me recebeu durante o ano de 2011 para período de estudos na *École des hautes études em sciences sociales* (EHESS) de Paris, onde pude seguir seus seminários.

Agradeço aos companheiros que entre 1990 e início de 2002 compartilharam comigo, nas indústrias de calçados de Franca, as agruras do chão da fábrica e das linhas de produção. Com eles aprendi, na prática cotidiana, o que significa ser um trabalhador.

Se esse trabalho tem algum mérito ele se deve também à paciência, cuidado e perspicácia intelectual da professora Yara Frateschi, que não apenas me orientou, mas respeitou e respondeu, com filosofia e política, grande parte das minhas inquietações e angústias. Certamente não é pouco o que lhe devo.

Agradeço também à secretaria de pós-graduação do IFCH, em especial à ajuda pronta e eficiente da Maria Rita. Finalmente, agradeço a Capes pela bolsa concedida no Brasil e o financiamento concedido entre janeiro de 2011 e janeiro de 2012 em que passei junto à *École des hautes études em sciences sociales* de Paris.

## Resumo

O trabalho que aqui se apresenta se coloca no campo da relação entre filosofia moderna e filosofia contemporânea. O objetivo mais amplo é tentar recuperar, do ponto de vista da história da filosofia, algumas complexidades e tensões presentes na filosofia moderna que invariavelmente são marginalizadas quando apropriadas pela filosofia contemporânea. Dito de um modo mais específico, este trabalho parte de breves considerações sobre o pensamento de Axel Honneth e Jürgen Habermas acerca da apropriação que ambos fazem da filosofia moderna, especialmente do pensamento de Thomas Hobbes e de Jean-Jacques Rousseau. Tais considerações visam situar a obra dos dois autores modernos no interior dos projetos teóricos de Honneth e Habermas, especialmente no que se refere à esfera pública e aos conflitos sociais. A partir dessas considerações é que emerge o objetivo central, qual seja: defender a hipótese (tendo como pano de fundo a apropriação de Honneth e Habermas) de que Hobbes e Rousseau possuem uma relação *sui generis* com a modernidade e com o Iluminismo, respectivamente. Essa relação de Hobbes e Rousseau com seus contextos históricos e com o pensamento filosófico que surge desses contextos é o que me permite caracterizar o pensamento de Hobbes como um *modernismo relutante* e o pensamento de Rousseau como um *iluminismo relutante*. Em ambos os casos, me utilizo do espírito da expressão “modernismo relutante” cunhada por Seyla Benhabib para se referir à obra de Hannah Arendt. Desse modo, tendo como ponto de partida duas vertentes da Teoria Crítica da sociedade, penso ser possível retroceder até a modernidade para tentar investigar tanto seu potencial teórico passível de ser atualizado, quanto as dificuldades, complexidades e tensões que essas atualizações podem gerar, notadamente no campo da estruturação política e da organização social.

Palavras chave: Hobbes, Rousseau, modernidade, Iluminismo, Teoria Crítica, Habermas e Honneth.



## Abstract

This work is in the field of the relationship between modern and contemporary philosophy. The broader goal is trying to recover, from the standpoint of the history of philosophy, some complexities and tensions existing in modern philosophy that are invariably marginalized when appropriated by contemporary philosophy. More specifically: This thesis begins with brief considerations on Jürgen Habermas' and Axel Honneth's appropriations of modern philosophy, specifically the thought of Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau. Such considerations aim to situate the work of these two modern authors within the theoretical projects of Habermas and Honneth, especially with regard to the public sphere and social conflicts. From these considerations, it emerges the main objective of this work, which is to defend the hypothesis (having as a background Habermas' and Honneth's appropriations), of Hobbes and Rousseau having a *sui generis* relationship with modernity and the Enlightenment, respectively. The relationships of Hobbes and Rousseau with their historical contexts and their relationships with the philosophical thought which emerges from these contexts is what allows me to characterize the thought of Hobbes as a reluctant modernism and the thought of Rousseau as a reluctant Enlightenment. In both cases I use the spirit of the term "reluctant modernism" forged by Seyla Benhabib to refer to the work of Hannah Arendt. Thus, taking as its starting point two theories of current Critical Theory of society, I think it is possible to go back until modernity in order to investigate both its theoretical potential susceptible to be updated, as well as the difficulties, complexities and tensions that these updates can generate, specifically in the fields of political structuration and social organization.

Key words: Hobbes, Rousseau, modernism, Enlightenment, Critical Theory, Habermas and Honneth.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>18</b>
<b>CAPÍTULO I .....</b>	<b>32</b>
<b>HABERMAS, HONNETH E AS CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA MODERNA.....</b>	<b>32</b>
<b>1.1 A PRIMEIRA FORMULAÇÃO HABERMASIANA DA CATEGORIA DE ESFERA PÚBLICA EM 1962: CONTRIBUIÇÕES DE HOBBS E ROUSSEAU .....</b>	<b>32</b>
<b>1.2 A CONSTRUÇÃO HABERMASIANA DO DIREITO À LUZ DA CONTRIBUIÇÃO DE HOBBS E ROUSSEAU .....</b>	<b>40</b>
<b>1.3. ESFERA PÚBLICA A PARTIR DE <i>DIREITO E DEMOCRACIA</i>.....</b>	<b>49</b>
<b>1.4 A "VERSÃO" HABERMASIANA DA SOBERANIA POPULAR.....</b>	<b>70</b>
<b>1.5 AXEL HONNETH E A LEGITIMAÇÃO HOBBSIANA DO PODER.....</b>	<b>79</b>
<b>1.6. ROUSSEAU COMO “PRECURSOR” DA FILOSOFIA SOCIAL .....</b>	<b>83</b>
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>93</b>
<b>O MODERNISMO RELUTANTE DE THOMAS HOBBS .....</b>	<b>93</b>
<b>2.1. A NATUREZA HUMANA E A GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS .....</b>	<b>93</b>
<b>2.2. A POLÍTICA COMO ÚNICA ALTERNATIVA AO ESTADO DE GUERRA .....</b>	<b>125</b>
<b>2.3. A NATUREZA “BÉLICA” E O ESTADO SOBERANO “PACÍFICO” .....</b>	<b>139</b>
<b>2.4 . A OPINIÃO NO CONTEXTO DO PODER SOBERANO .....</b>	<b>148</b>
<b>2.5. CONTROLE IDEOLÓGICO OU O ESTADO ENQUANTO GOVERNADOR DAS OPINIÕES RELIGIOSAS .....</b>	<b>161</b>
<b>CAPÍTULO III .....</b>	<b>181</b>
<b>O ILUMINISMO RELUTANTE DE ROUSSEAU .....</b>	<b>181</b>
<b>3.1. O HOMEM NATURAL: LIBERDADE, PERFECTIBILIDADE E PIEDADE .....</b>	<b>181</b>
<b>3.2. ROMPIMENTO COM A NATUREZA E A “VIRADA SOCIAL” .....</b>	<b>186</b>
<b>3.3. A ILEGITIMIDADE DO PACTO DOS RICOS .....</b>	<b>201</b>
<b>3.4. O PACTO LEGÍTIMO OU A REDENÇÃO ATRAVÉS DA POLÍTICA .....</b>	<b>208</b>
<b>3.5 A RECIPROCIDADE DO CONTRATO.....</b>	<b>226</b>
<b>3.6. OPINIÃO E O PAPEL DA EDUCAÇÃO PÚBLICA.....</b>	<b>240</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>260</b>







## INTRODUÇÃO

No interior do amplo quadro de lutas que compõem os espaços de debate e difusão pública de opiniões, a filosofia contemporânea surge tendo como um de seus maiores objetivos compreender alguns aspectos, dentre os quais é possível destacar: a preocupação com o modo de organização dos movimentos sociais; como eles exercem influência política; quais os possíveis potenciais emancipatórios presentes na arena pública política de exposição da opinião e de conflito político, etc. No entanto, existe ainda outro traço comum, igualmente marcante nesse contexto de teorias contemporâneas – das mais diversas tendências – que, de alguma maneira, tratam de certo “espaço público”. Esse traço comum é o fato de que grande parte dessas teorias contemporâneas, frequentemente, recorre aos autores ditos “modernos” – ou que integram o período da história do pensamento amplamente reconhecido por modernidade – para construir e amparar parte de seus diagnósticos. Exemplos desse traço comum podem ser vistos no pensamento de Hannah Arendt, John Rawls, Jürgen Habermas, Axel Honneth, entre tantos outros.

Arendt, por exemplo, atribui um papel relevante à filosofia moderna na construção de seu pensamento, a despeito de seu possível “modernismo relutante”.<sup>1</sup> São frequentes as referências que faz ao pensamento dos autores modernos como fonte para suas próprias reflexões, especialmente no que se refere à tentativa de mostrar a constituição teórica do espaço público.<sup>2</sup> Um exemplo dessa preocupação pode ser observado quando ela aponta para três “modelos” modernos de contrato social e o quanto eles podem auxiliar no processo de divisão do poder. O primeiro modelo é de tipo teocrático, no qual o poder soberano é derivado de um pacto do povo com o representante divino. O segundo modelo é aquele de Hobbes, em que o povo pactua com um soberano, especialmente em busca de segurança. O terceiro é o pensado por Locke, segundo o qual o pacto, afirma Arendt, “guiava não o governo mas a sociedade”. Nesse sentido, o que existe

---

<sup>1</sup> Cf. BENHABIB, Seyla. *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New York: Altamira Press, 2000.

<sup>2</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Between past and future*. New York: The Viking Press, 1961, p.160.

é, antes de tudo, uma “aliança entre todos os indivíduos membros que, depois de estarem mutuamente comprometidos, fazem um contrato de governo”. O modelo de Locke seria, para Arendt, o mais vantajoso em relação aos anteriores, porque fundado numa “versão horizontal do contrato social”, que traria consigo uma concepção de poder mais adequada aos propósitos da autora.<sup>3</sup> O modelo de contrato lockeano permite, segundo Arendt, uma separação clara entre governo e sociedade, de modo tal que o governo pode ser corrompido e destruído sem que isso interfira necessariamente na manutenção da sociedade e de seus liames mais profundos. É também nesse sentido que Arendt, em *Da revolução*, recorre a Montesquieu para salientar os avanços trazidos pela teoria da *separação dos poderes* postulada pelo autor francês. Tal separação permite pensar a liberdade necessária no interior de um espaço público. Isso porque, segundo Arendt, “a não separação do poder não é a negação da legalidade, é a negação da liberdade”. E continua: “Segundo Montesquieu, seria perfeitamente possível abusar do poder, permanecendo ao mesmo tempo, dentro dos limites da lei”; por isso a necessidade de partilhar o poder e aumentar o espaço de ação política no espaço público.<sup>4</sup>

O mesmo exercício de recorrer à filosofia moderna também é realizado por John Rawls, seja em sua obra maior e mais relevante, *Uma teoria da justiça*, ou nas suas *Lectures on the history of moral philosophy*. Na primeira obra citada, há incontáveis momentos em que Rawls recupera, de modo mais detido, o pensamento de algum autor moderno. Talvez uma passagem reveladora, no sentido de mostrar o débito do pensamento de Rawls em relação à filosofia moderna, possa ser ilustrada quando ele descreve um dos aspectos chave de seu pensamento, a saber, *a justiça como equidade*. Segundo Rawls, a justiça como equidade pode ser vista “como o ponto alto da tradição contratualista em Kant e Rousseau”. Embora reconheça que “a argumentação em defesa desse princípio faz vários acréscimos à concepção de Kant”, ele salienta “que esses [...] acréscimos são bastante naturais e se mantêm muito próximos da doutrina de Kant, pelo menos quando se tem uma visão global de seus escritos sobre ética”.<sup>5</sup> Nas suas

---

<sup>3</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 79.

<sup>4</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1990, p. 237. Nota 9. Assim, é possível notar que a modernidade é também uma fonte rica na qual Arendt vai buscar aspectos capazes de auxiliar na compreensão das questões de seu tempo.

<sup>5</sup> Cf. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 276-277. Tal passagem parece ser capaz de, ao menos, ilustrar o quanto a filosofia moderna auxilia o filósofo inglês a construir seu próprio pensamento.

*Lectures on the history of moral philosophy*, Rawls apresenta leituras acerca das obras de Leibniz, Hume, Hegel e especialmente de Kant. Aponta também a importância de Rousseau ao realizar um diagnóstico crítico de sua época, superando, nesse sentido, autores como Hobbes e Locke. O pensamento de Rousseau, segundo Rawls, tem um alcance maior na medida em que é capaz de “diagnosticar o que considera como os males mais profundamente enraizados na sociedade contemporânea” e, ao mesmo tempo, consegue descrever a estrutura básica de um mundo político e social no qual tais males não estariam presentes.<sup>6</sup>

No campo da Teoria Crítica, esse movimento de retorno à modernidade também pode ser verificado. De Horkheimer a Honneth, é possível encontrar textos voltados para análise detida de pontos chave da filosofia moderna que ainda mantêm certa atualidade e auxiliam no processo de construção de uma compreensão do presente. Para ilustrar a relevância da filosofia moderna para a Teoria Crítica, vale mencionar um texto de 1930 em que Horkheimer salienta a importância da tarefa de recuperar os autores dessa tradição. Em *Origens da filosofia burguesa da história*, ele afirma que “a reflexão que atualmente se faz sobre a história está contida num lato contexto histórico, cujas raízes mergulham mais fundo que no presente”. Por isso, é preciso “investigar as primitivas formas de maior relevância de alguns dos pontos de vista tradicionais [...] para com eles aprender algo de objetivamente útil”. Assim, Horkheimer retoma Hobbes para construir “objeções à concepção [...] de sociedade” de Maquiavel. Segundo o autor alemão, essa tarefa visa também mostrar que as ideias chave de Hobbes “estão ainda contidas em muitas teorias jurídicas da atualidade. E também o problema da *ideologia*, [...] já levantado no sistema de Hobbes, está atualmente no cerne dos discursos filosóficos e sociológicos”.<sup>7</sup>

É possível notar ainda, nas análises de Habermas, especialmente em *Mudança estrutural da esfera pública* (1962) e, trinta anos mais tarde, em *Direito e democracia* (1992), que o autor alemão – amplamente reconhecido como representante maior da segunda geração da Teoria Crítica – recorre ao início da filosofia moderna para resgatar os traços que propiciaram o surgimento da noção de esfera pública. Axel Honneth, por sua vez – reconhecido como representante da terceira geração da Teoria Crítica – também recorre ao mesmo artifício quando

---

<sup>6</sup> Cf. RAWLS, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p.192.

<sup>7</sup> Cf. HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Ed. Presença, 1970, p.13-14, grifo meu.

aborda os movimentos de luta por reconhecimento, seja em *Luta por reconhecimento* (1992), uma de suas obras mais relevantes, ou em artigos mais recentes, como “Patologias do social: tradição e atualidade da filosofia social” (2000).

Ainda que ocorra esse frequente recurso ao pensamento moderno, são também frequentes os questionamentos acerca do lugar que a filosofia moderna pode ocupar no cenário filosófico contemporâneo, ou seja, quais os limites de sua apropriação. Esses questionamentos talvez se originem das dificuldades de atualizar normas forjadas em contextos distintos dos atuais. Retomar o pensamento de autores do início do século XVII ou XVIII, cujas preocupações eram diversas das que enfrentamos hoje, é uma tarefa verdadeiramente difícil. No entanto, apesar das notórias dificuldades, esse é um recurso que observamos em diversos autores relevantes da contemporaneidade. Uma dificuldade que talvez seja ainda maior é a de recuperar a relevância dos autores modernos sem deixar de lado a profundidade teórica e a complexidade que lhes são inerentes. Em outras palavras, é preciso um esforço no sentido de procurar manter a riqueza e densidade teórica dos autores modernos e evitar reduzi-los a grandes teses gerais a serviço de atualizações que quase sempre reduzem o potencial explicativo das teorias.

Um indício do papel relevante ocupado pela filosofia moderna no contexto político e social contemporâneo pode ser constatado quando nos voltamos para grandes autores do século XX, das mais variadas correntes teóricas. No entanto, não é minha intenção discutir toda a filosofia moderna através da recepção de seus representantes mais importantes pelos filósofos contemporâneos. De fato, o interesse se restringe a alguns autores modernos (notadamente, Hobbes e Rousseau) que, de alguma forma, se dedicaram às questões relacionadas às noções de “opinião pública”, “espaço público” e conflitos sociais. Dada a impossibilidade de investigar a recepção desses autores modernos na obra de todos os autores contemporâneos procuro me concentrar especialmente nas interpretações de Jürgen Habermas e Axel Honneth.

O interesse maior pela Teoria Crítica como ponto de partida teórico, em especial Habermas e Honneth, se justifica, em grande medida, pelo modo como a filosofia moderna é retomada, a partir do que Habermas expõe no seu *Discurso filosófico da modernidade*. Nessa obra, ele mostra que sua pretensão não é apenas recuperar os autores da filosofia moderna e, a partir da investigação do pensamento de cada um deles, ressaltar possíveis elementos que ainda

sejam capazes de auxiliar na compreensão do presente. Antes, o autor alemão pretende retomar a ideia mesma de *modernidade* que, segundo ele, estava sendo posta em questão por teorias ditas pós-modernas.<sup>8</sup> Assim, Habermas aceita o desafio “proposto pela crítica neo-estruturalista da razão” e pretende, em consonância com a filosofia de Hegel,<sup>9</sup> sustentar que “a modernidade foi elevada, desde os fins do século XVIII, a tema *filosófico*”.<sup>10</sup> Segundo ele, ainda que Hegel tenha compreendido a modernidade como objeto da filosofia, apenas com Weber a palavra *modernização* foi introduzida como termo técnico e passou a se referir “a um conjunto de processos cumulativos”. Tais processos vão desde a “formação de capital e mobilização de recursos”, passando pelo “desenvolvimento das forças produtivas e aumento da produtividade do trabalho”, até chegar à “secularização de valores e normas”.<sup>11</sup> Nesse sentido, a modernidade, para Habermas, não serve apenas como um baú de velhas ferramentas de onde podemos escolher aquelas que ainda podem nos ser úteis. Mais que isso, Habermas ressalta que a modernidade se constitui como ponto de ancoramento teórico mais amplo, uma vez que ela aponta uma ruptura e estabelece novas bases que permitem pensar a filosofia social e política. Por isso, com Habermas, é possível pensar a modernidade “como *problema fundamental* da filosofia”, o que é uma característica marcante, que o distingue na sua forma de abordar a modernidade.

Desde a publicação de *Mudança estrutural da esfera pública* até pelo menos a publicação de *Direito e democracia*, Habermas tem como prática comum a retomada da filosofia moderna. No trabalho de 1962, seu objetivo foi encontrar os elementos teóricos que ganharam forma a partir dos séculos XVII e XVIII e se tornaram centrais no posterior surgimento e construção da esfera pública. Na obra de 1992, por sua vez, Habermas parte da consideração do direito em Hobbes, Rousseau e Kant, com o intento de encontrar, nesses autores, os elementos teóricos que

---

<sup>8</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.7-8.

<sup>9</sup> “Hegel foi o primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas. Certamente, na linha de uma crítica da tradição que inclui as experiências da Reforma e do Renascimento e reage aos começos da ciência natural moderna, a filosofia dos novos tempos, da escolástica tardia até Kant, já expressa a autocompreensão da modernidade. Porém, apenas no final do século XVIII o problema da *autocertificação da modernidade* se aguçou a tal ponto que Hegel pôde perceber essa questão como problema filosófico e, com efeito, como *problema fundamental* da filosofia” (Ibid., p. 24, grifos do autor).

<sup>10</sup> HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade...* 2002, p.1.

<sup>11</sup> Ibid., p.5.

possam servir de base para a construção de um direito cooriginário<sup>12</sup>, capaz de desenvolver o papel de mediador entre a moral e a política.

Axel Honneth também segue um caminho semelhante no que se refere à retomada<sup>13</sup> da filosofia moderna. Em *Luta por reconhecimento*, o autor alemão retoma Maquiavel e Hobbes, no sentido de apontar que o tipo de luta tematizado por esses dois autores é aquele marcado pela luta por conservação e preservação. Por isso, segundo ele, foi preciso o surgimento de uma eticidade, trazida especialmente pela filosofia do jovem Hegel, para então ser possível dar um passo além daquele em que os termos do conflito social eram colocados enquanto luta por preservação, e assim ser tratado enquanto luta por reconhecimento. Em outro texto, “Patologias do social: tradição e atualidade da filosofia social”, Honneth também retoma a filosofia moderna, mas dessa vez para salientar o peso do pensamento de Rousseau para o surgimento do que ele chama de *filosofia social*. Segundo o autor alemão, Rousseau teria sido o primeiro a tematizar os problemas sociais gerados pela legitimação moderna do poder político e, nesse sentido, teria sido o primeiro a fazer filosofia social.<sup>14</sup>

Pode-se, neste momento, levantar a seguinte questão: qual a razão da presença de Honneth no contexto trabalhado até aqui, uma vez que ele não trata especificamente do tema da configuração de uma arena política ou esfera pública? Ora, ao problematizar a questão do conflito e das lutas sociais, Honneth precisa supor que elas ocorrem num certo espaço público<sup>15</sup>, ainda pleno de falhas e de obstáculos quanto ao reconhecimento ético dos sujeitos, mas relevante enquanto esfera legítima onde se dá o conflito. Nesse sentido, Hobbes e Rousseau são importantes para Honneth, na medida em que auxiliam, cada um a sua maneira, a pensar esse

---

<sup>12</sup> Voltarei a essa questão mais adiante.

<sup>13</sup> Vale notar aqui que Honneth realiza, em *Luta por reconhecimento*, o que ele chama de “presentificação” *Vergegenwärtigung* dos autores modernos através de Hegel. Essa “presentificação” visa trazer, para o momento presente, algumas questões modernas, principalmente aquelas suscitadas por Hegel, com intuito de investigar aquilo que ainda é possível ser apropriado pela teoria social de base normativa que Axel Honneth pretende construir.

<sup>14</sup> Honneth explica o objeto da filosofia social como a necessidade de “definir e analisar o processo de evolução da sociedade que aparece enquanto evoluções parciais ou distúrbios, isto é, enquanto “patologias do social” (cf. HONNETH, A. Les pathologies du social: tradition et actualité de la philosophie sociale. In: HONNETH, A. *La société du mépris*. Paris: La Découverte, 2008, p. 40).

<sup>15</sup> Como salienta Rurion Soares Melo, as lutas por reconhecimento podem ser vistas como “manifestações, na arena política, suscitadas pelas experiências coletivas de exclusão e marginalização” (MELO, R.S. *Sentidos da emancipação*: para além da antinomia revolução versus reforma. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2009, p. 201, grifo meu).

espaço moderno que, se de um lado ajuda a garantir um espaço legítimo de conflito e pressão política, do outro, gera uma série de patologias.<sup>16</sup>

Vale destacar também que, ao colocar Habermas e Honneth lado a lado, não pretendo sustentar, de nenhuma maneira, que o pensamento de Honneth se constitui enquanto sequência linear do projeto habermasiano. Seria mais pertinente afirmar o contrário, isto é, que o pensamento de Honneth se constrói, em grande medida, enquanto crítica aos limites do projeto habermasiano. Isso fica claro nas duas principais obras de Honneth, *Crítica do poder* e *Luta por reconhecimento*. Não se trata aqui também de analisar a crítica de Honneth a Habermas; contudo, a título de exemplo, vale salientar que, na obra de 1985, Honneth afirma que Habermas separa, de maneira estanque, os processos de integração sistêmica dos processos de integração social. Nesse sentido, o poder, bem como “os meios para coordenação da ação social são considerados [por Habermas] somente no nível da integração sistêmica, de forma que todos os processos pré-sistêmicos de constituição e reprodução da dominação se perdem de vista”.<sup>17</sup> Portanto, diferente de Habermas, a tônica de Honneth está voltada para os conflitos sociais que se constituem enquanto base da interação e elemento estruturante da intersubjetividade.<sup>18</sup>

Assim, minha intenção ao tomar Habermas e Honneth é estabelecer um “campo de forças”<sup>19</sup> teórico contemporâneo, de onde seja possível discutir alguns aspectos da filosofia

---

<sup>16</sup> Entre essas patologias, vale destacar algumas mencionadas por Honneth em *Sofrimento de indeterminação* (HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação*. São Paulo: Esfera Pública, 2007), por exemplo, a “solidão” (p.136), a “vacuidade” (p. 141) ou o “abatimento” (p.149).

<sup>17</sup> HONNETH, A. *The critique of power*. Cambridge, London: The MIT Press, 1991, p.300-301.

<sup>18</sup> Como salienta Marcos Nobre, “a reconstrução habermasiana [sob a perspectiva de Honneth] parece por demais abstrata e mecânica, ignorando largamente o fundamento social da Teoria Crítica, que é o conflito social. Honneth preferirá partir dos conflitos e de suas configurações sociais e institucionais para, a partir daí, buscar as suas lógicas. Com isso, torna-se possível, em princípio, construir uma teoria social mais próxima das ciências humanas e de suas aplicações empíricas” (cf. NOBRE, Marcos. *Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica*. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 17).

<sup>19</sup> A expressão “campo de forças” aqui utilizada é inspirada na definição dada por Pierre Bourdieu, quando trata de descrever os contornos que demarcam a política. Segundo o autor francês, a política é um “campo de forças e campo de lutas que tem em vista transformar a relação de forças que confere a este campo a sua estrutura em um dado momento” (cf. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 163-4, grifo meu). No contexto aqui presente, a expressão *campo de forças* se refere ao contexto teórico constituído pelo pensamento de Habermas e de Honneth, ou seja, se refere ao âmbito teórico produzido pela Teoria Crítica, tomada em seu sentido restrito. Com Marcos Nobre, entendo por sentido restrito da Teoria Crítica “cada interpretação dos princípios orientadores do campo da Teoria Crítica e cada tentativa de se utilizar deles para a compreensão do momento presente a partir dos escritos de Horkheimer da década de 1930” (cf. NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 47). Evidentemente, a Teoria Crítica não se constitui enquanto um projeto teórico



moderna. Esse campo de forças teórico deve atuar como ponto de partida para uma posterior investigação acerca do modo como os autores modernos são retomados no sentido de auxiliar a compreender o momento presente. Tal compreensão será medida, de início, recorrendo à apropriação que Habermas e Honneth fazem de Hobbes e Rousseau, especialmente no que se refere ao surgimento da esfera pública moderna e ao contexto dos conflitos sociais.

Aqui vale uma ressalva: em *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas textualmente afirma que Kant foi o primeiro autor a dar uma formulação teórica mais acabada para a noção de *esfera pública*<sup>20</sup>. É exatamente por isso que me interessa menos Kant e mais Hobbes e Rousseau. Explico: apesar de Kant ser considerado por Habermas como o primeiro autor a dar os contornos iniciais para noção de esfera pública, os dois últimos – Hobbes e Rousseau – também são retomados como autores importantes, que têm algo a contribuir para filosofia social e política contemporânea, mas que não conseguiram, apesar disso, tematizar a esfera pública como Kant foi capaz. A Teoria crítica, com Habermas e Honneth, menciona a relevância de Hobbes e Rousseau não exatamente como teóricos da esfera pública, mas como pensadores que, de certa forma, preparam o terreno para que essa categoria possa ser desenvolvida por Kant.

Nesse sentido, pretendo investigar como Axel Honneth interpreta as razões que permitiram que, no contexto da filosofia moderna, Rousseau pudesse construir um projeto teórico capaz de “avançar” no processo de crítica social. Segundo Honneth, quando Rousseau se volta criticamente para os problemas sociais no *Discurso sobre a origem da desigualdade*<sup>21</sup> (1755), ele atribui especial relevância ao embate entre pobres e ricos. Em seguida, ressalta as consequências, nefastas para os primeiros, de um poder amparado num tipo de contrato forjado especialmente

---

homogêneo. Tal como nos adverte Axel Honneth, é apenas “com a consciência de todas as suas deficiências” que os autores da Teoria Crítica podem “dar uma continuidade produtiva à tradição teórica fundada por Horkheimer” (cf. HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs). *Teoria social hoje*. São Paulo: Edunesp, 1996, p. 504). Portanto, o *campo de forças teórico*, que constitui o ponto de partida para a abordagem que pretendo desenvolver aqui, é aquela vertente de pensamento à qual pertencem Habermas e Honneth, a saber, a Teoria Crítica da sociedade. A partir desse campo teórico, que não é homogêneo, é que pretendo retomar a filosofia moderna, para posteriormente me deter exclusivamente nos textos de Hobbes e Rousseau.

<sup>20</sup> HABERMAS, J. *The structural transformation of the public sphere*. Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1993, p.102 (trad. brasileira, p. 126). Todas as citações de *Mudança estrutural da esfera pública* serão feitas a partir da versão inglesa, mas darei também a paginação da tradução brasileira. A versão original alemã *Strukturwandel der Öffentlichkeit* será utilizada em casos específicos, mencionados oportunamente.

<sup>21</sup> Doravante apenas *Segundo discurso*.

para defender os interesses da minoria rica, de onde nasce o que Rousseau nomeia “pacto dos ricos”. Por outro lado, o projeto construído por Hobbes, segundo Honneth, destaca-se pelo foco mais centrado no problema de uma legitimação do poder “cientificamente fundamentada”, e menos nas patologias sociais produzidas por ele. Ao recuperar a interpretação de Honneth, pretendo mostrar como o autor alemão situa Hobbes e Rousseau no contexto moderno, e assim ressaltar os ganhos que cada um deles trouxe para a modernidade. Com isso, penso ser possível também, ainda que de forma secundária, situar o lugar que Hobbes e Rousseau ocupam no pensamento de Axel Honneth. Pretendo mostrar também como Habermas, ao tematizar a esfera pública, e Honneth, ao tematizar os conflitos sociais, retomam o pensamento de Hobbes e Rousseau. Ao realizar esse trajeto, procuro mostrar que os autores alemães iluminam alguns aspectos e deixam outros à sombra, o que, por vezes, dissolve tensões importantes, constitutivas do pensamento de Hobbes e de Rousseau. Exemplos de dissolução dessas tensões podem ser reconhecidos, por exemplo, quando Habermas atribui “direitos subjetivos” ao indivíduo hobbesiano, ou ainda quando se refere a Rousseau e enfatiza que o autor genebrino constrói uma democracia fundada em uma “opinião não-pública”.

A partir do que foi dito acima, o presente trabalho visa mostrar que os pensamentos de Hobbes e de Rousseau podem ser compreendidos para além de teses gerais que pretendem adequá-los a projetos posteriores. Assim, retomo as obras de Hobbes no sentido de mostrar que o pensamento do autor inglês pode ser caracterizado por certo “modernismo relutante<sup>22</sup>”. Especialmente porque, de um lado, ele fundamenta o poder político em bases modernas, mas de

---

<sup>22</sup> O termo *modernismo relutante* foi cunhado por Seyla Benhabib como título de uma obra sobre o pensamento de Hannah Arendt. Segundo Benhabib, uma leitura cuidadosa de Arendt, nos permitiria compreender que a autora de *A condição humana* transita entre um modernismo político e filosófico de um lado, e um anti-modernismo presente em certa nostalgia pelo declínio da *polis* grega, de outro. (cf. BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism...* 2000, p. xxiv-xxv). Nesse sentido, é possível, de acordo com Benhabib, encontrar no pensamento de Arendt uma preocupação com o embate próprio do pensamento moderno entre igualdade e diferença, que pode ser visto nas análises acerca do antissemitismo, do racismo e do imperialismo. Por outro lado, também é possível encontrar no pensamento de Arendt, de acordo com Benhabib, ressonâncias do pensamento de Martin Heidegger, especialmente no que se refere a certa “fenomenologia existencial do totalitarismo”, presente em noções como “solidão” e “isolamento”. Assim, seria possível afirmar que não se pode compreender tais aspectos do pensamento de Arendt sem recorrer à crítica de Heidegger ao ser-aí (*Dasein*) moderno (cf. BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism...* 2000, p. xxvi-xxvii). Desse modo, Benhabib procura mostrar a dificuldade de situar o pensamento de Arendt, seja exclusivamente como uma autora essencialista à moda heideggeriana, seja exclusivamente como uma autora devedora do pensamento moderno. Contudo, o que me interessa desse debate proposto por Benhabib é a capacidade explicativa do termo “modernismo relutante”. Em certa medida, é o “espírito” dessa expressão que pretendo retomar para ajudar a compreender tanto o pensamento de Hobbes quanto o de Rousseau.

outro, ele mobiliza esse aparato moderno para legitimar o exercício de um poder político que possui traços não modernos, como veremos adiante. Do mesmo modo, pretendo retomar o pensamento de Rousseau no sentido de mostrar que ele pode ser caracterizado por certo iluminismo relutante que desaparece na atualização contemporânea de seu pensamento. Tal relutância pode ser compreendida na medida em que de um lado, Rousseau aposta em certa capacidade racional capaz de oferecer parâmetros para uma organização social e política legítima e popular. Por outro lado, ele demonstra também certa nostalgia em relação ao período pré-social de “harmonia” completa entre homem e natureza. E, nesse sentido, ele é crítico tanto da racionalidade que conduziu a socialização dos homens, quanto da degeneração das virtudes naturais e do surgimento das paixões sociais.

Ao tomar como ponto de partida o iluminismo relutante de Rousseau e o modernismo relutante de Hobbes, a investigação será estruturada da seguinte forma: no primeiro momento do primeiro capítulo, pretendo desenvolver a formulação da categoria esfera pública construída por Habermas, através de uma espécie de genealogia da “opinião moderna”, destacando, nesse caminho, a interpretação do pensamento de Hobbes e de Rousseau. Posteriormente, o foco se volta para a construção habermasiana do direito, à luz da contribuição de Hobbes e Rousseau, e para a retomada da categoria esfera pública formulada por Habermas, através do recurso ao direito cooriginário. Finalmente, pretendo investigar de que modo Habermas se apropria da noção rousseauiana de soberania popular. No segundo momento do primeiro capítulo, pretendo retomar a interpretação de Thomas Hobbes feita por Axel Honneth, e salientar porque, para ele, o autor inglês foi o primeiro filósofo moderno a legitimar racionalmente a política e a tematizá-la em termos de “conflitos” por preservação. Posteriormente, retomarei a interpretação de Rousseau feita por Honneth, com o intuito de mostrar que o autor genebrino foi o primeiro a construir uma crítica das patologias produzidas pelo modo de legitimação moderno da política. E assim, finalmente, mostrar que, segundo o autor de *Luta por reconhecimento*, Rousseau é o fundador da “filosofia social”.

A partir desse campo de forças teórico estabelecido no primeiro capítulo, através do diálogo entre certa vertente da Teoria Crítica e a modernidade, é que se seguirão os outros dois. No capítulo II, aponto, no interior das obras de Hobbes, as questões de natureza antropológica –

especialmente as concepções de natureza humana e paixões humanas – e sua relação com a ciência moderna de matriz mecanicista, com intuito de, em seguida, investigar a noção de poder (soberania absoluta) presente nesse projeto político. Retomo também, ainda que brevemente, alguns aspectos do contexto histórico inglês em que Hobbes se insere e ao qual ele pretende, em alguma medida, oferecer respostas. Finalmente, a partir desse recorte, recupero o papel político (ideológico) da Igreja e a possibilidade de uma “instrução pública” como forma de manutenção do poder.

No capítulo III, procuro destacar, nas obras de Rousseau, as questões de natureza antropológica, especialmente as concepções de natureza humana e paixões humanas, com intuito de, em seguida, investigar a noção de poder (soberania do povo) presente nesse projeto político e a necessidade da figura do legislador. Em seguida, aponto brevemente alguns aspectos do contexto histórico em que Rousseau se insere e ao qual ele também pretende oferecer respostas. Com isso, finalmente, retomo o papel político (ideológico) da “educação” como forma de manutenção do corpo político moral.

De forma resumida, no capítulo I, apresentarei apenas as apropriações que Axel Honneth – para justificar sua tese do conflito social por preservação – e Jürgen Habermas – para pensar as origens da esfera pública – realizam das obras de Hobbes e de Rousseau. Nos capítulos II e III, investigo de forma mais detida as obras de Hobbes e Rousseau, respectivamente, com intuito de mostrar o caráter relutante do modernismo de um e do iluminismo do outro. Assim, nesses dois últimos capítulos, farei também uma discussão crítica de alguns pontos da apropriação que Habermas e Honneth fazem do pensamento de Hobbes e Rousseau.

É importante destacar ainda que não pretendo aqui reduzir Habermas e Honneth a “simples” intérpretes da filosofia moderna ou “historiadores” da filosofia. Partir do pensamento construído por dois autores da chamada segunda e terceira geração da Teoria Crítica depõe exatamente no sentido contrário. Pensar a filosofia moderna a partir de autores reconhecidos por suas contribuições originais para atualidade é um modo de ressaltar a capacidade que Habermas e Honneth possuem de articular a história das ideias a uma teoria original, que se preocupa com o diagnóstico dos problemas que compõem o quadro social e político atual. A atualização de um sistema filosófico, ou de um pensamento filosófico, invariavelmente, implica em algum grau de

mutação, “violência”, ou mesmo redução da densidade do pensamento ou sistema filosófico a ser atualizado. Essa afirmação, porém, não é necessariamente negativa. Talvez seja mesmo possível sustentar que um ato de apropriação ou atualização pode ser visto como um “ato de subversão” que auxilia na construção de novas teorias. Mas, se auxilia na construção de novas teorias e novos diagnósticos, essa subversão pode ser vista também como constitutiva de toda filosofia que pretende de alguma maneira, se apropriar de sistemas filosóficos anteriores. Portanto, do ponto de vista da produção de um “pensamento original” e de novos diagnósticos teóricos, o ato de apropriação é justificável e legítimo, ainda que subverta de algum modo o pensamento apropriado. Porém, do ponto de vista da história da filosofia, ou ainda, do historiador da filosofia, é importante não apenas a apropriação feita em nome de uma nova teoria, mas importa também a densidade e a complexidade do pensamento que é apropriado.

Nesse sentido, é importante ressaltar a interpretação que Habermas e Honneth fazem de Hobbes e Rousseau. Tal interpretação ajuda a esclarecer quais pontos relevantes os autores alemães, para justificarem suas próprias teorias, retiram dos autores modernos. Mas, do ponto de vista do alcance e da riqueza filosófica do pensamento moderno, portanto do ponto de vista da história da filosofia, é importante também compreender as complexidades, ambiguidades e tensões próprias dos textos de Hobbes e de Rousseau. Desse modo, autores como Habermas e Honneth podem ser vistos também como elos importantes para se compreender a modernidade. Obviamente não pretendo construir uma crítica ao trabalho de atualização da modernidade, nem reduzir Habermas e Honneth a historiadores ou intérpretes da história da filosofia. Pretendo sim utilizar essa apropriação ou atualização, que quase sempre subverte o texto apropriado, como ponto de partida, ou se quisermos, como um convite para retomar e salientar a riqueza e a densidade do próprio pensamento moderno.

Tal movimento me parece importante na medida em que, por um lado, a filosofia se atualiza e se constrói, de certa forma, sobre os escombros de sistemas e pensamentos que antecedem o momento presente. Por outro lado, fazer um esforço no sentido de tentar recuperar o pensamento de cada autor, a partir de suas próprias questões e de seu próprio tempo, é também uma tarefa igualmente importante. Assim, vale investigar a atualização de Hobbes e Rousseau realizada por Habermas e Honneth, mas vale também investigar Hobbes e Rousseau a partir da

reconhecida importância que eles possuem para a história da filosofia. Um mergulho no pensamento desses autores ditos modernos pode nos auxiliar a compreender suas teses e também como elas estão fortemente associadas a certo contexto histórico, teórico, político e social, do qual nenhuma teoria se dissocia. Assim, se é teoricamente instigante analisar como autores contemporâneos se apropriam de autores modernos – de certa forma descontextualizando-os por trazê-los para o presente – faz-se também indispensável uma investigação desses autores a partir dos seus próprios textos e contextos. Em outras palavras, é preciso ressaltar que um retorno às obras dos autores modernos, com intuito de salientar sua riqueza e densidade, pode também ajudar a discutir e a melhor compreender as inúmeras formas de sua recepção e atualização e, dessa forma, a melhor compreender a própria filosofia contemporânea.

A partir desse pano de fundo é que pretendo retomar as obras de Rousseau e de Hobbes, inicialmente seguindo o caminho aberto por Honneth e Habermas, mas posteriormente retomando as obras dos dois autores modernos. Com isso, pretendo sustentar que, para além de algumas teses gerais fortemente disseminadas acerca de Rousseau e de Hobbes, é possível encontrar no autor do *Contrato social* certo *iluminismo relutante*, e no autor do *Leviatã* certo *modernismo relutante*. Se ficarmos apenas com Honneth e Habermas, será mais difícil perceber e compreender as complexidades, tensões e dificuldades próprias do pensamento de Rousseau e de Hobbes, ou seja, não reconheceremos as relutâncias teóricas desses autores modernos. Vale ressaltar, uma vez mais, que não pretendo tomar os autores alemães como “historiadores da filosofia”, mas como ponto de partida que forma um campo de forças teórico de onde é possível retomar os autores modernos e problematizá-los, a partir da análise de suas próprias obras, tendo sempre em mente que, ao seguir Hegel, Habermas entende a modernidade como “problema fundamental da filosofia”, como foi apontado acima.



## **Capítulo I**

### **Habermas, Honneth e as contribuições da filosofia moderna**

#### **1.1 A primeira formulação habermasiana da categoria de esfera pública em 1962: contribuições de Hobbes e Rousseau**

A partir de agora pretendo apontar como Habermas compreende o papel teórico que Hobbes e Rousseau tiveram no interior do processo de transformação do paradigma político das sociedades modernas. Esse trajeto será realizado partindo da compreensão de que o poder do Estado precisa lidar ao mesmo tempo com duas demandas distintas, porém complementares: a primeira se refere à crescente exigência de legitimação racional do poder; a segunda se refere à exigência pública de que esse Estado seja capaz de atender às crescentes demandas sociais dos cidadãos.

Quando expõe a efervescência cultural e histórica, que ocorre principalmente em terras inglesas e francesas no século XVII e XVIII e que assume papel relevante no processo de crítica aos poderes absolutos monárquicos, Habermas acentua a importância que teve o “mundo das letras”. Essa relevância se ancora nas discussões que frequentemente ocorriam nos cafés e nos salões num momento histórico onde surge uma esfera literária, que posteriormente atuou como espaço para “crítica política”. Esse período é salientado por Habermas por ter sido fértil no sentido de oferecer elementos que foram apropriados por paradigmas teóricos, de onde brotaram os primeiros indícios de uma crítica do poder político. Foi, assim, uma época capaz de reunir os elementos que, posteriormente, alavancaram e estruturaram uma esfera pública. Esse espaço de discussão, de uma forma crescente, ganhou *status* e importância durante o século XVIII,



especialmente no que diz respeito à controvérsia no interior do direito constitucional acerca do *princípio da soberania absoluta*.<sup>23</sup>

Segundo Habermas, o que surge como mediador para a questão do poder absoluto é o *direito*. A pergunta que se fazia então salienta o autor, era se a vontade do soberano era legítima e por isso daria legitimidade ao direito ou se, para ser legítima, a vontade do soberano deveria estar de acordo com os princípios do direito. Nesse contexto, o que os opositores da monarquia tinham em mente quando se questionavam publicamente sobre essa questão era o aumento do poder das assembleias dos Estados. Para Habermas, o primeiro teórico a tematizar a questão nesses termos foi Thomas Hobbes.<sup>24</sup> O filósofo inglês teria sido o primeiro a notar que a “opinião”, tornada pública nas assembleias, cada vez mais adquiria peso e representatividade nos processos de decisão política.

Nesse sentido, Habermas salienta que não há uma linha reta que leve da consideração da “opinião”, que se torna cada vez mais “pública”, para a categoria de “opinião pública”. Segundo ele, a “*Opinião* assume em inglês e em francês o sentido nada complicado do termo latino [...] [qual seja], juízo sem certeza, não plenamente demonstrado”, ou ainda “*Opinião* no sentido de uma recepção incerta, cuja verdade ainda teria de ser comprovada”.<sup>25</sup> Contudo, nesse processo histórico em que essa noção ganha cada vez mais relevância, Habermas mostra que a “opinião” passa a carregar “tão fortemente o tom significacional de *opinião coletiva* que se tornam dispensáveis [...] todos os atributos que apontam para seu *caráter social*”.<sup>26</sup> Desse modo, continua ele, a versão final da categoria “opinião pública”, cunhada no final do século XVIII refere-se “às reflexões críticas de um público competente para formar seus próprios julgamentos”. No entanto, esse “tipo de racionalidade pretendida pela opinião pública” era antítese dos significados originais do termo, que estavam anteriormente ligados às “meras opiniões e à reputação que emergia no espelho das opiniões”.<sup>27</sup> Ou seja, a categoria “opinião”, mais ligada a julgamentos privados e nem sempre “racionais”, se transforma em “opinião pública” e passa a ser signo de reflexão crítica. Como afirma Habermas, esse processo não pode

---

<sup>23</sup> HABERMAS, J. *The structural transformation of the public sphere...* 1993, p. 52 (trad. brasileira, p.69).

<sup>24</sup> HABERMAS, J. *The structural transformation of the public sphere...* 1993, p. 52-3 (trad. brasileira, p. 69).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 90 (trad. brasileira, p.110-111).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 89-90 (trad. brasileira, p.111), grifo meu.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 90 (trad. brasileira, p.111).

ser visto como uma passagem que ocorre sem problemas. Ainda nessa linha, o autor ressalta que, no contexto inglês, o contraste entre “opinião” e “verdade” (ou “razão”), não era tão acentuado quanto aquele existente no contexto francês entre “opinião” e “crítica” estabelecido em meados do século XVII.<sup>28</sup> Não vou me aprofundar nessa relação entre opinião e opinião pública, mas vale reter que a construção das duas categorias, inicialmente, possuía significados distintos, como aponta Habermas: a primeira estava mais ligada aos juízos privados e a segunda mais ligada à reflexão crítica racional. No entanto, a junção histórica das duas fez com que a categoria opinião pública resultante dessa junção estivesse intimamente ligada à noção de crítica e de razão, e não a juízos privados.

No contexto britânico, aponta Habermas, Hobbes teria pensado a “opinião” como um julgamento privado ligado à “consciência”, uma vez que o autor inglês teria sido influenciado pelas experiências de livre uso da “opinião”, especialmente no âmbito religioso, que caracterizaram a guerra civil inglesa. Graças aos problemas causados por essas opiniões religiosas, Hobbes acabaria optando por afastá-las do contexto político. Segundo Habermas, ao desvalorizar as convicções religiosas, Hobbes acabou supervalorizando o que poderíamos chamar de lado “negativo” das opiniões ou convicções privadas. Por isso, o autor inglês teria retirado, de acordo com Habermas, a força política da religião, situando-a no âmbito privado, reduzindo-a a uma questão de consciência ou “convicção privada”. Também por isso, Hobbes teria se sentido impelido a retirar a “opinião” da cena política pública, o que justificaria o seu esforço em tomar a “razão” enquanto “consciência”. Tal decisão teórica permite que a opinião permaneça como questão privada, portanto, sem consequências políticas em um contexto em que as decisões se tornam cada vez mais públicas.<sup>29</sup>

Por outro lado, no contexto francês, Rousseau teria visto a “opinião pública” inicialmente como crítica da cultura, enquanto os enciclopedistas tentavam dissolvê-la por meio de uma crítica da ideologia. O objetivo de Rousseau teria sido o de fundar uma “condição social” enquanto

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 89 (trad. brasileira, p.110). No entanto, Habermas afirma que, apenas com os fisiocratas é que a opinião passa a representar uma opinião verdadeira. “Só quando ela [opinião] é atribuída pelos fisiocratas ao próprio *public éclairé* é que a *opinion publique* passa a ter o rigoroso significado de uma opinião que, através da discussão crítica na esfera pública, é purificada numa opinião verdadeira: nela se dissolve e se supera a antítese entre *opinion* e *critique*” (HABERMAS, J. The structural transformation of the public sphere... 1993, p. 95 (trad. brasileira, p.117).

<sup>29</sup> HABERMAS, J. The structural transformation of the public sphere... 1993, p. 90-91 (trad. brasileira, p.111-112).

“ordem natural”, embora essa condição não apareça de modo imanente nas leis da sociedade civil, mas sim inteiramente transcendente à sociedade existente.<sup>30</sup> De acordo com Habermas, a corrupção da natureza humana, tal como pensada à moda rousseauiana, separou em cada indivíduo o homem e o cidadão, e o contrato social viria então para corrigir essa fratura. Essa correção ocorreria a partir do momento em que cada indivíduo se doasse a cada um, sendo assim submetido apenas ao corpo político mediado pela *vontade geral*, que surgiria fundada nesse ato de doação. Ainda nessa linha, o filósofo alemão ressalta que o contrato social de Rousseau requer uma doação sem reservas, de modo que o homem é “absorvido pelo cidadão” *der homme geht im citoyen auf*, o que, por sua vez, tem como consequência um modelo teórico de sociedade que não oferece espaço para a esfera da autonomia privada nem para a separação entre estado e sociedade civil emancipada.<sup>31</sup>

Segundo Habermas, a propriedade, em Rousseau, seria simultaneamente privada e pública, da mesma forma que um cidadão enquanto participante da vontade geral só poderia ser submetido a si mesmo. Disso decorre que a vontade geral não emerge, afirma Habermas, da competição entre interesses privados, tal como no modelo liberal, que pressupõe a autonomia privada, uma vez que o contrato social elimina essa autonomia. Por isso, continua Habermas, a vontade geral é a garantia de um estado de natureza reconstituído sob as condições de um estado social, que atua como um “instinto de salvação da humanidade” projetado pelo Estado sobre a natureza humana.<sup>32</sup> Diferente de Montesquieu, Rousseau não teria visto o espírito da constituição

---

<sup>30</sup> Ibid., p.96 (trad. brasileira, p.119).

<sup>31</sup> HABERMAS, J. The structural transformation of the public sphere... 1993, p. 97 (trad. brasileira, p.110-111). *Der Gesellschaftspakt fordert eine Übereignung ohne Vorbehalt, der homme geht im citoyen auf*. (Cf. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p.170). Diferente de Habermas, não penso que o homem, na obra de Rousseau, seja “absorvido” pelo “cidadão” ou se passe por cidadão no sentido de ter anulada ou neutralizada suas características enquanto homem. O que existe, especialmente no texto do *Contrato social*, é uma tensão interna entre homem e cidadão. A proposta de organização do Estado defendida por Rousseau mantém sempre nas mãos do povo (por meio da vontade geral) a prerrogativa de legitimação do poder político, porque após a corrupção dos sentimentos naturais, a única forma de cada homem alcançar a liberdade civil é se submetendo ao poder soberano, que é sempre uma soberania do povo. Voltarei a esse ponto do capítulo III.

<sup>32</sup> Ibid., p.97 (trad. brasileira, p.120). Como veremos no capítulo III, não há em Rousseau a necessidade de um “instinto de salvação da humanidade” projetado pelo Estado sobre a natureza humana; o que existe é a necessidade de se constituir um poder que seja legítimo. Não é preciso salvar a humanidade. Os sentimentos corrompidos jamais serão regenerados, portanto, também não é possível reconstituir o estado de natureza. E a legitimidade necessária ao poder soberano será alcançada apenas com um poder organizado e legitimado de modo horizontal e popular.

“gravado em mármore ou fundido em bronze”, mas sim ancorado nos corações dos cidadãos, isto é, na opinião.<sup>33</sup>

Ainda nesse sentido, Habermas salienta que, sobre a rubrica de um novo tipo de “opinião pública”, Rousseau teria elevado a “opinião não pública” ao *status* de um “único legislador”, o que implicaria exatamente na exclusão de um “debate racional crítico na esfera pública”. Esse movimento teria como consequência o fato de que apenas o *bon sens* seria suficiente para perceber o bem comum.<sup>34</sup>

Outro aspecto a ser notado é a ênfase dada por Rousseau a um caráter, segundo Habermas, “afetivo e democratizante” das opiniões expostas publicamente, isto é, Rousseau contrasta o “apelo dos oradores eloquentes” à “harmonia das assembleias”. Nesse sentido, o filósofo genebrino dava mais ênfase para a capacidade dos homens de se reunirem e decidirem acerca do andamento das questões públicas. Tal modo de compreender as opiniões dos homens permite, de acordo com Habermas, que a vontade geral seja mais um “consenso de corações do que de argumentos”.<sup>35</sup> Esse entendimento ocorreria graças à simplicidade dos costumes que, em Rousseau, seria uma proteção contra as discussões espinhosas que eram forjadas pelas opiniões do público esclarecido, pela imprensa e pelos debates cada vez mais influentes que ocorriam nos salões. Contra essa influência que corrompe os corações, Rousseau defende as opiniões dos “costumes simples e das boas almas”,<sup>36</sup> conforme ele já havia feito no *Ensaio sobre as ciências e as artes* de 1750. Essas opiniões que, segundo a interpretação habermasiana de Rousseau, emergem dos corações e das opiniões simples dos homens possuem duas funções: a de *controle social* (que deve ser exercida por um censor) e a de *porta-voz da opinião pública* (que deve ser exercida pelo legislador).

O que Habermas salienta é que essa opinião oriunda dos costumes simples e do consenso de corações pode ser limitada e precária em algumas situações, mas nem por isso ela pode ser dirigida pela violência e pela força; portanto precisa se refugiar na “autoridade de uma influência

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 97 (trad. brasileira, p. 120).

<sup>34</sup> Ibid., p. 97 (trad. brasileira, p. 120). Retomarei essa questão no capítulo III.

<sup>35</sup> HABERMAS, J. *The structural transformation of the public sphere...* 1993, p. 97-8 (trad. brasileira, p. 120).

<sup>36</sup> Ibid., p. 98 (trad. brasileira, p. 120).

indireta, que induz sem violência e persuade sem convencer”.<sup>37</sup> Isso faz, ainda de acordo com Habermas, que Rousseau tenha, em última instância, uma democracia fundada em uma opinião não-pública.<sup>38</sup>

Mas por que Rousseau teria identificado “opinião” com “opinião pública”? Habermas afirma que tal identificação se fez necessária no interior do projeto rousseauiano, na medida em que a democracia requer que o soberano esteja sempre presente. Isso faz com que o corpo “mítico” da assembleia seja, de certa forma, limitado pelo corpo “físico” que produz o consenso no interior da própria assembleia. É impossível que ela se reúna sem interrupção em “praça pública”; no entanto, é o espaço público que legitima sua constituição; por isso, a “opinião pública” é derivada da aclamação da assembleia e não de um debate público crítico e racional de um público esclarecido, educado e proprietário típico da esfera pública.<sup>39</sup>

Porém, se Habermas aponta que Hobbes e Rousseau percorreram caminhos teóricos incapazes de produzir uma esfera pública, nem por isso eles deixaram de ter um papel relevante no âmbito do processo de racionalização e fermentação das ideias que seriam responsáveis, em grande medida, por estabelecer alguns parâmetros necessários para o posterior surgimento dessa noção. Assim, a retomada, através de Habermas, dos dois projetos políticos representados por Hobbes e Rousseau teve como objetivo reconhecer que, tanto no pensamento de um como do outro, há contribuições para o processo de compreensão teórica acerca da categoria “opinião” ou “opinião pública”. Talvez a mais importante delas, segundo a interpretação que Habermas faz de Hobbes, seja aquela em que o autor inglês contribui para entender o “desenvolvimento” histórico que ocorreu com a “privatização da religião e da propriedade” e com a separação “da pessoa privada na sociedade civil”. Tal separação ocorreu, segundo Habermas, em relação aos “limites semi-públicos da igreja e dos poderes intermediários dos Estados”. Nesse sentido, Hobbes “desvalorizou as convicções religiosas” e valorizou “as convicções privadas”<sup>40</sup> e, assim, fez da opinião uma questão privada e não pública. Rousseau, por sua vez, teria sido, segundo Habermas, o primeiro autor a identificar a “soberana opinião popular” com “*opinion publique*”. Isso porque

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 98 (trad. brasileira, p. 121).

<sup>38</sup> Ibid., p. 98 (trad. brasileira, p.121).

<sup>39</sup> Ibid., p. 99 (trad. brasileira, p.122).

<sup>40</sup> HABERMAS, J. The structural transformation of the public sphere... 1993, p. 91 (trad. brasileira, p. 112).

“uma democracia direta [tal como aquela proposta por Rousseau] exige que o soberano esteja sempre presente”.<sup>41</sup>

A partir dessa breve retomada de um debate teórico que pretendia dar conta das mudanças históricas que se forjaram no interior do sistema político moderno, Habermas não apenas detecta o surgimento de uma esfera pública moderna de função crítica, como aponta também para a perda dessa capacidade crítica no interior das democracias de massa. Nesse sentido, o processo descrito por ele, em *Mudança estrutural da esfera pública*, narra, por assim dizer, o nascimento, a ascensão e a queda do espaço público moderno enquanto crítica das estruturas políticas vigentes. Especialmente nos capítulos V, VI e VII, o autor alemão aponta quais os “desvios” ocorridos na sociedade contemporânea, caracterizada por democracias de massa, que neutralizaram o potencial crítico presente nas origens da esfera pública. Muito brevemente, quero apenas destacar quatro aspectos salientados por Habermas como responsáveis por essa neutralização do potencial crítico da esfera pública nas democracias contemporâneas.

O primeiro aspecto diz respeito ao que Habermas chama de “interpenetração progressiva da esfera pública e esfera privada”. Em poucas palavras, isso significa que a esfera pública burguesa de fato se desenvolveu no interior de um intercâmbio entre Estado e sociedade. No entanto, esse desenvolvimento produziu tal reconfiguração social que a própria esfera pública tornou-se parte da esfera privada.<sup>42</sup> Uma das principais consequências desse processo de absorção do público pelo privado foi que, com o transcorrer da história, houve uma transferência das funções públicas para corporações privadas.<sup>43</sup> Essa “decomposição” da esfera pública, que pode ser demonstrada pela alteração de suas funções políticas, está amparada na mudança estrutural que permeia as relações entre esfera pública e privada.<sup>44</sup>

O segundo aspecto se refere ao que Habermas chama de polarização da esfera social e da esfera íntima. De uma maneira geral, o autor alemão procura mostrar que a vida íntima centrada na família perdeu seu caráter privado na medida em que ela também passou a ser “refém” de garantias públicas fornecidas pelo Estado. Contudo, essas mesmas garantias fornecidas pelo

---

<sup>41</sup>Ibid., p. 99 (trad. brasileira, p. 121-122). Nos dois próximos capítulos pretendo problematizar essa leitura proposta por Habermas.

<sup>42</sup> HABERMAS, J. The structural transformation of the public sphere... 1993, p. 141 (trad. brasileira, p.169).

<sup>43</sup> Ibid., p.142 (trad. brasileira, p.170).

<sup>44</sup> Ibid., p.142-143 (trad. brasileira, p.171).

Estado é que permitem às famílias se tornarem consumidoras de rendimentos e tempo livre.<sup>45</sup> Consequentemente, a esfera íntima, anteriormente núcleo da vida privada, recua para uma periferia do sistema na medida em que se desprivatiza.<sup>46</sup>

O terceiro aspecto que aponta para a neutralização do caráter crítico da esfera pública em sua versão contemporânea é a transição do que poderíamos chamar de “cultura do debate público” para um “público consumidor de cultura”, ou simplesmente para uma “cultura do consumo”. De acordo com Habermas, o desdobramento daquela esfera pública literária do século XVIII culminou em um setor da sociedade que ele nomeia de “pseudo-público” e que se alimenta do “consumismo cultural”.<sup>47</sup> Assim, a esfera pública literária avança de tal modo em direção ao consumo que a cultura de massas procura, antes de tudo, conformar-se “às necessidades de distração e diversão de grupos de consumidores”, ao invés de “formar um público mais amplo”<sup>48</sup> com uma cultura mais substancial.

E, finalmente, o quarto e último aspecto, que penso ser importante salientar nesse contexto de desagregação ou despolitização da esfera pública – que, por sua vez, aponta para a neutralização da crítica como umas de suas características fundamentais – é exatamente a perda da clareza de suas funções, a qual ocorre especialmente, segundo Habermas, a partir do momento em que o público deixa de pensar a cultura e passa a consumir cultura. Então, os meios de comunicação de massa passam a difundir uma cultura que possui como característica principal não mais a crítica, mas simplesmente a integração. Nesse momento, a esfera pública deixa de possuir função crítica e assume funções de propaganda;<sup>49</sup> já o público enquanto tal apenas esporadicamente é chamado a participar desse círculo de poder e, ainda assim, quando participa, na grande maioria das vezes, é para dar seu assentimento de maneira passiva ou por aclamação<sup>50</sup>. Nesse sentido, afirma Habermas, a tendência maior é que a esfera pública política seja absorvida pela esfera pública do consumismo cultural<sup>51</sup>.

---

<sup>45</sup> Ibid., p.155 (trad. brasileira, p.185).

<sup>46</sup> Ibid., p.152 (trad. brasileira, p.180).

<sup>47</sup> Ibid., p.159-160 (trad. brasileira, p.189).

<sup>48</sup> Ibid., p.165 (trad. brasileira, p.195).

<sup>49</sup> HABERMAS, J. The structural transformation of the public sphere... 1993, p.175 (trad. brasileira, p.207).

<sup>50</sup> Ibid., p.176 (trad. brasileira, p. 208).

<sup>51</sup> Ibid., p. 177 (trad. brasileira, p. 209).

Com essa breve menção aos quatro aspectos sublinhados por Habermas na obra de 1962, é possível compreender, ainda que em linhas gerais, o caminho que o autor trilhou a partir da recuperação do debate moderno, especialmente de Hobbes e Rousseau, acerca da opinião e da opinião pública. Assim, pretendi mostrar, de maneira esquemática, que Habermas tinha como uma de suas tarefas principais pensar um modelo normativo de esfera pública a partir dos potenciais presentes na modernidade. Posteriormente, uma vez de posse desse modelo normativo retirado da filosofia moderna, ele foi capaz de criticar o declínio e a degeneração da própria esfera pública. Ao discutir essa questão, Douglas Kellner mostra que Habermas precisou desenvolver um princípio normativo de democracia, no qual a categoria de esfera pública é essencial, para em seguida utilizá-la como “padrão” para uma “crítica imanente” da democracia do Estado de bem estar social existente.<sup>52</sup>

A partir de agora, pretendo expor alguns aspectos presentes na obra de 1992, *Direito e democracia*, com intuito de retomar o debate que Habermas faz com Hobbes e Rousseau. O objetivo, então, é investigar a importância desses autores no desenvolvimento desse novo momento do pensamento de Habermas, em que o direito ganha um caráter mais central em seu pensamento sobre a esfera pública.

## **1.2 A construção habermasiana do direito à luz da contribuição de Hobbes e Rousseau**

Em *Direito e democracia*, Habermas retoma uma vez mais a filosofia moderna e reconstrói o caminho trilhado por Hobbes e Rousseau. No entanto, o enfoque passa a ser não mais uma espécie de gênese da opinião pública moderna, como foi a tônica de *Mudança estrutural da esfera pública*, mas sim a busca pelos indícios<sup>53</sup> de racionalização e constituição do

---

<sup>52</sup> Cf. KELLNER, Douglas. Habermas, the public sphere, and democracy: a critical intervention. Disponível em: <<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/habermas.htm>>. Acesso em: 12 ago. 2012.

<sup>53</sup> Indícios esses que Axel Honneth também irá destacar, como veremos mais adiante ainda neste capítulo.



direito moderno. A busca pela legitimação do poder e o papel que a opinião possui nesse contexto ainda continua como pano de fundo da investigação. No entanto, a partir de agora, pretendo salientar o enfoque de Habermas na direção de investigar os indícios de racionalização encontrados em Hobbes e Rousseau<sup>54</sup>, e como isso auxiliou, posteriormente, a construção habermasiana de um sistema de direitos cooriginários.

De fato, no interior do pensamento desenvolvido por Habermas em *Direito e democracia*, a questão do direito cooriginário é de grande relevância, especialmente porque, em grande medida, ele será útil para o autor alemão tentar recuperar os potenciais críticos da esfera pública. Esses potenciais, como diagnosticado no texto de 1962, haviam sido neutralizados pela propaganda e pela cultura do consumo de massa. No que se refere ao sistema de direitos cooriginários, para o propósito que aqui se apresenta, é suficiente reter que, grosso modo, ele deve ser tomado como o sistema que não permite relação de concorrência, mas sim de complementaridade entre direitos privados e soberania popular. Para Habermas, apenas uma teoria discursiva de formação da opinião e da vontade seria capaz de construir uma relação de mútua dependência entre essas formas do direito. Assim, a cooriginaridade se mostra a partir do momento em que se “ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos”. Desse modo, a “substância dos direitos humanos” passa a fazer parte das “condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade”.<sup>55</sup> Essa afirmação de Habermas acerca da cooriginaridade considera que “uma compreensão democrática da efetivação dos direitos fundamentais não [pode] acontecer sem que esteja articulada aos movimentos sociais e às lutas políticas”<sup>56</sup>. Nesse sentido, a forma de legitimação do poder

---

<sup>54</sup> De acordo com Rurion Soares de Melo, “Habermas parte da intuição, já presente em Rousseau e Kant, de que os direitos fundamentais *possibilitam* a autonomia pública, ou seja, de que há uma cooriginaridade entre direitos humanos [tidos como direitos subjetivos ou privados] e soberania popular” (MELO, R. S. Sentidos da emancipação... 2009, p. 204, grifo do autor). Contudo, por não ser uma questão central para este trabalho, não pretendo reconstruir todo trajeto de Habermas no sentido de mostrar os indícios que permitem que o autor alemão tenha essa “intuição” da qual Rurion Soares Melo nos chama atenção.

<sup>55</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia*: entre faticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. vol I, p. 139. Segundo Rurion Soares Melo, “Com essa tese da cooriginaridade passa a não ser preciso corrigir o viés individualista do sistema de direitos com um outro modelo, capaz de abarcar a autodeterminação pública”. E prossegue afirmando que “A ideia da autonomia jurídica implica antes considerar que os cidadãos não devem ser entendidos apenas como *destinatários* das leis, mas que devem assumir ao mesmo tempo o papel de *autores* de sua própria ordem jurídica. Sendo assim, [conclui] deve-se notar que cabe a todos os “portadores” de direitos tanto a autonomia privada quanto a pública (Cf. MELO, R. S. Sentidos da emancipação... 2009, p. 204).

<sup>56</sup> Ibid., p. 205.

encontrada em Hobbes e Rousseau permite resgatar os caminhos na direção da “auto-compreensão das ordens jurídicas modernas”, apontando para a *tensão* entre verdade (pretensões normativas) e faticidade (contexto social) existente no quadro do sistema de direitos.<sup>57</sup>

De acordo com Habermas, na dogmática do direito civil alemão, os direitos subjetivos são “direitos negativos que protegem os espaços de ação individual” e se resguardam especialmente na forma de direitos de fechar contratos, adquirir, herdar ou alienar propriedade.<sup>58</sup> O direito privado, segundo teria mostrado o século XIX, apenas se manteve forte por estar legitimado por uma autonomia moral da pessoa, isto é, ele necessitou de uma fundamentação moral e idealista como a kantiana. Em outras palavras, o direito privado não subsiste sem a ligação estreita entre liberdade de arbítrio e autonomia da vontade. Ao se romper esse vínculo entre liberdade e autonomia, o direito passou a ser fundamentado a partir de uma formulação positivista, isto é, “como uma forma que reveste competências com a força da obrigatoriedade fática”.<sup>59</sup>

Desse modo, Habermas aponta que a separação teórica entre pessoa natural e pessoa moral abriu caminho para uma interpretação funcionalista dos direitos subjetivos, o que produziu decisões “jurídicas metódicas que se distanciam de qualquer consideração normativa”.<sup>60</sup> Por isso, os direitos subjetivos, na interpretação funcionalista, não possuem como pressuposto indivíduos atomizados e alienados que competem entre si. Ao contrário, afirma Habermas, os indivíduos portadores de direitos subjetivos se reconhecem mutuamente em seus direitos e deveres e, nesse sentido, eles são cooriginários com o direito objetivo, uma vez que o último resulta dos direitos que os sujeitos se atribuem reciprocamente.

Para explicar a estrutura intersubjetiva que ampara as condições de reconhecimento que estão na base do direito é insuficiente, segundo Habermas, acrescentar direitos sociais. Desconsiderar essa questão, portanto, poderia encaminhar sua teoria para o idealismo ou para o positivismo.<sup>61</sup> Assim, segundo ele, percebe-se que o direito subjetivo surge no processo de crescente independência dos direitos morais subjetivos, que buscam legitimidade maior que

---

<sup>57</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. I, p.113. Utilizarei a tradução brasileira *Direito e democracia* para todas as citações de *Faktizität und Geltung*. Serão mencionadas todas as vezes que me reportar especificamente ao original alemão.

<sup>58</sup> Ibid., p. 116-7.

<sup>59</sup> Ibid., p. 117.

<sup>60</sup> Ibid., p. 119.

<sup>61</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. I, p. 121.

aquela outorgada pelo processo político. Dito de outro modo, os direitos subjetivos pretendem uma “autoridade moral” que seja destacada da autoridade política amparada na “legalização democrática”. Contudo, essa “autoridade moral”, assim pretendida, não poderia ser fundada em uma teoria do direito.<sup>62</sup>

À corrente de interpretação funcionalista dos direitos subjetivos se contrapõe outra que pretende subordinar os direitos subjetivos ao direito positivo. Sua legitimidade está ancorada na dominação política e traz consigo outro problema, que diz respeito à sua origem. Esse problema é comumente resolvido quando se atribui essa origem ao processo democrático de legislação. Contudo, segundo Habermas, tal processo democrático, que está ancorado no princípio da soberania popular, “não preserva o conteúdo moral independente dos direitos subjetivos”, isto é, destacado da liberdade individual. Disso decorre que tanto o princípio que defende o direito subjetivo, reivindicando uma “autoridade moral” e idealista, quanto o princípio do direito positivo sustentado na democracia legitimada pela soberania popular não seriam capazes de “atingir o sentido intersubjetivo de liberdades de ação subjetivas estruturadas juridicamente [...] e nem a relação entre autonomia privada e a do cidadão”.<sup>63</sup>

É no interior desse debate que o autor alemão pretende reconstruir a filosofia social moderna mediada pela relação entre direitos subjetivos e soberania popular. Nesse sentido, Habermas aponta que Kant foi quem mais se aproximou de uma solução de não concorrência entre as formas do direito. Porém, mesmo Kant, não foi bem sucedido na tentativa de encontrar esse “sentido intersubjetivo”, pois sua doutrina dos direitos não esclarece a relação entre os princípios da moral, do direito e da democracia, uma vez que cada um, a sua maneira, “exprime a mesma ideia da autolegislação”.<sup>64</sup> Habermas afirma ainda que, com esse ponto de partida ancorado na autonomia do indivíduo, Kant tentou responder a Hobbes, na medida em que o autor inglês tentou justificar um “sistema de direitos burgueses”, utilizando-se apenas do autointeresse e não de argumentos morais<sup>65</sup>. Nesse sentido, se olharmos para Hobbes com os olhos de Kant, veremos que o autor do *Leviatã* é um teórico do “Estado constitucional burguês sem democracia,

---

<sup>62</sup> Ibid., p.121.

<sup>63</sup> Ibid., p. 122.

<sup>64</sup> Ibid., p. 122.

<sup>65</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. I, p. 122.

muito mais do que um apologeta do absolutismo desenfreado”.<sup>66</sup> Isso porque o soberano dá suas ordens sempre tendo em conta a “linguagem do direito moderno”, a qual garante uma ordem que assegura liberdades subjetivas<sup>67</sup> aos indivíduos privados.

Hobbes, segundo Habermas, teria garantido aos súditos certos “direitos privados”; nesse sentido, a legitimação do poder não deriva da ordem política convencionalmente constituída, isto é, ela não se origina de possíveis direitos dos cidadãos alcançados através de um processo democrático. O problema da legitimação do poder em Hobbes é resolvido ao mesmo tempo em que ele se constitui enquanto poder, o que significa afirmar que o problema da legitimação simplesmente desaparece. O Estado absolutista de Hobbes se justifica enquanto instrumento capaz de livrar os indivíduos do estado de tensão natural, o que, por sua vez, permite a ausência de uma “justificativa normativa para o *exercício* da dominação conforme o direito”. Desse modo, continua Habermas, a tensão entre verdade e faticidade, própria do direito, é afastada na medida em que a dominação jurídica pode ser vista e referendada por todos como necessária para a manutenção de um “sistema do egoísmo ordenado”. Assim, aquela legitimação que poderia ser garantida moralmente aparece agora como algo que emerge de ações espontâneas organizadas por interesses “egoístas racionais”, ou por um povo de demônios, conforme afirma Kant. Essa seria uma fundamentação utilitarista da ordem política “burguesa dos direitos privados”.<sup>68</sup>

No entanto, para justificar tal posição, Hobbes teria que mostrar por que um sistema desse tipo “satisfaz *ex post* e simetricamente os interesses de todos os participantes” e, ainda, por que ele deve ser preferido por todos os indivíduos em estado natural. Hobbes trata os indivíduos no estado de natureza, segundo Habermas, do mesmo modo que o direito privado trata os seus sujeitos de direito, ou seja, “com um enfoque orientado para o sucesso”. Então, ao autor inglês seria conveniente se utilizar do contrato – instrumento do direito privado – para legitimar o poder, de tal modo que todos transferissem sua liberdade em benefício de um soberano. Porém, Hobbes não teria sido capaz de considerar que os indivíduos em estado de natureza tomam suas

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 123. As três próximas teses habermasianas sobre Hobbes que apresento em seguida serão discutidas no capítulo II.

<sup>67</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. I, p. 123.

<sup>68</sup> Ibid., p. 123.

decisões sempre tendo em consideração seu próprio interesse particular, que se dá sempre “numa perspectiva da primeira pessoa do singular”.<sup>69</sup>

Para o autor alemão, ao realizar o contrato de submissão, Hobbes trata os indivíduos de tal modo que eles não estão nessa perspectiva egoísta, uma vez que trocam as liberdades naturais por liberdades do direito privado, organizadas de acordo com leis gerais. Se isso ocorresse no interior do projeto hobbesiano sem nenhum déficit teórico, continua Habermas, então seria possível supor também que “os sujeitos poderiam passar racionalmente do estado de conflito permanente para o da cooperação [desde que...] todos renunciassem parcialmente à liberdade”<sup>70</sup> e, ao mesmo tempo, seguissem as seguintes condições: (1) serem capazes de compreender o princípio da reciprocidade; (2) serem capazes de assumir uma perspectiva da primeira pessoa do plural, isto é, uma “perspectiva social” (que, segundo Habermas, tanto Hobbes quanto seus leitores adotam sem perceber).<sup>71</sup> Assim, Hobbes teria reconhecido os argumentos morais que necessariamente seguem desse raciocínio quando aborda brevemente a regra de ouro “*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*”. Contudo, tal impregnação moral não pode ser sustentada no interior de seu projeto teórico porque está em contradição com a tentativa de prova naturalista que Hobbes pretende dar ao problema da legitimação do poder.<sup>72</sup>

O modo empirista, portanto, não seria suficiente para explicar um sistema de direitos a partir do jogo de cálculos de lucros e interesses de atores racionais (como mais tarde tentou-se, por exemplo, com a teoria dos jogos). Por isso é importante, acentua Habermas, a reação de Kant a essa tentativa. Kant teria percebido que Hobbes não compreendeu a diferença entre “a figura de legitimação do contrato social” e um “contrato privado”. Isso porque o contrato entre indivíduos privados é feito “para uma determinada finalidade”, e o contrato social “é um fim em si mesmo”, na medida em que ele “fundamenta o direito dos homens a viver sob leis coercitivas públicas”. Habermas salienta que Kant, ao criticar o modelo hobbesiano, mostra que, para o autor inglês, ao estabelecer o contrato, as partes envolvidas não atribuem a competência legislativa ao soberano,

---

<sup>69</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. I, p. 124.

<sup>70</sup> Ibid., p. 124.

<sup>71</sup> Ibid., p. 125.

<sup>72</sup> Ibid., p. 125.

dado que o contrato social não tem nenhum conteúdo especial. Desse modo, ele é acima de tudo o artifício que constitui por si mesmo a condição para a socialização sob o princípio do direito.<sup>73</sup>

Assim, Kant teria dado um passo na direção da construção de uma relação em que o direito subjetivo e o direito público assumem uma forma positiva; no entanto, os direitos subjetivos (direitos humanos) devem ser diferenciados do sistema de direitos. E isso ocorre na medida em que existem “leis públicas” que possuem validade a partir do momento em que estão ancoradas em “atos da vontade pública dos cidadãos autônomos e unidos”. Esse modo de compreender as leis públicas também mostra que sua legitimidade está diretamente ligada ao sistema de direitos positivos. Isso porque ela une a vontade do legislador a procedimentos democráticos cujos resultados expressam a “vontade consensual” ou “consenso racional” dos concernidos.<sup>74</sup>

Desse modo, o princípio do direito parece mediar o princípio da moral e da democracia. Porém, segundo Habermas, não está claro, também em Kant, como esses princípios se comportam de modo simetricamente recíproco, pois parece que a noção de autonomia de Kant, “que sustenta a construção inteira”, está amparada numa perspectiva privada daquele que julga moralmente e que está ancorado no *imperativo categórico*.<sup>75</sup> Assim, Habermas aponta que o “rousseauísmo” de Kant o impede de resolver o problema da relação entre os princípios da “moral” e da “democracia” e, por isso, ele busca uma solução para essa questão com uma doutrina do direito. No entanto, essa tentativa de resolução kantiana não faria do direito o intermediário entre a moral e a democracia, mas sim como o outro lado da moeda da própria democracia.<sup>76</sup> E esse problema se perpetua em Kant, bem como em Rousseau, porque haveria uma “não confessada *relação de concorrência* entre os *direitos humanos*, fundamentados moralmente, e o princípio da *soberania do povo*”.<sup>77</sup>

Para Habermas, a tradição política “liberal”, que surge nos EUA, “interpreta os direitos humanos como expressão de uma autodeterminação moral” e tradição republicana vê a soberania

---

<sup>73</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia*... 1997, vol. I, p. 126.

<sup>74</sup> Ibid., p. 127.

<sup>75</sup> Ibid., p. 127.

<sup>76</sup> Ibid., p. 128.

<sup>77</sup> Ibid., p. 127.

popular como “expressão da auto-realização ética”.<sup>78</sup> Por isso elas seriam concorrentes e não complementares entre si. Os liberais evocam, a seu favor, o perigo de uma política republicana recair em autoritarismo ou “ditadura da maioria”, ao passo que os republicanos destacam o valor não instrumentalizável da auto-organização dos cidadãos. Na perspectiva liberal, se sobressai o aspecto “moral-cognitivo”; na perspectiva republicana, se destaca o aspecto “ético-voluntário”.<sup>79</sup> Rousseau e Kant tentaram, segundo Habermas, unir esses dois aspectos; mas o primeiro acaba por dar mais ênfase ao aspecto “republicano ético-voluntário”, e o segundo ao aspecto “liberal moral-cognitivo”.<sup>80</sup>

No que se refere a Rousseau, o problema reside no fato de que o autor do *Contrato social* parte da autonomia do cidadão e apenas posteriormente procura introduzir um nexos entre a soberania do povo e os direitos humanos. A linguagem soberana do povo, em Rousseau, se exprime por meio de leis gerais e abstratas, que contêm naturalmente, em si mesmas, o “direito a iguais liberdades subjetivas”.<sup>81</sup> Desse modo, continua Habermas, talvez seja possível pensar que a autonomia política não está sob a tutela dos direitos naturais subjetivos. Isso porque, através das leis gerais e abstratas, a vontade dos cidadãos pode se ligar a um processo de legislação democrática que exclui interesses não universalizáveis. Desse modo, a soberania do povo seria alcançada por um procedimento democrático, e Rousseau conseguiria garantir também a substância do direito humano originário, ou seja, garantiria direitos humanos e soberania do povo de um modo não concorrente, mas concomitante. Contudo, observa Habermas, não é o que realmente ocorre no pensamento de Rousseau. E a razão disso é que o autor genebrino foi traído por sua ênfase no caráter republicano ao interpretar a autolegislação como uma questão mais ética (coletiva) do que moral (individual). Tal interpretação tem origem no momento em que Rousseau descreve a soberania do povo como um “ato existencial da socialização”, a partir do qual indivíduos singulares tornam-se “cidadãos de uma comunidade ética”.<sup>82</sup> Assim, na medida

---

<sup>78</sup> Ibid., p. 133.

<sup>79</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. I, p. 134.

<sup>80</sup> Ibid., p. 134.

<sup>81</sup> Ibid., p. 135.

<sup>82</sup> Ibid., p. 136.

em que são parte de um corpo ético, os indivíduos rousseauianos se diluem “no grande sujeito de uma prática de legislação” que rompe com os “interesses singulares de pessoas privadas”.<sup>83</sup>

Assim, Rousseau teria contado com virtudes forjadas em uma sociedade culturalmente homogênea, onde a coerção<sup>84</sup> seria uma das ferramentas para corrigir os possíveis desvios individuais que pudessem surgir. Contudo, ele não foi capaz de explicar o processo a partir do qual poderia emergir as condições para uma mediação sem repressão entre a “orientação para o bem comum” (vontade comum normativa) e os “interesses sociais das pessoas privadas”. Para que isso ocorresse, seria preciso que Rousseau viabilizasse uma “mediação moral” capaz de avaliar se o que “é bom pra nós” pode ser bom “para cada um”. Por não haver esse ponto de vista moral em Rousseau, a versão ética da soberania do povo, segundo Habermas, perde o “sentido universalista do princípio do direito”. Por isso, continua o filósofo alemão, o conteúdo normativo presente na ética da soberania popular não pode surgir da “gramática de leis gerais e abstratas”, isso porque o sentido das igualdades presentes no conteúdo do direito moderno não pode ser esclarecido pelas “qualidades lógico-semânticas de leis gerais”. “A forma gramatical de mandamentos universais nada diz sobre sua validade,”<sup>85</sup> afinal uma norma só pode ser do interesse de todos se, e somente se, todos derem seu assentimento racional.

Habermas acrescenta ainda que tal processo só pode ser evidenciado por meio de “condições pragmáticas de discurso nos quais prevaleçam apenas a coerção do melhor argumento, apoiado nas respectivas informações”.<sup>86</sup> E em seguida, afirma também que devem “ser garantidas pelo direito as condições sob as quais os cidadãos podem avaliar, à luz do princípio do discurso, se o direito que estão criando é legítimo”.<sup>87</sup> E essa garantia é dada pelos direitos que todo cidadão possui de “participação nos processos de formação da opinião e da vontade do legislador”<sup>88</sup>. Nesse sentido, Rousseau teria pressentido um “conteúdo normativo do

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 136. Retomaremos essas questões no capítulo II.

<sup>84</sup> Ibid., p.136. Como veremos no terceiro capítulo, a “coerção” da qual Habermas se refere ao retomar Rousseau não pode ser vista, ao menos no texto do genebrino, no sentido de “punição corporal” ou qualquer outro tipo de “recompensa útil” que o Estado legitimamente possa impor sobre seus cidadãos (cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à D'Alembert*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1995. Tomo V, p.62) (Trad. brasileira, p.83).

<sup>85</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. I, p.137.

<sup>86</sup> Ibid., p.137.

<sup>87</sup> Ibid., p.163-164.

<sup>88</sup> Ibid., p.164.



princípio do direito nas propriedades lógico-semânticas do que é requisitado” e que poderia ser vislumbrado “nas condições pragmáticas que determinam como se forma a vontade política”. O que Rousseau não observou foi que o nexó entre soberania popular e direitos humanos reside num conteúdo normativo que deve ser assegurado “através da formação discursiva da opinião e da vontade” e não através de “leis gerais”.<sup>89</sup> É o discurso, segundo Habermas, que se traduz nas formas do direito, e não “leis gerais” que formam uma vontade racional. Habermas mostra ainda que esse princípio do direito como *médium* político, isto é, “o sentido *racionalizador* da forma jurídica enquanto tal” foi algo primeiramente visto por Hobbes e depois por Rousseau.<sup>90</sup>

Desse modo, é possível notar que, ao seguir o projeto hegeliano de elevar a modernidade ao patamar de “problema filosófico”, Habermas traz à tona – tanto em *Mudança estrutural da esfera pública* quanto em *Direito e democracia* – ao menos dois aspectos importantes: o primeiro se refere ao processo de racionalização que se desenvolve nesse período e que estabelece as bases de onde se retira a força legitimadora dos processos decisórios políticos; o segundo aspecto se refere ao papel que a opinião, tornada opinião pública com o transcorrer da modernidade, passou a ter no interior desse processo de legitimação do poder. Isso porque, segundo Habermas, a construção de um poder legítimo deve passar pelo filtro da formação pública e discursiva da opinião e da vontade. A partir de agora, vejamos como Habermas descreve o funcionamento da esfera pública. Porém, não mais a partir de uma espécie de gênese da opinião pública, que foi o caminho seguido na obra de 1962, mas sim a partir da concepção de direito cooriginário, que surge em grande medida através da crítica ao direito moderno, como vimos acima, ao retomar a sua análise sobre Hobbes e Rousseau.

### **1.3. Esfera pública a partir de *Direito e democracia***

Habermas afirma que “quando escolhemos o sistema de ação administrativa” ou o “aparelho do Estado” como ponto de referência, a esfera pública política e o complexo parlamentar passam a formar o “lado-*input*”, a partir do qual o poder social de interesses

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 137.

<sup>90</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. I, p. 163.

organizados flui para o processo de legislação. No seu lado-*output* (Estado ativo), a administração encontra a resistência dos sistemas funcionais das grandes organizações, que fazem valer o seu poder no processo de implementação”.<sup>91</sup> A consequência mais importante que decorre desse processo é a tendência à “autonomia do poder administrativo”, o qual é capaz de atravessar, tanto do lado *output* como do *input*, os “processos de decisão democrática”<sup>92</sup>.

A tarefa de Habermas nesse contexto é construir um modelo que enfatize o peso “empírico do fluxo oficial do poder prescrito pelo Estado de direito”. Esse peso, por sua vez, é diretamente vinculado à capacidade que a sociedade civil possui de “desenvolver impulsos vitais através de esferas públicas autônomas e capazes de ressonância [que podem] *introduzir no sistema político conflitos existentes na periferia*”.<sup>93</sup>

Após traçar o caminho que pretende justificar a possibilidade de “desenvolver impulsos vitais” por meio de uma esfera pública que atua como “rede adequada para comunicação de conteúdos”,<sup>94</sup> no sentido mesmo de trazer à tona os “conflitos existentes na periferia”, Habermas desenvolve detidamente uma crítica do que chama de “teoria do pluralismo”, da “escolha racional”<sup>95</sup> e da “teoria dos sistemas”.<sup>96</sup> Ao final dessas críticas, ele conclui que “as condições para uma formação política racional da vontade não devem ser procuradas apenas no nível individual das motivações e decisões de atores isolados”. Além desse âmbito privado, é possível e desejável que o processo de formação política e racional também ocorra “no nível social dos processos institucionalizados de formação de opinião e de deliberação”.<sup>97</sup> Ele ainda salienta que “a formação institucionalizada da opinião e da vontade precisa abastecer-se nos contextos comunicacionais informais da esfera pública, nas associações e na esfera privada. Isso tudo porque o sistema de ação político está embutido em “contextos do mundo da vida”<sup>98</sup>. Por isso, ele

---

<sup>91</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p.57-8.

<sup>92</sup> Ibid., p.58.

<sup>93</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p. 58, grifo meu.

<sup>94</sup> Ibid., p.92.

<sup>95</sup> Cf. HABERMAS, J. A democracia no crivo das teorias sociológicas. In: HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. vol. II, p.59 ss.

<sup>96</sup> Não reproduziremos essas críticas feitas por Habermas por não se tratarem de questões diretamente ligadas ao tema central do trabalho que pretendo expor aqui.

<sup>97</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p. 72.

<sup>98</sup> Ibid., p. 84.

é distinto do poder administrativo e comunicativo, uma vez que permanece sempre “aberto ao mundo da vida”.<sup>99</sup>

Para Habermas, um exemplo desse processo é a existência de uma espécie de “código comum da linguagem ordinária” que mantém sempre em relação o “mundo da vida” e o “sistema político”. Tal relação faz com que os chamados “núcleos privados do mundo da vida” – tais como a escola e a família, que são “protegidos da publicidade” – não se distanciem do sistema político. Esses núcleos, portanto, “mantêm uma relação complementar com a esfera privada, a partir da qual é recrutado o público titular da esfera pública”.<sup>100</sup> Vale notar aqui um exemplo claro de mudança do diagnóstico em relação à análise feita por Habermas em *Mudança estrutural da esfera pública*. No texto de 1962, o autor mostra que uma das razões que apontam para a neutralização da capacidade crítica da esfera pública era justamente o fato de que a esfera íntima, ao tornar-se refém dos auxílios sociais provenientes do Estado, perdeu seu caráter privado e as pessoas se tornaram “consumidoras de rendimentos e tempo livre” vendidos com auxílio da propaganda. Já na obra de 1992, em grande medida graças ao peso que Habermas passou a atribuir ao direito como mediador entre moral e política, ele pôde enxergar mais espaços livres de coerção e protegidos da força neutralizadora da publicidade.

No entanto, Habermas aponta para possíveis ruídos que podem emergir a partir do momento em que há maior aproximação dos chamados núcleos privados do mundo da vida ao sistema político, na medida em que existe uma “redução inevitável [da] complexidade do ciclo oficial” que, entre outras tarefas, é responsável por reduzir “imperceptivelmente os problemas a unidades menores”. Exemplos desse tipo de redução podem ser presenciados quando “tribunais emitem sentenças, burocracias preparam leis e elaboram petições, parlamentos despacham leis e orçamentos, centrais de partidos conduzem disputas eleitorais, clientes influenciam ‘suas administrações’”<sup>101</sup> etc. Contudo, existe a possibilidade de vislumbrar um “antídoto” para esse mal quando se aponta para os potenciais de pressão política presentes na esfera pública. Isso porque, com ela, é possível uma “busca intensificada por soluções” que conflui para maior

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 84.

<sup>100</sup> Ibid., p. 86.

<sup>101</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p. 89.

problematização das questões em voga, isto é, uma vez detectados os ruídos, a atenção do público cresce e surgem novas controvérsias na esfera pública.

Então, a pressão da opinião pública consegue forçar um modo extraordinário de elaboração de problemas, que favorece a regulação da circulação do poder através do Estado de direito, atualizando, portanto, sensibilidades em relação às responsabilidades políticas reguladas juridicamente.<sup>102</sup>

Note-se que Habermas aposta no potencial de “regulação do poder” que a opinião pública realiza via “Estado de direito”, ou seja, a pressão por demandas sociais é realizada por meio do que ele chama de “estruturas periféricas de transformação da opinião”. Essas estruturas conseguem identificar os problemas centrais, interpretá-los e colocá-los em cena de modo inovador. Elas realizam esse trabalho “na medida em que as redes de comunicação pública não institucionalizadas possibilitam processos de formação de opinião mais ou menos *espontâneos*”.<sup>103</sup> No entanto, essa espontaneidade social não é vista por Habermas como algo que pode ser multiplicado ou “regenerado a seu bel-prazer”; ao contrário, como qualquer questão empírica, ela é também condicionada e depende, portanto, de uma regulação jurídica ou política, ou seja, depende de um “mundo da vida racionalizado”.<sup>104</sup>

Diante dessas considerações do caráter político da esfera pública e de como ela pode atuar no processo tanto de legitimação quanto de contestação do poder político, Habermas a define como “um sistema de alarme dotado de sensores não especializados, porém, sensíveis no âmbito de toda sociedade”.<sup>105</sup> Nesse sentido, a tarefa política da esfera pública, como dito acima, não é apenas passiva (legitimação), mas também ativa (contestação, pressão política).

A esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar.<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 89.

<sup>103</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p. 90, grifo do autor.

<sup>104</sup> Ibid., p. 91.

<sup>105</sup> Ibid., p. 91.

<sup>106</sup> Ibid., p. 91.

Habermas atribui à esfera pública um papel de centralidade política estratégica, quando afirma que ela deve não apenas tematizar, mas problematizar e *dramatizar* os problemas sociais. Portanto, ela deve estar preocupada sempre com o modo como os “espectadores” recebem as mensagens. Por isso ele chama a atenção para o aspecto da dramatização, uma vez que a eficácia ou não de uma determinada demanda repousa também sobre como ela é apresentada e exposta<sup>107</sup> na arena pública composta de pessoas privadas.

Enquanto um espaço que dramatiza, problematiza e tematiza os problemas, a esfera pública pode se notabilizar também como espaço de disputa e pressão por demandas sociais e políticas. Isso ocorre, por exemplo, quando a tomamos como categoria privilegiada na arena dos debates acerca da busca constante pela legitimação do poder. De modo mais detido e cuidadoso, Habermas mostra que:

Esfera pública ou espaço público é um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade; porém ele não é arrolado entre os conceitos tradicionais elaborados para descrever a ordem social. A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula um modo de pertença a uma organização, etc. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos.<sup>108</sup>

Mais do que “uma rede adequada para comunicação de conteúdos”, a esfera pública tem como tarefa ligar os subsistemas de legitimação da ação, sejam os de reprodução simbólica – tais como religião, escola, família – ou os de reprodução de aspectos de validade do saber, tais como ciência, moral, arte, etc. No entanto, é preciso notar que “a esfera pública não se especializa em nenhuma dessas direções,” isto é, ela não pode se preocupar especificamente com qualquer

---

<sup>107</sup> Mais adiante veremos como Hobbes já havia defendido um artifício parecido, na medida em que o autor inglês é favorável à existência de “adornos à verdade”; no entanto, no caso do autor inglês, esses “adornos” tinham como função convencer os súditos a obedecerem ao soberano civil, e não exercer crítica ao poder constituído.

<sup>108</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p. 92, grifo do autor.

desses subsistemas e, por isso, “deixa ao cargo do sistema político a elaboração especializada”.<sup>109</sup> É preciso chamar a atenção também para o fato de que a esfera pública se constitui principalmente enquanto “uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento”; nesse sentido, ela se conecta com o “espaço social gerado no agir comunicativo, não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana”. Isso permite afirmar que “as esferas públicas estão muito ligadas aos espaços concretos de um público presente”. Entretanto, quanto mais elas se distanciam desse público, mais clara se torna a abstração que constitui a própria noção de esfera pública. Ou, como ressalta Habermas, “Quanto mais elas se desligam de sua presença física, [...] tanto mais clara se torna a abstração que acompanha a passagem da estrutura espacial das interações simples para a generalização da esfera pública”. Esse distanciamento pode ser notado com o crescimento de mecanismos de integração que podem abdicar da presença concreta do público, permitindo que a esfera pública se constitua também através da “presença virtual de leitores situados em lugares distantes, de ouvintes ou espectadores”, o que se torna possível pela crescente presença da mídia.<sup>110</sup>

A generalização enquanto característica dos discursos presentes na esfera pública exige, para seu bom funcionamento, “a renúncia a linguagens de especialistas ou a códigos especiais” na medida em que as “manifestações são escolhidas de acordo com temas e tomadas de posição pró ou contra”. A consequência dessa renúncia é o surgimento do que Habermas chama de “*orientação leiga*”. Tal orientação é distinta daquela que é dada no sentido da “separação das opiniões” que pretendem se tornar obrigação a partir do momento em que são absorvidas pelo aparato institucional político. Nesse caso, os discursos caminham “rumo a uma *intelectualização*”.<sup>111</sup> No entanto, seja do ponto de vista “leigo” ou “especializado”, quando se trata de questões de normatividade, a esfera pública é que “fundamenta uma medida para a legitimidade da influência exercida por opiniões públicas sobre o sistema político”.<sup>112</sup>

Inicialmente, os problemas tematizados pela esfera pública surgem sempre no interior das sociedades enquanto “sofrimento que se reflete no espelho de experiências pessoais de vida” e

---

<sup>109</sup> Ibid., p.92.

<sup>110</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p. 92-3, grifo do autor.

<sup>111</sup> Ibid., p. 93, grifo do autor.

<sup>112</sup> Ibid., p. 94.

encontram na religião, na arte e na literatura canais privilegiados para se expressarem. É nesse sentido que Habermas retoma o fio do argumento que foi desenvolvido em *Mudança estrutural*, para dizer que a esfera pública “literária”, que é “especializada na articulação e na descoberta do mundo, entrelaça-se com a política”.<sup>113</sup> E o sistema político, por sua vez, deve permanecer aberto às influências da opinião pública e assim conectar-se “com a esfera pública e com a sociedade civil, através das atividades dos partidos políticos e através da atividade eleitoral dos cidadãos”.<sup>114</sup>

Portanto, torna-se clara a relação entre esfera privada e esfera pública na medida em que é possível constatar que as questões políticas que se tornam públicas – e, portanto, matéria de discussão na esfera pública – têm sua origem no “sofrimento” exposto de pessoas privadas. No entanto é preciso salientar que Habermas mostra que não há uma ligação direta entre esfera privada e esfera pública, entre elas existe a *sociedade civil* que “compõe-se de movimentos, organizações e associações” responsáveis por captar os “ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política”. Desse modo, o núcleo da sociedade civil deve atuar na forma de associações que têm como tarefa institucionalizar “os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas”.<sup>115</sup> Tal diagnóstico permite a Habermas ressaltar que “a esfera pública retira seus impulsos da assimilação privada de problemas sociais que repercutem nas biografias particulares”.<sup>116</sup> Assim, o autor termina com uma afirmação que é especialmente esclarecedora para as intenções e propósitos do trabalho que aqui se apresenta: “Neste contexto particular é sintomático constatar que, nas sociedades europeias dos séculos XVII e XVIII, se tenha formado uma esfera pública burguesa moderna, como esfera de pessoas privadas reunidas e formando um público”.<sup>117</sup> Em outras palavras, é possível afirmar que Habermas aponta para o surgimento de potenciais críticos presentes na opinião pública que visam responder às mudanças históricas e políticas – especialmente àquelas referentes à legitimação do

---

<sup>113</sup> Ibid., p. 97.

<sup>114</sup> Ibid., p. 101.

<sup>115</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p.99.

<sup>116</sup> Ibid., p. 98.

<sup>117</sup> Ibid., p. 98.

poder que surgem na modernidade. A partir desses potenciais críticos presentes na opinião pública moderna, Habermas se esforça por construir sua própria noção de esfera pública.

Os agentes privados, que são a fonte de onde a esfera pública retira sua força política, devem possuir certos “direitos fundamentais” sem os quais seria sufocada a “fagulha da liberdade comunicativa nos domínios da vida privada”.<sup>118</sup> No entanto, esses direitos são insuficientes para assegurar e proteger a esfera pública de possíveis deformações. Nesse sentido, Habermas ressalta que as estruturas comunicacionais da esfera pública devem ser sempre mantidas pela ação de sujeitos privados e a esfera pública política tem que estabilizar-se [...] por si mesma”.<sup>119</sup> Tal estabilização deve ocorrer com o crescente aumento da participação dos atores políticos nos discursos públicos, uma vez que “o sentido performativo implícito de discursos públicos mantém atual a função [que deve ser antes de tudo crítica] da esfera pública”.<sup>120</sup>

Os atores ou agentes que estão presentes na esfera pública podem ser distinguidos em duas grandes correntes: de um lado, aqueles que Habermas chama de atores *conscientes* que “estão envolvidos no empreendimento *comum* de reconstituição e manutenção das estruturas da esfera pública”,<sup>121</sup> e de outro, os *atores que se contentam com a utilização dos foros já existentes*. Os últimos possuem uma dupla orientação, dado que eles “exercem influência direta no sistema político, mas [também] estão interessados reflexivamente na estabilização e ampliação da sociedade civil e da esfera pública,”<sup>122</sup> uma vez que é através do espaço de debates garantido por ela que tais atores podem continuar a exercer e “assegurar sua própria identidade e sua capacidade de ação”.<sup>123</sup>

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 102.

<sup>119</sup> Ibid., p. 102.

<sup>120</sup> Ibid., p. 102.

<sup>121</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p. 103.

<sup>122</sup> Ibid., p. 103

<sup>123</sup> Ibid., p. 103. Habermas salienta também, seguindo de perto Cohen e Arato (*Civil Society and political Theory*. Cambridge: Mass, 1992, p. 346) que os novos movimentos sociais seguem objetivos “ofensivos” e “defensivos” concomitantemente, pois “Através de uma “ofensiva”, eles tentam lançar temas de relevância para toda a sociedade, definir problemas, trazer contribuições para a solução de problemas, acrescentar novas informações, interpretar valores de modo diferente, mobilizar bons argumentos, denunciar argumentos ruins, a fim de produzir uma atmosfera consensual, capaz de modificar os parâmetros legais de formação da vontade política e exercer pressão sobre os parlamentos, tribunais e governos em benefício de certas políticas. “Defensivamente”, eles tentam preservar certas estruturas da associação e produzir contra-esferas públicas subculturais e contra-instituições, solidificar identidades coletivas e ganhar novos espaços na forma de direitos mais amplos e instituições reformadas” (Cf. HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p. 103).



Não obstante, Habermas ainda ressalta que os atores sociais presentes na esfera pública possuem papel importante no processo de decisão política. Contudo, ao menos no que se refere à esfera pública liberal, eles “não podem exercer poder político, [mas] apenas *influência*”.<sup>124</sup> Isso não significa, porém, que tais atores não sejam capazes de “mover algo”, visto que a opinião construída na esfera pública é “uma grandeza empírica”.<sup>125</sup> Porém, essa influência jamais deve ser exercida de modo direto no processo público de decisão política. Antes é preciso passar “pelo filtro dos *processos* institucionalizados da formação democrática da opinião e da vontade, transformar-se em poder comunicativo e infiltrar-se numa legislação legítima”.<sup>126</sup>

Note-se que essa preocupação de Habermas se deve à necessidade de pensar acerca dos resultados que podem advir de processos de decisão política amparados na opinião de uma esfera pública de pessoas privadas. Tais decisões podem, eventualmente, não carregar consigo todo o processo de racionalização e “modernização capitalista”, o que poderia levar a resultados “antidemocráticos”.<sup>127</sup> Para evitar tais desvios no processo decisório é preciso entender que, “a soberania do povo, [ainda que seja] diluída comunicativamente, não pode impor-se *apenas* através do poder dos discursos públicos formais – mesmo que eles tenham se originado de esferas públicas autônomas”.<sup>128</sup> Para se tornar uma opinião “autorizada” e, com isso, gerar um “poder político”, é preciso que ela, mesmo amparada na soberania do povo, apenas exerça sua influência após passar também pelas “deliberações de instituições democráticas da formação da opinião e da vontade”.<sup>129</sup> Ou seja, as opiniões precisam passar pelo filtro do sistema de direitos construídos cooriginariamente.

A necessidade de passar por esses “filtros democráticos”, segundo Habermas, tem sido interpretada como possível barreira que pode limitar e impedir que as potencialidades da esfera pública sejam todas atualizadas. Para o autor, o fato de o público ser composto de leigos e da comunicação se desenvolver numa “linguagem compreensível a todos”, não significa necessariamente, como pretende sugerir a “tecnocracia política”, que do interior da esfera pública

---

<sup>124</sup> Ibid., p.105, grifo meu.

<sup>125</sup> Ibid., p.105.

<sup>126</sup> Ibid., p.105, grifo do autor.

<sup>127</sup> Ibid., p.104.

<sup>128</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p. 105.

<sup>129</sup> Ibid., p.105.

possa surgir apenas “um obscurecimento das questões essenciais ou das razões que levam a uma decisão”.<sup>130</sup> Para justificar esse posicionamento teórico, Habermas mostra que a esfera pública atua enquanto “estrutura intermediária” que media, de um lado, o “sistema político”, e do outro, “os sistemas privados do mundo da vida e sistemas de ação especializados”.<sup>131</sup> Essa mediação constrói um sistema complexo que reúne várias esferas públicas.

Essas arenas públicas se articulam em torno do que o autor alemão chama de “pontos de vista funcionais”, os quais, mesmo sendo dotados de certas “especialidades”, não deixam de atender a um público de leigos. Exemplos dessas arenas são as “esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas ou ainda, esferas públicas “alternativas” da política de saúde, da ciência e de outras”. Mas há também as diferenciações de complexidade ou densidade comunicacional, que Habermas divide em três níveis: esfera pública *episódica* (bares, cafés, encontros na rua); esfera pública da *presença organizada* (encontros de pais, público que frequenta o teatro, concertos de rock, reuniões de partidos ou congressos de igreja); e finalmente a esfera pública *abstrata* produzida pela mídia (leitores, ouvintes e espectadores singulares e espalhados globalmente). A reunião dessas “esferas públicas parciais” forma o que ele chama “a” esfera pública, e essa ligação pode ser pensada graças à “porosidade” que elas possuem por serem “constituídas através da linguagem comum ordinária”.<sup>132</sup> De fato, a esfera pública não é uma estrutura que possui suas fronteiras sempre rígidas, ao contrário, ela se caracteriza pelos “direitos à inclusão e à igualdade ilimitada [...] que impedem mecanismos de exclusão”.<sup>133</sup>

Nem mesmo a mídia pode ser considerada apenas e tão somente como uma barreira que impede a realização dos potenciais comunicativos presentes na esfera pública. De acordo com Habermas, os séculos XIX e XX apresentaram mostras convincentes de que é possível emergir contra-discursos do interior mesmo da esfera pública. Exemplo disso foram o “movimento dos trabalhadores e o feminismo [que] retomaram esses discursos, a fim de romper as estruturas que tinham constituído inicialmente como “o outro” de uma esfera pública burguesa”.<sup>134</sup> Por isso, o autor se posiciona contrário ao discurso que, segundo ele, é veiculado pela sociologia da

---

<sup>130</sup> Ibid., p.106.

<sup>131</sup> Ibid., p.107.

<sup>132</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p. 107.

<sup>133</sup> Ibid., p.107-8.

<sup>134</sup> Ibid., p.108.

comunicação, para a qual a esfera pública está “submetida ao poder e à dominação dos meios de comunicação de massa.”<sup>135</sup> Habermas insiste que tal avaliação poderia ser tomada como verdadeira para uma “esfera pública em repouso”. Contudo, o que se verifica no mais das vezes é que “a partir do momento em que acontece uma mobilização, as estruturas sobre as quais se apoia a autoridade de um público que toma posição começam a vibrar. E as relações de força entre sociedade civil e o sistema político podem sofrer modificações”.<sup>136</sup> Numa palavra, pode-se dizer que o sistema político está sempre sob a influência da esfera pública, na medida em que os atores sociais se fazem notar, principalmente, por meio de ações levadas a cabo no interior de movimentos sociais organizados. Nota-se que, no tocante aos meios de comunicação de massa, Habermas também possui, nesse momento, uma visão diferente daquela sustentada no texto de 1962. Isso porque, em *Mudança estrutural*, ele não pôde ancorar sua esperança na realização da tarefa crítica da esfera pública burguesa, em grande medida, devido à sua consideração acerca das instituições do capitalismo tardio. Em 1992, ele relativiza o poder dessas instituições e, com isso, questiona o discurso da sociologia da comunicação, que aponta para a submissão da esfera pública aos meios de comunicação de massa.<sup>137</sup>

A influência da esfera pública sobre o sistema político pode ocorrer em três vertentes: a primeira é o que Habermas chama de *modelo do acesso interno*, aquela em que a iniciativa é sempre dos dirigentes políticos sem a “influência perceptível” da esfera pública e às vezes até com sua exclusão.<sup>138</sup> A segunda é o *modelo de mobilização*, cuja iniciativa também é do sistema político, porém “seus agentes são obrigados a mobilizarem a esfera pública [pois necessitam do seu apoio para] conseguir a implementação de um programa”. E, por último, a terceira vertente que é o *modelo de iniciativa externa*; esse “pertence às forças que se encontram fora do sistema político [e] impõe o tratamento formal utilizando-se da esfera pública mobilizada, isto é, da pressão da opinião pública”.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> Ibid., p.113 .

<sup>136</sup> Ibid., p.113.

<sup>137</sup> A esse respeito, ver CALHOUN, Craig. Introduction: Habermas and the public sphere. In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the sphere publique*. Massachusetts: MIT Press, 1992, p. 29.

<sup>138</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p.113.

<sup>139</sup> Ibid., p.114.

Porém Habermas salienta, sem rodeios, que “em caso normal, os temas e sugestões seguem um caminho que corresponde mais ao primeiro e ao segundo modelo, e menos ao terceiro.” Seria o caso então de questionar sobre a razão do processo político ocorrer de tal forma, isto é, entender por que as demandas exigidas pela via da *iniciativa externa* é menos comum ou menos eficaz. A resposta de Habermas aponta para o poder da mídia enquanto arena pública privilegiada e que possui maior poder de influência sobre a formação do discurso público. Segundo ele,

Enquanto os meios de comunicação de massa [...] conseguirem seu material de produtores de informações [...] enquanto eles preferirem estratégias publicitárias que diminuem o nível do discurso da circulação pública da comunicação [...], os temas em geral serão dirigidos [de forma] centrífuga, que vai do centro para fora, contrariando a direção espontânea que se origina na periferia social.<sup>140</sup>

Não obstante, e apesar da reconhecida influência da mídia nos processos de formação discursiva, Habermas aponta para certo protagonismo político dos atores sociais presentes na sociedade civil e nas esferas públicas, e explica:

Basta tornar plausível que os atores da sociedade civil, até agora negligenciados, possam assumir um papel surpreendentemente ativo e pleno de consequências, quando tomam consciência da situação de crise. Com efeito, apesar da diminuta complexidade organizacional, da fraca capacidade de ação e das desvantagens estruturais, eles têm a chance de inverter a direção do fluxo convencional da comunicação na esfera pública e no sistema político, transformando destarte o modo de solucionar problemas de todo o sistema político.<sup>141</sup>

Essa aposta na capacidade organizacional do público no sentido de detectar novos problemas e inverter a ordem de influência nas estruturas de poder se ampara no diagnóstico que mostra que as bases de formação discursiva estão muito mais próximas da esfera privada. Isso permite que a periferia “possua uma sensibilidade maior para os novos problemas, conseguindo captá-los e identificá-los antes que os centros da política”. De acordo com o autor alemão, é possível comprovar essa sensibilidade da periferia se analisarmos os principais temas que, segundo ele, surgiram nas últimas décadas. Seriam índices dessa sensibilidade: a crítica ao

---

<sup>140</sup> Ibid., p.114.

<sup>141</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p.115, grifos do autor.

rearmamento atômico e aos riscos que podem trazer instalações técnicas de grande porte; a crítica aos experimentos genéticos; às ameaças ecológicas que colocam em risco o equilíbrio da natureza e que implicam na morte das florestas; a poluição da água; o desaparecimento de espécies; o empobrecimento progressivo e dramático do Terceiro Mundo e os desafios da ordem econômica mundial. Também podem ser vistos como indícios da sensibilidade privilegiada da periferia em relação às questões políticas de primeira grandeza: as reivindicações dos movimentos feministas e a crítica ao aumento da emigração, que traz consequências para a composição étnica e cultural da população. Segundo Habermas, “não é o aparelho do Estado nem as grandes organizações ou sistemas funcionais da sociedade que tomam a iniciativa de levantar esses problemas”. Eles são colocados na pauta de reivindicações públicas especialmente por “intelectuais, pessoas envolvidas, profissionais radicais, “advogados” autoproclamados, etc”. Partindo dessa periferia é que os problemas são tematizados e publicizados em “revistas, associações interessadas, clubes, academias, grupos profissionais, universidades, etc”. Esses meios encontram frequentemente a “iniciativa de cidadãos” que são capazes de transformar os problemas em “núcleos de cristalização de movimentos sociais e de novas subculturas”.<sup>142</sup> E finalmente tais movimentos podem ser dramatizados chamando assim a atenção dos meios de comunicação de massa.

Essa dramatização é importante, segundo Habermas, na medida em que, para alcançar o “grande público”, e posteriormente se tornar “agenda pública”, o canal mais eficaz a ser utilizado ainda é a “abordagem controversa da mídia”.<sup>143</sup> Isso não significa que não existam outros meios para que essas mensagens se propaguem. O mais importante é entender que no interior das esferas públicas políticas, mesmo as mais afetadas pelo poder, “as relações de força modificam-se tão logo a percepção de problemas sociais relevantes suscite uma *consciência de crise* na periferia”.<sup>144</sup>

Se a partir dessa “tomada de consciência” os atores se reunirem e forem capazes de expandir suas demandas para a esfera pública, então a possibilidade de alcançar os objetivos

---

<sup>142</sup> Ibid., p.115.

<sup>143</sup> Ibid., p.116. “Às vezes é necessário o apoio de ações espetaculares, de protestos em massa e de longas campanhas para que os temas consigam ser escolhidos e tratados formalmente, atingindo o núcleo do sistema político e superando os programas cautelosos dos velhos partidos” (HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p.116).

<sup>144</sup> Ibid., p.116, grifo do autor.

comuns será potencializada. Isso porque tal mobilização mexe com “uma lei, normalmente latente, inscrita na estrutura interna de qualquer esfera pública [...] segundo a qual os que estão jogando na arena devem a sua influência à galeria,” isto é, ao público. Nesse sentido, se tomarmos como parâmetro um “mundo da vida racionalizado”, podemos afirmar que uma esfera pública liberal se fortalece na medida correspondente ao aumento “das controvérsias públicas”. Tal processo ocorre porque, ao se mobilizarem devido a crises, os atores sociais fazem com que a comunicação se movimente em dois sentidos: de um lado, na direção de impedir a “concentração de massas doutrinárias, seduzíveis populisticamente” e, de outro, reúne e reconduz “os potenciais críticos dispersos de um público que não está mais unido a não ser pelos laços abstratos da mídia [auxiliando assim] a exercer uma influência político-publicitária sobre a formação institucionalizada da opinião e da vontade”.<sup>145</sup>

É nesse sentido que Habermas justifica que apenas a esfera pública liberal é capaz de atuar de modo distinto das ditas “esferas públicas *formadas*, que servem apenas como foros de legitimação plebiscitária”. Isso porque apenas ela é capaz de tratar os temas e ações políticas no interior de um quadro marcado pelas disputas “convencionais da política de interesses”<sup>146</sup> e ancorado numa teoria discursiva de formação da opinião e da vontade. Com essa breve retomada dos contornos mais gerais da categoria de esfera pública, tal como Habermas a pensou a partir de *Direito e democracia*, é possível perceber ao menos duas distinções importantes em relação à obra de 1962. Em 1992, o autor aponta que existem alguns “núcleos privados do mundo da vida”, tais como a escola e a família, que são “protegidos da publicidade”. Através desses “núcleos” é possível pensar uma relação complementar com a esfera privada a partir da qual são recrutados os atores políticos que participam da esfera pública. Tal perspectiva não estava no horizonte de Habermas em *Mudança estrutural da esfera pública* porque, segundo ele, esses “núcleos privados” tinham seus potenciais críticos neutralizados pela força integradora da publicidade. Outro aspecto importante, que apresenta uma diferença de diagnóstico entre as duas obras que foram apresentadas aqui, é a influência dos meios de comunicação de massa. Segundo o autor alemão, os novos movimentos sociais e suas conquistas dão mostras de que, contrariamente ao que é defendido pelo *mainstream* da sociologia da comunicação, a esfera pública não está

---

<sup>145</sup> Ibid., p.116.

<sup>146</sup> Ibid., p.116.

totalmente “submetida ao poder e à dominação dos meios de comunicação de massa”, ainda que existam, nesses meios, fortes elementos de integração e neutralização da crítica. Em alguma medida essas mudanças mostram que Habermas procura ancorar seu diagnóstico nas respostas que os cidadãos organizados oferecem aos problemas sociais que surgem no contexto dos anos 70 e 80. Desse modo, ele precisa trabalhar com dois tipos de problema para construir sua teoria: (1) lidar com questões normativas que se alinham à tradição filosófica moderna; (2) lidar com movimentos sociais que apontam para uma organização social ampla que pretende fazer valer a soberania popular enquanto pedra angular e aspecto inegociável das democracias do fim do século XX e começo do XXI.

Nesse momento penso ser importante apresentar, ainda que muito brevemente, outras abordagens teóricas acerca da noção de esfera pública. Não pretendo com isso realizar uma comparação entre essas abordagens e a visão habermasiana, mas apresentar de maneira mais ampla e ilustrativa o campo teórico em que o autor alemão está inserido.

###

Não é difícil encontrar com alguma frequência no noticiário cotidiano dos meios de comunicação algum tipo de menção aos movimentos sociais organizados ao redor do mundo. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Greenpeace, Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), Mães da Praça de Maio, movimentos operários tradicionais de caráter classista, movimento feminista, movimento negro, movimento pela diversidade sexual, entre tantos outros, ocupam as páginas de jornais ou revistas, telas de TV ou sites da Internet, especialmente quando organizam algum tipo de manifestação reivindicatória. Para além do amplo campo de disputa entre as inúmeras abordagens teóricas acerca da categoria<sup>147</sup> “movimentos

---

<sup>147</sup> De acordo com Maria da Glória Gohn, desde o final do séc. XIX, foi constituído um vasto campo teórico conceitual acerca dos movimentos sociais. Dentre eles destaco os seguintes: aqueles que compreendem os movimentos sociais enquanto reações psicológicas às estruturas de privações econômicas (Escola de Chicago); aqueles que compreendem os movimentos sociais enquanto ação política no interior das sociedades de massa (FROMM; HOFFER; KORNHAUSER); aqueles que privilegiam uma abordagem sociopolítica acerca dos movimentos sociais (LIPSET; HEBERLE, Rudolf); os que enfatizam os movimentos sociais sob a ótica do funcionalismo (PARSONS; TURNER; KILLIAN; SMELSER); a abordagem marxista ou neomarxista que pensa os movimentos sociais enquanto processo de lutas voltadas para a supressão das carências econômicas, culturais e políticas (CASTELLS, Manuel; HOBBSAWM, Eric; THOMPSON, E. P.); e tantas outras. Assim, de uma maneira geral, a partir da década de 60 e 70, autores como Alain Touraine, Claus Offe, Jürgen Habermas, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, entre outros, passaram a analisar os movimentos sociais na perspectiva do que se convencionou

sociais”, vale salientar a existência de traços comuns entre eles, dentre os quais quero chamar a atenção para o aspecto da publicidade de suas manifestações. Em outras palavras, penso ser importante sublinhar que é comum aos movimentos sociais a necessidade de divulgar suas demandas num espaço que seja capaz, ao menos, de ampliá-las e torná-las públicas. Disputar certo espaço público, com intuito de influenciar e pressionar a opinião da sociedade e o poder político é uma característica presente em praticamente todos os movimentos sociais. Evidentemente, as táticas e estratégias para alcançar esses fins são bastante díspares, na medida em que variam de acordo com a orientação política própria de cada movimento, o que tem sido frequentemente notado por teóricos que, de alguma forma, se preocupam com a questão da “opinião” e do “público” no contexto contemporâneo.

Vale ressaltar aqui que há uma vasta literatura acerca dos movimentos sociais, na qual se encontra uma distinção entre os movimentos ditos “tradicionais” – que predominaram até a década de 60 e que privilegiavam objetivos de teor material e econômico, além de manterem subordinação aos órgãos institucionalizados, tais como partidos, sindicatos e o Estado<sup>148</sup> – e os “novos” movimentos sociais. Estes criticam especialmente as novas formas de subordinação ao capitalismo tardio; a banalização da vida social; a expansão das relações capitalistas na cultura, no lazer e na sexualidade; a homogeneização da vida social pelos meios de comunicação de massa etc.<sup>149</sup> Não vou desenvolver essa distinção com o pormenor que ela merece, uma vez que minha intenção, ao trazer os movimentos sociais para o interior deste trabalho, não é outra senão a de apontar, na realidade política e social, alguns elementos que ancoram e justificam a relevância da esfera pública (ou espaços públicos), das opiniões públicas e dos conflitos sociais em um contexto de transformação social. Assim, me interessa menos as demandas específicas que caracterizam os “novos” e os “tradicionais” movimentos sociais, e mais a necessidade que

---

chamar pela literatura especializada de “novos movimentos sociais”. Essa abordagem se desenvolve a partir da “criação de esquemas interpretativos que enfatizavam a cultura, a ideologia, as lutas sociais cotidianas, a solidariedade entre as pessoas de um grupo ou movimento social e o processo de identidade criado” (cf. GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 121).

<sup>148</sup> Cf. WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito*. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, 2001, p. 108.

<sup>149</sup> Cf. MOUFFE, Chantal. Hegemony and new political subjects: towards a new concept of democracy. In: NELSON, C; GROSSBERG, L. *Marxism and the interpretation of culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988.



tais movimentos possuem de atuar politicamente num âmbito público capaz de reconhecer e absorver suas demandas. Nesse sentido, Cohen e Arato afirmam que Habermas atribui dois papéis fundamentais aos movimentos sociais, quais sejam: (1) serem vistos como elementos dinâmicos no processo de aprendizado e formação da identidade social e, ao mesmo tempo, (2) serem portadores de potenciais capazes de repolitizar e reavivar a esfera pública.<sup>150</sup>

Nesse sentido, os teóricos (sejam eles filósofos, sociólogos, cientistas políticos, juristas, etc.) se utilizam de uma grande variedade de categorias para abordar o tema da esfera pública. Quando se ocupam do *espaço* propriamente dito, no mais das vezes, utilizam os termos “espaço público” ou “esfera pública”; quando se referem às *opiniões* que ocupam esse espaço público, frequentemente utilizam “opinião pública”. Assim “esfera pública” (ou “espaço público”) e “opinião pública” certamente não se referem ao mesmo objeto e não designam os mesmos fenômenos sociais. No entanto, quando se trata de uma arena pública de debates e influência (pressão) política, esses termos se relacionam intimamente. Um indício dessa relação pode ser visto, em grande medida, quando se observa que, para ser legitimada, a opinião pública necessita de um espaço (não necessariamente geográfico) ou esfera pública capaz de legitimá-la e ampliá-la. Por outro lado, a esfera pública perde muito de seu caráter “público” a partir do momento em que deixa de ser um espaço de manifestação e disputa das opiniões forjadas no interior dos diversos movimentos sociais, sejam esses últimos organizados institucionalmente ou não. Nesse sentido, opinião pública e esfera pública possuem uma relação intrínseca, de modo que uma não se constitui sem a outra. Prova disso são as interpretações suscitadas pelo trabalho de autores clássicos acerca dessa questão.

Gramsci, por exemplo, segundo Carlos Nelson Coutinho, ajuda a pensar o espaço público quando “nos propõe outro modelo de socialismo, um modelo no qual o centro da nova ordem deve residir não no fortalecimento do Estado, mas sim na *ampliação da “sociedade civil”*, de um

---

<sup>150</sup> Cf. COHEN, Jean; ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. Cambridge: Mit press, 1992, p.524-532). Para um estudo mais detido acerca dos movimentos sociais, ver: OFFE, Claus. *New social movements as a metal political challenge*. Bielefeld: University of Bielefeld, 1983; SCOTT, Alan. Ideology and new social movement. *Social Research*, n. 52, Londres, 1985; TOURAINE, Alain. Movimentos Sociais e ideologias nas sociedades dependentes. In: ALBUQUERQUE, J.A.G (Org.). *Classes médias e política no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977; GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais...* 2006; SCHERER-WARRER, Ilse; KRISCHKE, Paulo. J. *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

*espaço público não estatal* [...]. Nesse sentido, o autor italiano, segundo Coutinho, “supõe que o elemento Estado-coerção pode ser imaginado como capaz de se ir exaurindo à medida que se afirmam elementos cada vez mais numerosos de sociedade regulada (ou Estado-ético, ou sociedade civil)”.<sup>151</sup>

O sociólogo francês Pierre Bourdieu também desenvolve reflexões acerca do espaço público e da opinião pública de modo tal que, para Nick Crossley, seu trabalho pode ser tomado como “um meio de estender e aprofundar a crítica da esfera pública de Habermas”, mesmo que “Bourdieu não seja amplamente reconhecido como um teórico da esfera pública, talvez porque ele frequentemente não a nomeia enquanto tal em suas análises”. No entanto, muito dos trabalhos do sociólogo francês “no campo da mídia, das artes, da educação e da política empregam uma poderosa análise dos públicos neles constituídos”.<sup>152</sup> Exemplos dessa constatação de Crossley podem ser vistos quando Bourdieu critica a categoria de opinião pública salientando que “as pesquisas de opinião se subordinam a interesses políticos” e acrescenta ainda que “a opinião pública manifesta nas primeiras páginas dos jornais sob a forma de porcentagens [...] é um artefato puro e simples”; por isso sua função é sempre “dissimular que o estado da opinião de um dado momento do tempo é um sistema de forças, de tensões e que não há nada mais inadequado para representar o estado da opinião do que uma porcentagem”.<sup>153</sup>

A política e o espaço público possuem grande relevância também na obra de Hannah Arendt e se constituem em dois grandes temas que a autora percorre em seus trabalhos. Vale destacar, por exemplo, que segundo ela, as “Atividades verdadeiramente políticas [...] o agir e o falar, não podem de forma alguma ser executadas sem a presença de outrem, sem o *público*, sem um espaço constituído pelo vulgo”.<sup>154</sup> Também em *A condição humana*, ela apresenta suas preocupações com a questão do espaço público, ao afirmar que “É o *caráter público da esfera pública* que é capaz de absorver e dar brilho através dos séculos a tudo o que os homens venham

---

<sup>151</sup> Cf. COUTINHO, Carlos Nelson. Atualidade de Gramsci. Disponível em <<http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=293>> Acesso: 13 mar 2012, grifos meus.

<sup>152</sup> Cf. CROSSLEY, Nick. On systematically distorted communication: Bourdieu and the socio-analysis of publics. In: CROSSLEY, Nick. *After Habermas: New perspectives on the public sphere*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004, p.88.

<sup>153</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre. A opinião pública não existe. In: BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1980. p. 174). E ainda: “A opinião pública não existe [...] o que existe são grupos de pressão mobilizados em torno de um sistema de interesses explicitamente formulados” (Ibid., p.182).

<sup>154</sup> ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 271, grifo meu.

a preservar da ruína natural do tempo”.<sup>155</sup> Nesse sentido, Arendt afirma que “nossa própria percepção da realidade depende totalmente da aparência”, ou seja, em última instância, tal percepção depende da esfera pública. Para a autora, a esfera pública se constitui no espaço em que as coisas podem “emergir da treva da existência resguardada” de modo tal que “até mesmo a meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da *esfera pública*”.<sup>156</sup>

O filósofo canadense Charles Taylor também trata a esfera pública como um tema importante para suas reflexões. Segundo Taylor, ela se constitui enquanto “um espaço comum em que, supostamente, os membros da sociedade se encontram através de uma variedade de meios”. Assim, a imprensa, de um modo geral, se constitui em espaço privilegiado para que os cidadãos reúnam e canalizem suas demandas com intuito de “discutirem assuntos de interesse comum”. E continua: “digo ‘*um* espaço comum’ porque, embora os meios sejam múltiplos, como também as trocas que neles têm lugar, eles se encontram, supostamente e em princípio, em intercomunicação”. Para o autor, os vários meios de exposição da opinião tendem a se unir formando um único e amplo espaço público. Isso ocorreria porque “a nossa discussão acerca da televisão atende, agora, ao que disse no jornal da manhã, que, por seu turno, se refere ao debate radiofônico de ontem, e assim por diante”. Por isso, finaliza Taylor, não existem várias, mas sim uma única esfera pública. “Eis porque, habitualmente, falamos da esfera pública *no singular*”.<sup>157</sup>

Mais próximo ao campo da Teoria Crítica, Oskar Negt – ex-aluno de Adorno e ex-assistente de Habermas – também se ocupa do tema. Ao construir sua categoria de esfera pública proletária, Oskar Negt pretende contrapor, especialmente, o modelo de esfera pública burguesa pensada por Habermas, razão pela qual ele mostra que “já há muito não se pode falar mais de uma função crítica da esfera pública burguesa”. Isso porque, para Negt, “Ela tornou-se afirmativa, cimentando as relações de dominação e gerando um cosmos fechado em si, povoado

---

<sup>155</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.65.

<sup>156</sup> Ibid, p.61, grifo meu.

<sup>157</sup> Cf. TAYLOR, Charles. *A esfera pública*. Covilhã: Lusosofia Press, 2010, p. 4, grifo meu. Esse texto integra o capítulo 6 da obra *Modern social imaginaries* do mesmo autor (TAYLOR, Charles. *Modern social imaginaries*. Durham: Duke Univ. Press, 2004.). Vale notar ainda que a concepção de Taylor acerca da esfera pública enquanto *um* espaço comum vai de encontro ao que Habermas entende pela mesma categoria, na medida em que, como vimos anteriormente, o filósofo alemão afirma ser mais apropriado falar em esferas públicas, *no plural*.

de repressões e de satisfações compensatórias”.<sup>158</sup> A partir desse diagnóstico, o autor propõe outro modelo de esfera pública, que ele nomeia *esfera pública proletária*. Essa se caracteriza, segundo Negt, enquanto “um *processo de produção* e não como a esfera pública burguesa, um procedimento de simples distribuição, de circulação de opiniões, de conhecimentos, de convicções”. Com isso, ele pretende mostrar que “a esfera pública proletária sempre se forma historicamente ali onde os homens passaram, por necessidade material, espiritual ou intelectual, a discutir e a organizar na plena luz do dia os contextos importantes para sua vida”. Por isso, essa nova noção de esfera pública proletária não pode ser encontrada em qualquer espaço, mas “*principalmente em greves, paradas, revoluções*. O que vem a se expressar na esfera pública proletária é a superação do medo ao contato com as instituições e espaços definidos pelas classes dominantes”. Se, por um lado, esfera pública burguesa “tem como característica o fato de que nas universidades se ensine e aprenda, que no tribunal se negocie, que no parlamento se discuta”, por outro, na esfera pública proletária, “perde-se esta fragmentação de espaço e tempo e surge um contexto no qual tudo o que os homens necessitam para sua vida imediata é compreendido como interesse público”. Nesse sentido, Negt ainda acrescenta que a fantasia é um elemento fundamental da esfera pública proletária, o que pode ser notado quando se observa a mudança de comportamento dos cidadãos em situações de greve, por exemplo. Nesses momentos, ressalta, “os homens que antes mal podiam falar, são libertados de sua inibição de fala e são capazes de chegar a um acordo sobre muitas coisas que estavam reservadas aos dominadores”. Tal mudança de comportamento político, trazido por situações de mobilização como as greves, “pode levar à impressão de um tipo de processo de produção ao qual todos os participantes são incorporados”. A esfera pública burguesa, ao contrário, serviria apenas “à sustentação das relações de dominação estabelecidas”, cuja função essencial seria atuar “contra as lutas de emancipação”.<sup>159</sup>

Finalmente, ainda no campo crítico, a autora estadunidense Nancy Fraser é também conhecida por suas reflexões acerca da esfera pública. A autora reconhece, inclusive, o poder explicativo do modelo de esfera pública construído por Habermas; contudo, ela aponta alguns déficits na teoria do autor alemão, especialmente no que se refere ao caráter de gênero,

---

<sup>158</sup> Cf. NEGt, Oskar. *Dialética e história: crise e renovação do marxismo*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1984, p. 36.

<sup>159</sup> Cf. NEGt, Oskar. *Dialética e história...* 1984, p.37.

ressaltando que, historicamente, a esfera pública funcionou também como instrumento de repressão e de distinção de gênero.<sup>160</sup> Essa repressão e distinção tiveram como consequência um processo de marginalização estrutural, que se deu especialmente em relação às mulheres e às classes plebeias.<sup>161</sup> Para eliminar esse descompasso social, segundo Fraser, além de pensar contra-públicos que se posicionem de forma alternativa à esfera pública “oficial burguesa”, é preciso também afastar as dicotomias sociais e de gênero. Isso não gera, segundo ela, a necessidade de que todos tenham “exatamente a mesma renda, mas requer um tipo de igualdade que é inconsistente com relações de dominação geradas sistematicamente [...]”. Uma esfera pública que seja intimamente articulada à democracia política requer, antes de tudo, de acordo com Fraser, uma “igualdade social substantiva”.<sup>162</sup>

Como podemos perceber por meio dessa brevíssima apresentação didática e sucinta do pensamento de alguns autores contemporâneos, a opinião pública e o espaço público aparecem sempre como um tema relevante no cenário da filosofia social e política. Assim, cada autor, ao seu modo, pretende construir linhas teóricas capazes de oferecer um diagnóstico amplo e uma formulação consistente a esse respeito.

Nesse sentido, no que se refere à Habermas, vale notar uma vez mais, que há uma ligeira mudança na caracterização da esfera pública quando comparamos o que é desenvolvido em *Mudança Estrutural da Esfera Pública e Direito e Democracia*. O eixo que norteia essa mudança em relação ao potencial crítico da esfera pública possui, como um de seus grandes sustentáculos, os crescentes avanços alcançados pelos “novos movimentos sociais”. Em grande medida, Habermas pretende ancorar seu diagnóstico nas respostas que os cidadãos organizados oferecem aos problemas sociais que surgem no contexto do fim do século XX. Ou seja, para construir sua teoria, o autor alemão precisa lidar, como já dissemos, com questões normativas que se alinham à tradição filosófica moderna e com movimentos sociais que sinalizam para uma organização social ampla que pretende fazer valer a soberania popular enquanto aspecto inegociável das democracias do fim do século XX e começo do XXI. Com isso, penso que é possível

---

<sup>160</sup> Cf. FRASER, Nancy. Rethinking the sphere public: a contribution to the critique of the actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the Sphere Publique...* 1992, p. 115.

<sup>161</sup> Ibid., p. 117-19.

<sup>162</sup> Ibid., p. 121.

compreender os movimentos sociais enquanto uma manifestação social efetiva da soberania popular, condição para as democracias contemporâneas. A conjunção entre a modernidade e soberania popular enquanto condição *sine qua non* das democracias aparece em Habermas quando ele retoma Rousseau e sua noção de soberania do povo. Vejamos.

#### 1.4 A "versão" habermasiana da soberania popular

Habermas desenvolve uma reflexão acerca da soberania popular, em texto publicado na tradução brasileira de *Direito e democracia*, sob o título “Soberania do povo como processo”<sup>163</sup>, que é importante para o propósito deste trabalho, especialmente porque ele parte de uma abordagem que tem no pensamento de Rousseau sua inspiração imediata. A partir da interpretação do autor genebrino, Habermas concebe um modelo de soberania popular que é marcado pelo seu caráter procedimental,<sup>164</sup> mostrando, com isso, o quanto ele mesmo deve a Rousseau a formulação de alguns princípios que norteiam sua própria teoria da democracia; dentre eles, talvez o mais importante seja o princípio da soberania popular, uma vez que este é indispensável para Habermas apontar o déficit democrático próprio do liberalismo. Contudo, ao recuperar esse ponto fundamental do pensamento de Rousseau, Habermas não deixa de apontar para as limitações que, segundo ele, a noção rousseauiana de soberania do povo ainda possui, especialmente quando utilizada para compreender os elementos característicos da modernidade.

A modernidade – como vimos anteriormente, tratada por Habermas como um “problema fundamental da filosofia” – é caracterizada como o momento em que emerge uma “consciência

---

<sup>163</sup> O original aparece como “*Volkssouveränität als Verfahren*”, na obra *Faktizität und Geltung* (p. 600 ss). O termo alemão *Verfahren* aparece traduzido para o português em outras obras de Habermas – como em *Três modelos de democracia* que trabalharei em seguida – como “procedimento” e “procedural”, e não como “processo”. A título de comparação, vale notar que a versão inglesa de *Volkssouveränität als Verfahren* traduz o termo *Verfahren* por “*procedure*” (cf. HABERMAS, J. Popular Sovereignty as Procedure. In: HABERMAS, J. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge, Mass: MIT Press, 1998, p. 463-90). O mesmo ocorre com a versão francesa, na qual “*Verfahren*” é traduzido por “*procédure*” (cf. HABERMAS, J. *Souveraineté populaire comme procédure*. Trad. M. Hunyadi. Paris: Lignes, n.7, 1989, p. 50). Isso sugere que a adoção do termo em português “*procedimento*” e não “processo” seja mesmo mais próximo ao termo alemão *Verfahren* adotado por Habermas.

<sup>164</sup> HABERMAS, J. Soberania do povo como processo. In: HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. II, p. 249.

histórica que rompe com o tradicionalismo de continuidades tidas como naturais”; ao mesmo tempo, também permite a “compreensão da prática política que se coloca à luz da autodeterminação e da auto-realização” e principalmente torna possível a “confiança no discurso racional, pelo qual passa a legitimação do poder político”. Esses aspectos permitem que a modernidade seja o solo fértil capaz de gerar uma noção “intramundana” de política – de inspiração claramente weberiana – que Habermas chama de “conceito pós-metafísico”.<sup>165</sup> A partir dessa imagem da modernidade enquanto momento de ruptura que permite a autodeterminação política fundada no discurso racional, Habermas aborda, em seguida, a consciência revolucionária que surge nesse contexto moderno. Essa consciência é articulada tanto à ideia de progresso quanto à de ruptura com a tradição.<sup>166</sup> No entanto, é quando aborda o problema da autodeterminação e da legitimação do poder que Habermas parece apontar para um diálogo mais profundo com o pensamento de Rousseau.

A consciência revolucionária que surge na modernidade traz consigo, de acordo com Habermas, a convicção de que “todos os indivíduos emancipados têm que ser autores de seus destinos”. Isso porque, na modernidade, há um crescente movimento de ruptura com os princípios normativos extramundanos ao mesmo tempo em que os cidadãos “impõem-se a *si mesmos* as regras às quais desejam obedecer e produzem, assim, o seu próprio contexto vital”. Esse processo permite o surgimento de uma política radicalmente intramundana e pode ser compreendida como expressão e confirmação da subjetividade do indivíduo e da soberania popular.<sup>167</sup> A teoria política que surge com a modernidade abriga, desde o início, segundo Habermas, princípios individualistas e coletivistas; no entanto, a “liberdade política é vista *sempre* como a liberdade de um sujeito que se determina e se realiza a si mesmo”. Nesse sentido, o autor alemão pode afirmar que a “autonomia e a auto-realização” são fundamentais na “produção e reprodução de uma vida digna do homem”.<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> HABERMAS, J. Soberania do povo como processo... 1997, vol. II, p.253.

<sup>166</sup> Ibid. p.254.

<sup>167</sup> Ibid., p.255.

<sup>168</sup> Ibid., p. 255, grifo meu). Vale notar que, ao entender que a liberdade política na modernidade é vista *sempre* como a liberdade de um sujeito que se determina e se realiza a si mesmo, Habermas está, ao menos nesse aspecto específico, retirando Hobbes do contexto moderno. Isso porque o autor inglês entende a liberdade como ausência de impedimentos externos e não como condição que permite ao sujeito realizar a si mesmo. A noção hobbesiana de liberdade não permite a construção da autonomia do sujeito, que é um dos principais traços da modernidade. A

Contudo, Habermas ressalta que esse conceito “holista” de política perdeu o seu brilho e força motivadora. Segundo ele, através do “penoso caminho da institucionalização jurídica da participação igualitária de todas as pessoas na formação política da vontade”, foi possível perceber os limites da noção rousseuniana de soberania do povo; ou nas palavras do próprio Habermas: foi possível perceber as “contradições inseridas no próprio conceito da soberania popular” rousseauniano.<sup>169</sup> E quais seriam essas “contradições”? Ora, segundo o autor alemão, o povo, que é a fonte de onde deve brotar “todo o poder organizado em forma de Estado”, não constitui “um sujeito com consciência e vontade”. O povo, segundo ele, “surge sempre no plural” e enquanto tal “não é capaz de agir nem de decidir como um todo”.<sup>170</sup> As experiências fornecidas pela história ocidental recente mostram que o poder do mercado e o poder administrativo bloqueiam mesmo “os esforços mais sérios de auto-organização política”. Nesse sentido, as chamadas “sociedades complexas”, segundo Habermas, tiveram fracassadas as esperanças de democratização que foram capitaneadas apenas por uma auto-organização política do povo. Esse fracasso, em grande medida, é também resultado da despersonalização do poder típica da modernidade. A autoridade política que estava incorporada na figura dos reis do período pré-moderno, não existe mais, ela “se despersonalizou”. Hoje, prossegue Habermas, o que bloqueia o processo de democratização pela via da auto-organização do povo são os “imperativos sistêmicos de um sistema administrativo e econômico diferenciado”.<sup>171</sup>

Por esses motivos, Habermas passa a dar mais ênfase ao debate entre liberalismo e democracia, uma vez que ele entende que a “via republicana” de inspiração rousseauniana, no interior de sociedades complexas, teve seu potencial democratizante neutralizado pelos imperativos sistêmicos do poder e do dinheiro. Nesse sentido, o autor mostra que há uma “dialética entre liberalismo e democracia radical” no interior da qual os liberais entendem que os “direitos humanos gozam de um primado normativo em relação à democracia e à constituição”. Os democratas – ou “advogados do igualitarismo” conforme salienta – defendem, por sua vez,

---

concepção de liberdade de Hobbes mantém o homem preso à heteronomia. Voltarei a essa questão no capítulo II.

<sup>169</sup> Ibid., p.255.

<sup>170</sup> HABERMAS, J. Soberania do povo como processo... 1997, vol. II, p.255.

<sup>171</sup> Ibid., p.256. O terceiro aspecto da consciência revolucionária é a convicção de que a autoridade política não pode ser legitimada religiosamente ou metafisicamente (direito natural), mas sim de forma racional. “Uma política inteiramente profana tem que ser justificada inteiramente pela razão, ou, mais precisamente, por uma teoria construída com elementos pós-metafísicos”. Não vou aprofundar esse aspecto porque o meu interesse é perseguir as pistas que conduzem mais diretamente ao pensamento de Rousseau.



que os “direitos humanos são manifestação da vontade soberana do povo, ao passo que a constituição *nasce* da vontade esclarecida do legislador democrático”.<sup>172</sup> Esse foi, para Habermas, o modo como Rousseau teria respondido a Locke no sentido de apontar que “liberdade é autonomia do povo e participação de todos na prática da *autolegislação*”.<sup>173</sup>

Dessa reflexão, Habermas afirma que o ponto mais importante a ser considerado consiste no vínculo entre razão prática e vontade soberana, entre direitos humanos e democracia.<sup>174</sup> Nesse sentido, as reações liberais se apegam ao argumento segundo o qual a ficção da vontade popular unificada apenas se concretiza com a supressão das vontades individuais. Dito de outro modo, segundo a crítica liberal, “a vontade popular unificada só pode ser concretizada mascarando ou suprimindo a heterogeneidade das vontades individuais”. De fato, retoma Habermas, o pensamento rousseauiano pressupõe que a constituição do soberano popular ocorre por meio de um “ato de socialização, através do qual os indivíduos particulares se transformam em cidadãos orientados para o bem comum”, tornando-se assim partes de um *corpo coletivo*. A partir de então, esses indivíduos particulares passam a ser “o sujeito de uma prática de legislação que se distanciou dos interesses particulares”.<sup>175</sup> Contudo, continua Habermas, para constituir esse corpo coletivo, Rousseau permite uma densa “sobrecarga moral do cidadão virtuoso”. Tal sobrecarga dissemina “uma extensa sombra sobre todas as modalidades de rousseauismo”, na medida em que a “adoção das virtudes republicanas” só é realista para uma comunidade que assegure previamente um “consenso normativo”. Esse consenso só pode ser adquirido através da tradição e do *ethos*, uma vez que o próprio Rousseau afirma que “quanto menos as vontades individuais se referirem à vontade geral, tanto maior terá que ser o poder coercitivo”.<sup>176</sup> Assim, Habermas aponta que, por fim, as objeções liberais contra o republicanismo de inspiração rousseauiana se apoiam no próprio Rousseau que, como se nota na frase acima, admitia que as sociedades modernas não eram homogêneas.

---

<sup>172</sup> Ibid., p. 258-9.

<sup>173</sup> Habermas aponta que Kant formula a questão da autolegislação da seguinte maneira: “O poder legislador só pode ser o da vontade reunida do povo. [...] Portanto, somente a vontade unida e consensual de todos pode ser legisladora, na medida em que cada um decide sobre todos e todos sobre cada um, e somente a vontade popular geral unida pode ser legisladora” (KANT, *Doutrina do direito*, parágrafo 46 apud HABERMAS, J. *Direito e democracia*: entre faticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. vol II, p.259).

<sup>174</sup> HABERMAS, J. Soberania do povo como processo... 1997, vol. II, p.259.

<sup>175</sup> Ibid., p.259-60.

<sup>176</sup> ROUSSEAU, livro 3, cap. 1 apud HABERMAS, J. *Direito e democracia*... 1997, vol. II, p. 260.

Diante da dialética proposta por Habermas entre direitos individuais e soberania popular, é possível entender que o autor alemão parece se esforçar no sentido de manter alguns aspectos do pensamento de Rousseau. Talvez o ponto mais importante seja aquele que emerge da suposta resposta do filósofo genebrino a Locke, isto é, a ideia da liberdade como autonomia do povo e a participação de todos na prática da autolegislação. Em outras palavras, o que parece ser o ponto central para Habermas – e que ele retoma por meio de uma citação de Kant que assimila a ideia de vontade do povo como legisladora – é o vínculo que emerge daí entre direitos humanos e democracia; entre razão prática e vontade soberana. Porém, ao mesmo tempo, Habermas parece indicar que, se de alguma maneira, essas ideias têm origem no pensamento de Rousseau, é preciso também reconhecer as limitações de Rousseau e das vertentes republicanas nele inspiradas. Como vimos, a primeira dessas limitações parece ter origem no fato de Rousseau compreender a constituição da soberania popular como “um ato de socialização, através do qual os indivíduos particulares se transformam em cidadãos orientados para o bem comum”. Ora, para Habermas isso leva à “sobrecarga moral do cidadão virtuoso”, problema que, segundo ele, se repete em todas as modalidades de pensamento que mantêm o espírito do republicanismo de Rousseau. O segundo problema, derivado do primeiro, é que em algum momento Rousseau supõe uma sociedade homogênea, o que necessariamente, segundo Habermas, exige uma aposta nas virtudes republicanas, que é factível apenas no interior de sociedades que partilhem de um determinado *ethos*. Nesse momento, Habermas aponta que Rousseau se volta contra ele mesmo, pois tem a clareza de que as sociedades modernas não são homogêneas.

Como foi dito anteriormente – quando analisamos a recepção de Rousseau em *Mudança estrutural da esfera pública* – Habermas afirma que, em determinado momento, o autor genebrino opõe o burguês e o cidadão, e faz com que o cidadão absorva o indivíduo *der homme geht im citoyen auf*. Do mesmo modo – no texto “Soberania popular como processo” – ele recoloca a mesma questão, porém com uma roupagem mais próxima do liberalismo clássico. Segundo ele, é preciso notar que a vertente republicana, através da noção de soberania popular, acaba por restringir os direitos dos indivíduos. No entanto, a crítica liberal, que pretende dar limite à soberania do povo, faz com que a teoria tenha um retrocesso, uma vez que a razão prática incorporada na constituição frequentemente está em conflito com a vontade soberana das democracias de massas. Assim, Habermas afirma que o problema que Rousseau tentou resolver

com a autolegislação acaba voltando, de modo que, conclui ele, um “liberalismo esclarecido democraticamente tem que manter a intenção de Rousseau”.<sup>177</sup> Isso leva o autor alemão a propor não a limitação – nos moldes liberais – mas uma reinterpretação do princípio da soberania do povo. Na versão habermasiana, a soberania popular se manifesta sob “condições discursivas de um processo diferenciado de formação da opinião e da vontade”.<sup>178</sup>

Para reinterpretar o princípio da soberania do povo, Habermas retoma Fröbel, com intuito de mostrar que, de acordo com o último, a decisão da maioria deve ser um resultado “racionalmente motivado, mesmo que *fallível*, de uma discussão *provisoriamente* encerrada sobre aquilo que é correto”.<sup>179</sup> Assim Habermas mostra que, de acordo com Fröbel, a tensão normativa entre igualdade e liberdade pode ser repensada a partir do momento “em que se abandona a interpretação concretista *konkretistische Lesart* do princípio da soberania do povo”.<sup>180</sup> Fröbel não segue o caminho de Rousseau, que compreende “a razão prática na simples forma de uma lei geral e a impõe à vontade soberana de uma coletividade”. Ao contrário, ele se preocupa em ancorá-la em um “procedimento de formação da opinião e da vontade”, o qual determina se uma vontade política que, a princípio não se identifica com a razão pode, apesar disso, ter “a seu favor a suposição da razão”.<sup>181</sup> Quem faz a mediação entre a vontade e a razão é o “discurso público”. No entanto, salienta Habermas, Fröbel é ciente de que a aposta no discurso público enquanto “instância mediadora” da vontade e da razão depende da formação de um povo, isto é, de um “alto nível de educação para todos e liberdade para manifestações teóricas da opinião”.<sup>182</sup> Assim, parece ficar claro que Habermas troca o concretismo de Rousseau pelo procedimento de Fröbel, e com isso propõe uma interpretação procedimentalista da soberania popular, na qual o discurso público se torna central. Importa notar ainda que, de acordo com Habermas, essa reinterpretação da ideia de soberania popular é capaz de evitar a desvalorização normativa da pluralidade<sup>183</sup> que

---

<sup>177</sup> HABERMAS, J. Soberania do povo como processo... 1997, vol. II, p. 260.

<sup>178</sup> Ibid., p.260.

<sup>179</sup> HABERMAS, J. Soberania do povo como processo... 1997, vol. II, p. 261, grifo do autor.

<sup>180</sup> Ibid., p.262. (Na edição alemã, p.614).

<sup>181</sup> Ibid., p.262.

<sup>182</sup> Vale notar, a título ilustrativo, que a educação ou a instrução pública é um ponto importante também para o pensamento de Hobbes e de Rousseau e será trabalhada nos capítulos seguintes. Porém, de um modo mais específico, vale notar também que Habermas, ao seguir Fröbel, percebe a importância dessa questão, pois ela é um dos aspectos mais relevantes que, de uma forma mais geral, será capaz de oferecer as condições de possibilidade de uma participação igualitária no processo de formação pública da opinião e da vontade.

<sup>183</sup> Ibid., p.262.

o autor alemão afirma estar presente na teoria de Rousseau. Outra diferença importante entre Fröbel e Rousseau, segundo Habermas, é que para Rousseau o soberano incorporava “o poder e o monopólio legal do poder”, ao passo que o público, tal como pensado por Fröbel, não constitui mais um corpo, mas “o *médium* de um processo de formação da opinião” que é capaz de influenciar, racionalmente, decisões majoritárias.<sup>184</sup>

Finalmente, é possível depreender dessa análise da reinterpretação acerca da ideia de soberania do povo, que Habermas pretende reter alguns aspectos do pensamento de Rousseau sem, contudo, deixar de detectar suas limitações, das quais falamos anteriormente. Inicialmente, as mais importantes limitações são aquelas que tratam da sobrecarga moral do cidadão, o que é característico de teorias políticas de teor republicano, como já foi salientado. No entanto, Habermas também oferece as razões que o levam a assimilar alguns aspectos do pensamento de Rousseau. Segundo ele, o liberalismo provoca um retrocesso na teoria a partir do momento em que pede a limitação da democracia do povo, temendo que o indivíduo seja absorvido pelo cidadão. Assim, para o liberalismo ser democrático, ele deveria manter o espírito de Rousseau, ou seja, manter o princípio da soberania popular. Entretanto, o princípio da soberania popular não pode sobrecarregar o cidadão moralmente, ou seja, nem tudo pode depender das virtudes do cidadão – esse é, para Habermas, o principal vício do republicanismo. Também não se pode apostar na homogeneização da sociedade. Porém, isso não significa que o princípio da soberania do povo deva ser abandonado, pois isso leva ao déficit democrático típico do liberalismo clássico. Assim, Habermas mantém o princípio de soberania do povo. O que ele pretende, ao analisar as virtudes e vícios do liberalismo e do republicanismo, é estabelecer um novo modelo que assimile aspectos de ambos sem se comprometer com os defeitos de cada um. Trata-se do modelo procedimental de política deliberativa, que mantém a ideia rousseauiana de soberania do povo, mas não nos moldes de Rousseau.

Em outro texto<sup>185</sup> do início da década de 90, Habermas também aborda a relação entre as tradições liberal e republicana e procura reuni-las em um modelo de democracia deliberativa amparada por uma teoria do discurso. Nesse momento, o autor também faz uma crítica à tradição republicana – mas dessa vez sem mencionar Rousseau textualmente – e aponta suas virtudes e

---

<sup>184</sup> Ibid., p.263.

<sup>185</sup> HABERMAS, J. Três modelos normativos de democracia. **Revista Lua Nova**, LUGAR, n. 36, página, 1995.

vícios. Dois são, segundo Habermas, os pontos fortes da vertente republicana: o primeiro é sua capacidade de manter um “sentido democrata radical de uma auto-organização da sociedade por cidadãos unidos comunicativamente”; o segundo consiste em impedir que “os fins coletivos sejam derivados somente de um arranjo entre interesses privados conflitantes” como ocorre na tradição liberal. Já as desvantagens do republicanismo são marcadas pelo seu “idealismo excessivo” e pela dependência que o processo democrático possui em relação às “virtudes do cidadão”. Essas desvantagens produzem, no interior do republicanismo, de acordo com Habermas, um “estreitamento ético dos discursos políticos”.<sup>186</sup> Uma política deliberativa que una aspectos liberais e republicanos, afirma o autor, é capaz de “levar em conta a *pluralidade* de formas de comunicação” através de “justificações morais e exames de coerência jurídicos”. Assim, um modelo de política dialógica e um modelo de política instrumental podem se encontrar “no campo das deliberações”. Isso permite que todas as questões girem “em torno das condições de comunicação e dos *procedimentos*”. Por fim, Habermas mostra que o modelo de democracia que ele propõe apoia-se nas “condições de comunicação” em que o “processo político pode ter a seu favor a presunção de gerar resultados racionais, porque nele o modo e o estilo da política deliberativa realizam-se em toda sua plenitude”.<sup>187</sup>

Se reunirmos, portanto, os dois momentos em que Habermas retoma a crítica ao modelo republicano de inspiração rousseuniana, é possível afirmar que seu novo modelo de política deliberativa procedimental não exige o abandono do princípio da soberania popular, mas sim uma reinterpretação. Tal reinterpretação passa a ser algo que se manifesta exclusivamente “sob condições discursivas de um processo diferenciado de formação da opinião e da vontade”. Desse modo, Habermas pretende que sua versão do princípio da soberania popular não conduzirá aos mesmos problemas que ele encontrou no pensamento de Rousseau e no rousseauismo: a sobrecarga moral dos cidadãos e a homogeneização da sociedade.

No entanto, ao retomar a análise que Habermas faz do princípio da soberania popular em 92, é possível perceber que ele recorre a Wellmer – que recorre a Hannah Arendt – para ressaltar que é preciso realizar uma “dessubstancialização da ideia da soberania do povo”.<sup>188</sup> Do que se

---

<sup>186</sup> Ibid., p.44.

<sup>187</sup> HABERMAS, J. Três modelos normativos de democracia... 1995, p.45.

<sup>188</sup> HABERMAS, J. Soberania do povo como processo... 1997, vol. II, p.273.

trata essa dessubstancialização? A resposta para essa questão talvez seja encontrada quando se nota que, para Habermas, a necessidade da dessubstancialização da ideia de soberania popular decorre da constatação de que a soberania “está fragmentada e espalhada aos quatro ventos”. A soberania popular se tornou, de acordo com Habermas, “sem sujeito, anônima, diluída de modo intersubjetivista”. Por isso a proposta do autor alemão é situá-la no interior de “procedimentos democráticos”, uma vez que tais procedimentos permitem que a soberania popular possa surgir no “poder dos discursos públicos”, que resultam, por sua vez, de “esferas públicas autônomas”. Nota-se que Habermas admite que a soberania popular esteja diluída, fragmentada, no entanto, ao mesmo tempo ele afirma que ela tem que assumir “contornos nas deliberações de instituições destinadas à formação da opinião e da vontade”.<sup>189</sup> Isso leva a crer que a diluição ou dessubstancialização da soberania do povo não impede que ela ganhe contornos mais definidos nas deliberações.

Vale ainda uma última observação. Como penso ter ficado claro na exposição acima, Habermas apresenta sua recusa ao *ethos* republicano porque ele representa uma sobrecarga ética ao cidadão. Contudo, essa recusa não parece significar um abandono da ideia de uma cultura política igualitária, que é exigida para que seja possível uma participação “ampla, ativa e difusora”. Para que os discursos políticos possam ser inseridos no âmbito de uma democracia deliberativa de caráter procedimental, afirma Habermas, é preciso um “pano de fundo de uma cultura política igualitária, destituída de todos os privilégios oriundos da formação”.<sup>190</sup> Uma ideia parecida – que pode ser interpretada como tentativa de garantir certa igualdade de condições para os atores políticos – surge também em outro momento do pensamento de Habermas, em *Consciência moral e agir comunicativo*<sup>191</sup>. Nessa obra, o autor aponta para a necessidade de “formas de vida racionalizadas” como condição para a “prática de uma moral universalista”. Se uma moral universalista é condição para a formação pública da opinião e da vontade, e também para igual participação no processo de deliberação democrática, então é possível afirmar a necessidade de um contexto cultural favorável para que o princípio da soberania popular possa valer. O que nos traria de volta o problema da possível sobrecarga ética que Habermas detectou

---

<sup>189</sup> Ibid., p. 273.

<sup>190</sup> HABERMAS, J. Soberania do povo como processo... 1997, vol. II, p. 277.

<sup>191</sup> HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

em Rousseau, e que ele mesmo pretende evitar com seu princípio da soberania do povo enquanto procedimento. Não vou seguir esse caminho porque ele levará a questões que ultrapassam os limites deste capítulo. No entanto, no capítulo III retomarei essa discussão a partir dos textos de Rousseau.

Uma vez estabelecida as linhas que compõem o quadro mais geral com que Habermas pinta a esfera pública a partir de uma retomada do pensamento de Hobbes e de Rousseau, e também após expor de que modo Habermas retoma a noção de soberania popular em Rousseau, pretendo agora realizar o mesmo caminho de retomada da modernidade, mas desta vez com os textos de Axel Honneth. Nesse sentido, o objetivo é entender como a noção de conflito social se constrói e se estabelece a partir do modo como Honneth interpreta a modernidade.

### **1.5 Axel Honneth e a legitimação hobbesiana do poder**

Em *Luta por reconhecimento*, Axel Honneth procura construir uma nova proposta para solucionar as dificuldades apresentadas até então pela Teoria crítica, especialmente aquelas presentes no pensamento de Habermas. Nessa nova proposta, a questão do conflito social passa a ser central. Como aponta Marcos Nobre a respeito do diagnóstico de Honneth, haveria nos conflitos sociais contemporâneos uma “experiência de desrespeito social, de ataque à identidade pessoal ou coletiva”.<sup>192</sup> Nesse sentido, apenas uma luta por reconhecimento seria capaz, segundo o próprio Honneth, de proporcionar uma “aquisição cumulativa de autoconfiança, auto-respeito e autoestima [pois só assim] uma pessoa é capaz de se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e seus desejos”.<sup>193</sup> Porém, para chegar a essas conclusões, o autor alemão recua na história da filosofia com intuito de identificar as primeiras formulações teóricas modernas acerca do conflito social. E nesse momento ele se depara com Maquiavel e Hobbes.

Segundo Honneth, o processo de transformação social que ocorreu no fim da idade média e início da modernidade foi guiado especialmente pelo surgimento de novos “métodos de

---

<sup>192</sup> MELO, R. S. Sentidos da emancipação... 2009, p.18.

<sup>193</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*... 2009, p. 266.

comércio, o surgimento da imprensa e da manufatura e por fim a autonomização de principados e de cidades comerciais”. A partir desse movimento histórico que se desenvolve no interior das sociedades dos séculos XV e XVI, as categorias tradicionais já não explicavam os novos contornos da vida social. Maquiavel nota essa transformação e substitui, segundo Honneth, “as premissas antropológicas da tradição filosófica ao introduzir o conceito de homem como um ser egocêntrico”.<sup>194</sup>

A principal consequência política dessa nova noção de homem é que as ações dos indivíduos passam a ser “orientadas ao êxito” e, desse modo, o “estado bruto de toda vida social [não designa outra coisa senão] os pressupostos estruturais da ação bem-sucedida por poder”. A questão a ser resolvida a partir de então é saber como direcionar o conflito em favor do poder estabelecido, ou nas palavras de Honneth, “saber de que maneira o conflito ininterrupto entre os homens pode ser habilmente influenciado em favor dos detentores do poder”. Com essa formulação, Honneth pretende mostrar que tipo de mudança Maquiavel representou nesse período de transição para o pensamento moderno, especialmente no âmbito da política. Assim, com o autor florentino torna-se manifesta pela primeira vez, segundo Honneth, “a convicção filosófica de que o campo da ação social consiste numa luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física”.<sup>195</sup>

Foi preciso mais de um século para que houvesse uma mudança desse quadro pintado por Maquiavel. Tal mudança viria apenas com Hobbes, na medida em que ele substitui “a convicção ontológica básica” de Maquiavel por uma forma “madura de uma hipótese cientificamente fundamentada”. Essa hipótese foi possível, segundo Honneth, graças às “experiências históricas e políticas da constituição de um aparelho estatal moderno [e] uma expansão maior da circulação de mercadorias”. Mas também e, principalmente, graças ao “modelo metodológico das ciências naturais [que alcançou] validade universal” nesse pouco mais de um século que separa Maquiavel de Hobbes.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> Ibid., p. 32.

<sup>195</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento...* 2009, p. 33.

<sup>196</sup> Ibid., p. 34.



A partir de Hobbes, as bases da política retiradas da observação cotidiana do comportamento dos homens se amparam em premissas científicas<sup>197</sup> ou, nas palavras de Honneth, em “enunciados científicos sobre a natureza particular do homem”.<sup>198</sup> Desses enunciados, derivam consequências políticas que levam Hobbes a oferecer, como solução para o conflito natural, a construção de um Estado soberano fundado na submissão necessária dos cidadãos ao poder estabelecido. Para Honneth, a soberania absoluta proposta por Hobbes foi a solução que o autor inglês encontrou para lidar com “as consequências negativas manifestas [pela] situação duradoura de luta entre os homens, [pelo] temor permanente e desconfiança recíproca”.<sup>199</sup> Assim, de acordo com Honneth, tanto Hobbes quanto Maquiavel partilham das mesmas premissas sociais no que diz respeito ao “conceito subjacente de ação política”, ou seja, ambos “fazem da luta dos sujeitos por autoconservação o ponto de referência último de suas análises teóricas”.<sup>200</sup> A diferença reside no caráter mais “científico” que Hobbes atribui ao conflito social.

Mais adiante, quando retoma o jovem Hegel e sua apropriação da filosofia hobbesiana para explicar as raízes das lutas por reconhecimento, Honneth mostra que uma luta que transcorre exclusivamente no sentido da “preservação do ser físico” não pode ser tomada como luta por reconhecimento. E ainda, continua ele, se os sujeitos “precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originalmente”<sup>201</sup>, então a luta que procede daí é antes de tudo um “acontecimento ético”, na medida em que “objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana”.<sup>202</sup> Com essa crítica do modelo hobbesiano de luta social, Honneth aponta que Hegel introduz, de fato, um novo modo de compreender as lutas sociais. Esse novo modo se torna claro na medida em que “o conflito prático entre sujeitos pode ser

---

<sup>197</sup> Ainda acerca da especificidade do Estado moderno trazida por Hobbes, vale destacar que Habermas também vê no autor inglês o fundador de uma filosofia cientificamente construída que estabelece de uma vez por todas as condições para o correto ordenamento do Estado e da sociedade (cf. HABERMAS, J. *The classical doctrine of politics*. In: HABERMAS, J. *Theory and practice*. Boston: Beacon Press, 1973, p.43).

<sup>198</sup> HONNETH, Axel, op. cit., p. 34.

<sup>199</sup> Ibid., p. 35. Eu acrescentaria também, entre as razões que fizeram Hobbes decidir por uma soberania absoluta, o fato de que, para ele, a natureza humana não pode ser transformada. O autor inglês não acredita que as características fundamentais da natureza humana, que podem levar os homens à guerra generalizada, possam ser modificadas por uma educação pública ou qualquer outro projeto de reforma cultural. De todo modo, trabalharei essa questão com mais detalhes no capítulo III.

<sup>200</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento...* 2009, p. 35.

<sup>201</sup> Ibid., p. 48.

<sup>202</sup> Ibid., p. 48.

entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida”.<sup>203</sup> Aqui é importante notar que, para criticar o modelo hobbesiano de tensão natural e construir um modelo de luta que pode ser visto como um “momento do movimento ético no interior do contexto social”, Hegel precisou, segundo Honneth, “fazer uma associação pessoal de motivos hobbesianos e fichtianos”<sup>204</sup> e também aceitar “como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio subjetivo”.<sup>205</sup> Foi preciso ainda incorporar ao pensamento hobbesiano um projeto aristotélico que destaca a “existência de um vínculo social entre os sujeitos”.<sup>206</sup> Essas evidências apontam que Hegel precisou, segundo Honneth, acrescentar elementos teóricos distintos e até mesmo antagônicos ao pensamento de Hobbes para ser capaz, então, de compreender o conflito social moderno, a partir do modelo tematizado pelo autor inglês, como um “movimento ético”.<sup>207</sup>

Se, por um lado, Honneth pode dizer que Hobbes pode ser visto como o autor que legitimou o poder no Estado moderno através de “enunciados científicos sobre a natureza particular do homem”, por outro lado, o autor alemão aponta que Hobbes não tematizou criticamente as consequências que tal poder é capaz de gerar, especialmente quando é exercido de forma vertical por um soberano Leviatã. Quem primeiro realizou, segundo Honneth, esse trabalho de criticar as patologias produzidas pelo Estado moderno foi Jean Jacques Rousseau. Assim, por um lado, Hobbes estava primeiramente interessado nas “condições jurídicas que permitiam ao Estado absolutista assegurar toda autoridade e estabilidade necessária a fim de pacificar uma situação marcada pela guerra civil religiosa”.<sup>208</sup> Por seu turno, Rousseau procurava pelas “causas da corrupção da sociedade civil [e não pelas] condições que permitiam garantir sua estabilidade”.

---

<sup>203</sup> Ibid., p. 48. No entanto, para o meu propósito neste trabalho, o que é preciso reter é o modo cientificamente moderno com o qual Hobbes tematiza o conflito social enquanto um conflito pautado pela preservação da vida. O que me interessa é mais o Hobbes fundador do Estado moderno e menos o projeto honnethiano de encontrar, via jovem Hegel, as raízes teóricas do conflito por reconhecimento eticamente mediado. Tal reconhecimento ético só pode ser alcançado após o acréscimo de outros aspectos teóricos que, de partida, são estranhos ao pensamento de Hobbes.

<sup>204</sup> Ibid., p. 48.

<sup>205</sup> Ibid., p. 43.

<sup>206</sup> Ibid., p. 41-2.

<sup>207</sup> Como veremos no capítulo II, Hobbes não concebe a existência de qualquer vínculo ético entre os homens que vá além da relação instrumental, isto é, a consideração ou reconhecimento do outro, segundo Hobbes, ocorre sempre em função da satisfação do próprio indivíduo. A psicologia auto-interessada do homem hobbesiano é radical a ponto de não permitir qualquer reciprocidade natural ou reconhecimento ético entre os homens.

<sup>208</sup> HONNETH, A. *Les pathologies du social...*, 2008, p. 42, tradução minha.

Como bem mostra o autor alemão, no período que separa Hobbes de Maquiavel – por volta de um século – um “processo de modernização capitalista fez progressos tais que uma *esfera civil* de economia privada pôde se desenvolver às sombras do Estado absolutista”. Tal processo se desenvolveu “no interior de um *espaço público* formado por uma burguesia emergente, que reunia na França os representantes esclarecidos da nobreza e que, inclusive, nem sempre tinham a possibilidade de exercer influência política”. Desse modo, explica Honneth, “surgiu uma forma de vida social que Hobbes não pôde perceber enquanto tal”,<sup>209</sup> mas que Rousseau, como veremos mais adiante, foi capaz de notar.

Chama atenção, na obra maior de Honneth, que reina um silêncio do autor em relação à importância de Rousseau, enquanto autor moderno, para pensar a ideia de reconhecimento. Quando reconstrói as bases da filosofia moderna para retomar a noção de reconhecimento, Axel Honneth recorre criticamente à filosofia mecanicista de Hobbes, que pouco ou quase nada pode oferecer nesse sentido, mas não analisa textos de Rousseau que, nos parece, oferecem mais indícios que apontam para necessidade de certo sentimento de “reciprocidade”. Apenas no texto sobre as “Patologias do social”, que veremos adiante, é que Honneth retoma o pensamento de Rousseau, mas dessa vez no sentido de situá-lo como precursor da filosofia social. Contudo, tratarei dessa questão no capítulo III, quando analisarei mais detidamente o pensamento de Rousseau.

## **1.6. Rousseau como “precursor” da filosofia social**

Segundo Honneth, a mudança de perspectiva realizada por Rousseau em relação a Hobbes traduzia, antes de tudo, uma ansiedade que pretendia questionar as “condições práticas” que o conjunto da sociedade possuía, para permitir que os “seres humanos [pudessem] realizar uma vida boa e bem sucedida”. Ao se colocar essas questões, Rousseau teria pela primeira vez concretamente posto em marcha o “projeto moderno de uma filosofia social”. Isso porque diferentemente do projeto hobbesiano, Rousseau não mais se questionava acerca das “condições

---

<sup>209</sup> HONNETH, A. *Les pathologies du social...*, 2008, p. 42, grifo meu, tradução minha.

de uma ordem social adequada e justa, mas questionava as limitações que essa nova forma de vida impunha à realização de si do homem”.<sup>210</sup>

O *Discurso sobre as ciências e as artes*<sup>211</sup> é, para Honneth, o primeiro texto em que Rousseau aponta para esse novo olhar sobre a sociedade moderna. Segundo o autor alemão, esse texto já contém em suas linhas “carregadas de *pathos* e de argumentação pouco convincente [...], todas as observações que viriam mais tarde a se constituir na matéria mesma da teoria elaborada por Rousseau”. Nesse texto, o autor francês aponta, segundo Honneth, para a relação diretamente proporcional entre o “desenvolvimento da civilização” e o “refinamento das necessidades humanas”. A consequência desse processo foi a corrupção das “virtudes públicas” e a perda da “liberdade natural”. E isso ocorre ao mesmo tempo em que “a divisão de tarefas, tornada socialmente necessária, aumenta a necessidade de se distinguir dos outros, tanto que no fim de contas é o orgulho, a vaidade e a hipocrisia que predominam”. Desse modo, as artes e as ciências não possuiriam outro papel que não o de reforçar a “tendência ao individualismo e à glorificação”.<sup>212</sup>

Honneth segue ainda na direção de apontar que, essa visão crítica do desenvolvimento social sustentada por Rousseau pretende mostrar que a corrupção dos sentimentos naturais ocorre graças ao estado em que se encontram as “esferas da liberdade individual e da virtude pública”.<sup>213</sup> No entanto, o autor francês não teria apresentado as “formas ideais dessas duas esferas” para que pudesse ser feita uma comparação no intuito de afirmar suas perdas no interior da sociedade existente. O padrão de comparação mais acabado estabelecido por Rousseau, segundo Honneth, seria o “estado pré-histórico” em que os homens deixaram de viver sob a segurança da autossustentância garantida pela natureza. Para Honneth, apenas no *Segundo discurso* é que Rousseau construiu uma formulação mais consistente acerca de sua teoria sobre a corrupção social das virtudes humanas. Honneth aponta que, nesse texto, Rousseau resolve a tensão entre “critérios de julgamentos históricos e critérios de julgamento antropológicos”, em favor dos últimos. A partir de então, a medida será uma forma dada pela natureza da relação do homem

---

<sup>210</sup> HONNETH, A. *Les pathologies du social...*, 2008, p. 43, tradução minha.

<sup>211</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril, 1983c. Os pensadores.

<sup>212</sup> HONNETH, A., op. cit., p. 43, tradução minha.

<sup>213</sup> Ibid., p. 44, tradução minha.

consigo mesmo. Esse será o ponto de partida crítico para o posterior “diagnóstico do modo de vida moderno”.<sup>214</sup> Desse modo, Rousseau segue o caminho de procurar as causas do estado de desigualdade entre os homens, porém não se limita apenas às injustiças sociais; ele pretende também partir do ponto de vista de uma “forma de vida tomada em sua totalidade”.<sup>215</sup>

É no *Segundo discurso* que Rousseau se apoia em “dados empíricos” para fazer um “retrato do homem em estado de natureza” e, a partir de então, construir um “pano de fundo, sobre o qual, por contraste, as patologias próprias da forma de vida moderna se destaquem de modo notável”. Assim, é possível perceber que Rousseau se utiliza dos critérios que ele constrói a partir de seu “diagnóstico crítico” para então analisar o estado social antes do desenvolvimento da própria sociedade. Para Honneth, apesar da louvável ambição de Rousseau em “desenvolver sua teoria se apoiando em um conteúdo empírico”, ele não deixa de fazer uma descrição um pouco “caricata” e “idealizada” da natureza humana. Contudo, serão as características da natureza humana presentes nessa descrição “idealizada” e “caricata” que permitirão a Rousseau ressaltar “em negativo as perturbações da vida social”.<sup>216</sup> Honneth resalta também que Rousseau postula duas características fundamentais na natureza dos homens que, segundo o autor alemão, não podem de nenhum modo ser garantidas pelas fontes que o próprio Rousseau utiliza.<sup>217</sup> Esses dois traços da natureza humana, a saber, a “tendência à conservação de si” e a “piedade natural”, permitem que Rousseau conceba o estado de natureza na forma atenuada de um “*laissez-faire*” generalizado<sup>218</sup> em que essas duas características se limitam reciprocamente.

De todo modo, não é a piedade natural, segundo Honneth, que se situa no centro do pensamento de Rousseau, mas sim a caracterização do estado de natureza enquanto um momento em que o homem teria “vivido *nele mesmo*”, ou seja, “antes do processo de socialização”. Essa formulação mostraria a chave “para o quadro do estado de natureza pintado por Rousseau assim

---

<sup>214</sup> HONNETH, A. *Les pathologies du social...*, 2008, p. 44, tradução minha.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 45, tradução minha.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 45, tradução minha.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 45, tradução minha. O autor alemão faz essa crítica ao propósito rousseauiano porque, a meu ver, ele aplica ao texto de Rousseau os mesmos princípios de que ele, Honneth, se utiliza para construir sua teoria crítica. No entanto, é possível notar que Rousseau ainda pode se valer de métodos de justificação teórica amparados em traços visivelmente antropológicos e que compõem uma ideia forte de natureza humana. Para suas pretensões, que evidentemente são distintas das de Honneth, as fontes utilizadas no *Segundo discurso* para justificar a tendência a “conservação de si” e a “piedade natural” não me parecem insuficientes. Voltarei a essa questão no capítulo III.

<sup>218</sup> HONNETH, A. *Les pathologies du social...*, 2008, p. 46, tradução minha.

como a intenção ética que acompanha sua crítica da civilização”. Para Honneth, ela é capaz de esboçar “os contornos da relação consigo mesmo que Rousseau vê pervertida no seu contrário na sociedade civil de sua época”.<sup>219</sup> De fato, continua o autor alemão, o que Rousseau parece ter em mente quando fala de uma vida em completa harmonia com a natureza é “uma premissa metodológica segundo a qual o homem estaria no estado de natureza em uma situação de total isolamento”. Tal caracterização foi o que levou Rousseau a construir um modelo de “relação de si” perfeitamente “monológico” que, por sua vez, “fornece o critério ético que sustenta a apreciação que Rousseau faz do processo de civilização”.<sup>220</sup>

Honneth chama atenção para a existência de dois níveis no discurso do *Segundo discurso*. O primeiro se daria no âmbito da resposta à questão posta pela academia de *Dijon*, na qual Rousseau “com a sagacidade de um pioneiro da sociologia” identifica as razões que fizeram com que “o abandono de um modo de vida natural [levassem] ao desenvolvimento de desigualdades sociais”. Por outro lado, num segundo nível “mais ou menos implícito, ele interpreta esse mesmo fenômeno como o ponto de partida de um processo em que o homem é tomado numa relação de auto-alienação”.<sup>221</sup>

É perfeitamente coerente, para Honneth, que o fim do estado de natureza coincida “com as primeiras etapas da socialização,”<sup>222</sup> uma vez que o modo de vida dos homens no estado de natureza rousseauiano é caracterizado por uma “relação consigo mesmo independente de toda orientação intersubjetiva”.<sup>223</sup> Por isso, segundo ele, é claro também que essa relação consigo mesmo seja dissolvida “a partir do momento em que as relações de comunicação elementares se desenvolvem com a família ou com os membros do clã”. A partir de então, é possível observar algumas consequências da transformação da vida que ocorre com a socialização, isto é, se no estado de natureza Rousseau defende uma existência “monológica” voltada para si mesmo, Honneth aponta que, ao cumprir as “primeiras etapas da socialização”, o homem rousseauiano passa a orientar suas ações “necessariamente para o exterior”. Não são mais as inclinações naturais que guiam suas ações; a partir de agora os homens respondem às “solicitações e

---

<sup>219</sup> Ibid., p. 46, tradução minha.

<sup>220</sup> Ibid., p. 47, tradução minha.

<sup>221</sup> Ibid., p. 47, tradução minha.

<sup>222</sup> Ibid., p. 47, tradução minha.

<sup>223</sup> Ibid., p. 48, tradução minha.

esperanças de seus parceiros de interação”; o que antes era guiado pelos desejos naturais, agora é guiado pelos problemas que pedem “uma permanente representação de si” e pelo medo de “não poder responder às esperanças intersubjetivas”. O quadro geral que se apresenta com esse processo é que “os indivíduos ao se encontrarem em interações não possuem outra intenção senão fingir seus talentos e aptidões que poderão lhes trazer um acréscimo de reconhecimento social”.<sup>224</sup>

Ironicamente, afirma o autor alemão, a teoria de Rousseau chega a um ponto exatamente inverso daquele postulado por Hobbes. Se para o filósofo inglês, no estado de natureza reina o medo e a ameaça recíproca, para Rousseau, o medo e a ameaça são produtos de certa organização social. Segundo Honneth, é exatamente graças a esse medo que vigora no estado natural, que Hobbes precisa viabilizar o contrato social. No entanto, o autor alemão salienta que os esquemas teóricos de Hobbes e Rousseau procuram responder a questões inteiramente distintas. Ora enquanto Hobbes “examina de um ponto de vista prático as condições jurídicas que permitem que a saída do estado de natureza conduza à instauração de uma ordem jurídica estável”, Rousseau propõe um “*diagnóstico* e se interessa pelas *consequências qualitativas* que pesam no desenvolvimento da vida do indivíduo pelo simples fato de abandonar o estado de natureza”.<sup>225</sup> Ainda de acordo com Honneth, essa perspectiva teórica assumida por Rousseau tem como ponto alto uma denúncia, qual seja, a de que o desaparecimento da “relação monológica consigo mesmo” tem como consequência necessária “o desenvolvimento da desigualdade social [graças] à necessidade de adquirir prestígio social [...] que caminha lado a lado com o impulso irresistível de adquirir propriedade privada”. Tal processo abre caminho, conforme salienta o autor, para a “formação das classes sociais”.<sup>226</sup>

Mostrar o processo que leva à corrupção do homem e ao surgimento da desigualdade social é, no entanto, apenas um lado do problema formulado por Rousseau. Resta ainda saber, e essa seria a questão central para Honneth, como os homens podem alcançar uma vida boa e realizada. A resposta dada por Rousseau trata de mostrar que a vida do homem em sociedade já não está mais voltada para si mesmo, mas, ao contrário, depende fortemente do julgamento de

---

<sup>224</sup> HONNETH, A. Les pathologies du social... 2008, p. 48, tradução minha.

<sup>225</sup> Ibid., p. 49, grifo meu, tradução minha.

<sup>226</sup> Ibid., p. 49, grifo meu, tradução minha.

seus pares. Os homens em sociedade precisam se colocar “na perspectiva de seus parceiros de interação,” o que invariavelmente os submete a uma situação de dever permanentemente “mostrar uma falsa imagem de si mesmo”.<sup>227</sup> Assim, duas das características fundamentais da vida social seriam a “perda da liberdade” e a “desintegração progressiva das virtudes”<sup>228</sup>, fatores esses que, segundo Honneth, “são as duas faces de um processo que tem sua origem na estrutura de uma vida que se exterioriza”.<sup>229</sup> Esses seriam os fatores que permitiriam a Rousseau sustentar, no *Segundo discurso*, o seguinte diagnóstico: “O selvagem vive nele mesmo; o homem sociável já fora de si mesmo, vive apenas da opinião dos outros”.<sup>230</sup> Graças a essa conclusão, Honneth afirma que “não é exagerado dizer que Rousseau se tornou [...] o fundador da filosofia social moderna”. E isso não tanto pelo conteúdo mesmo do diagnóstico crítico, mas especialmente pelo “*tipo de questionamento e pela forma metodológica de resposta apresentada que permitiu inventar um novo gênero de pesquisa filosófica*”.<sup>231</sup>

O que tentei mostrar com essa breve recuperação de dois trabalhos de Axel Honneth foi a relevância que o autor alemão confere ao pensamento de Hobbes e de Rousseau no interior de sua própria teoria. Mais especificamente, tentei situá-los, apoiado nos textos de Honneth, enquanto autores que fundam o Estado moderno em bases científicas (Hobbes) e iniciam a crítica às patologias geradas por esse Estado (Rousseau). A união desses dois aspectos permite a construção de um novo quadro conceitual, para pensar a política e os conflitos sociais, presentes no interior das sociedades modernas.

###

Após refazer o percurso em que Habermas e Honneth retomam alguns dos principais pontos da filosofia moderna – especialmente do pensamento de Thomas Hobbes e Jean Jacques

---

<sup>227</sup> HONNETH, A. *Les pathologies du social...* 2008, p. 49, tradução minha.

<sup>228</sup> De um ponto de vista mais biográfico, Honneth chega mesmo a afirmar que Rousseau teria chegado a essas conclusões centrais para sua filosofia social graças também às fortes influências da sociedade parisiense de sua época. Segundo o autor alemão, foi através da “experiência dolorosa [...] da vida social em Paris no interior de uma *nascente esfera pública burguesa*” que Rousseau teria observado a perda de liberdade e a depravação das virtudes naturais (HONNETH, A. *Les pathologies du social...* 2008, p. 51, grifo meu, tradução minha).

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 50, grifo meu, tradução minha.

<sup>230</sup> ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. In: ROUSSEAU, J-J. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, vol. III, p. 193 (Bersão brasileira, p. 281).

<sup>231</sup> HONNETH, A., *op. cit.*, p.50, grifos meus, tradução minha.



Rousseau – é possível fazer um breve quadro das conclusões a que os filósofos alemães chegaram após esse trajeto.

Habermas, após recuperar criticamente Hobbes e Rousseau, constrói duas noções de esfera pública que, em suas linhas gerais, possuem as mesmas características. Contudo, em *Mudança estrutural da esfera pública*, após realizar uma espécie de gênese teórica e histórica da opinião moderna, o autor termina por sustentar uma visão mais crítica em relação aos potenciais emancipatórios da esfera pública. Segundo ele, a imprensa e a propaganda surgem no texto de 62 como grandes empecilhos que, no interior do capitalismo tardio, neutralizam os potenciais críticos da esfera pública que estavam presentes no início da modernidade com o surgimento de uma esfera pública de crítica literária. No entanto, trinta anos mais tarde, Habermas retoma criticamente a filosofia moderna, mas dessa vez com atenção voltada para o direito moderno. Assim, em *Direito e democracia*, o autor alemão delineia a categoria de esfera pública de forma a encontrar espaços de crítica e influência pública no poder institucional. No texto de 92, Habermas é capaz de afirmar, como vimos acima, que a esfera pública liberal se caracteriza pelos “direitos à inclusão e à igualdade ilimitada que impedem mecanismos de exclusão”. E mais que isso, Habermas afirma que a esfera pública pode influenciar criticamente as estruturas de poder das sociedades atuais. Basta – segundo mostra o autor alemão e conforme vimos acima – que os atores da sociedade civil, até agora negligenciados, assumam um papel ativo e pleno de consequências ao tomarem consciência da situação de crise. Nesse sentido, o melhor e mais eficaz dos meios para realizar essa influência crítica ainda é a “abordagem controversa da mídia”, ainda que seja claro para Habermas que os meios de comunicação de massa, invariavelmente, conseguem seus materiais de “produtores de informações”. Apesar disso, os atores sociais, segundo Habermas, possuem a chance de inverter a direção do fluxo convencional da comunicação na esfera pública e no sistema político, transformando o modo de solucionar problemas de todo o sistema político.

Axel Honneth, por sua vez, em *Luta por reconhecimento*, deixa clara a necessidade de buscar as raízes ou os fundamentos de uma teoria social de caráter normativo. Para tanto, ele realiza uma investigação do aspecto moral dos conflitos sociais por meio da noção de reconhecimento. Tais conflitos permitem compreender a evolução ou o desdobramento de um

estado de eticidade que, por fim, não impede, mas possibilita a própria existência dos indivíduos. Assim, diferentemente das doutrinas do direito natural moderno, Honneth, através de Hegel, afirma que “deve ser aceito como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio subjetivo”.<sup>232</sup> Nesse sentido, a tensão ética própria dos conflitos sociais é algo insuperável.<sup>233</sup> Contudo, se por um lado, a eticidade presente no interior dos conflitos é um aspecto relevante e insuperável, por outro lado, Honneth chama a atenção também para o caráter material desses conflitos. Segundo ele, a tensão ética insuperável “não pode renunciar à tarefa de introduzir os valores materiais ao lado das formas de reconhecimento do amor e de uma relação jurídica desenvolvida”.<sup>234</sup> No entanto, Honneth ressalta que a teoria não pode se manifestar acerca de algumas questões importantes. Por exemplo:

[...] saber se aqueles valores materiais apontam na direção de um *republicanismo político*, de um ascetismo ecologicamente justificado ou de um existencialismo coletivo, *saber se eles pressupõem transformações na realidade econômica e social ou se se mantém compatíveis com as condições de uma sociedade capitalista, isso já não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais.*<sup>235</sup>

Com isso, é possível perceber, ainda que em suas linhas mais gerais, quais as conclusões a que Habermas e Honneth chegaram a partir de um caminho de retomada da modernidade, que passa pela apropriação do pensamento de Hobbes e Rousseau. O esforço dos teóricos alemães no sentido de recuperar alguns aspectos do pensamento hobbesiano e rousseauiano não produz apenas um amplo campo teórico de discussão a partir de onde é possível amparar e desenvolver suas próprias teorias. Mais que isso, esse esforço produz também novos modos de pensar a filosofia moderna a partir de uma noção ampla de “modernidade”. Cria-se, com isso, um novo modo de interpretação do pensamento dos autores modernos, que privilegia certos aspectos, tais como: conflito, opinião, público, soberania, reconhecimento, direito, razão, entre outros. Os autores contemporâneos, no caso presente Habermas e Honneth, se esforçam para atribuir certa “noção de conjunto” para a modernidade a partir desses aspectos. Por isso, minha preocupação

---

<sup>232</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento...* 2009, 43.

<sup>233</sup> Ibid., p. 280.

<sup>234</sup> Ibid., p. 280.

<sup>235</sup> Ibid., p. 280, grifos meus.

neste trabalho é também tentar mostrar o quanto se perde da riqueza dos filósofos modernos ao se estabelecer uma leitura que procura, de certa forma, alinhá-los de modo a atribuir ao seu pensamento um “sentido” unificador externo. O efeito dessas leituras quase sempre ignora as relutâncias e tensões próprias de toda grande obra, inclusive aquelas produzidas na modernidade.

A partir de agora, pretendo retomar o pensamento de Hobbes e de Rousseau no sentido de tentar situá-los, não tanto no interior do debate acerca da interpretação de Habermas e Honneth, mas principalmente no sentido de compreender o modernismo relutante que me parece ser possível encontrar na obra de Hobbes e o Iluminismo relutante que me parece ser possível encontrar na obra de Rousseau.



## Capítulo II

### O modernismo relutante de Thomas Hobbes

#### 2.1. A natureza humana e a guerra de todos contra todos

Como vimos no capítulo 01, Habermas recorre frequentemente aos autores modernos. Em grande medida, isso se deve ao fato de o autor alemão entender que a modernidade é um “projeto inacabado”<sup>236</sup> e adotar, como uma de suas tarefas, a recuperação de alguns aspectos presentes na modernidade que ainda podem, de alguma forma, ser úteis para compreender as democracias contemporâneas. Desse modo, para analisar a esfera pública – uma das categorias mais importantes do pensamento de Habermas – dois aspectos são especialmente importantes na modernidade: de um lado, a crescente demanda por racionalização do poder, de outro, a crescente relevância da opinião pública nesse contexto. Assim, a modernidade abriu espaços para novos modos de pensar o homem e a realidade política que o cerca.

Enquanto autor que viveu esse período de nascimento da modernidade, Thomas Hobbes oferece um ponto de partida fértil para pensar esses princípios notadamente modernos. Contudo, resta saber até que ponto Hobbes está mesmo comprometido com as ideias e os ideais modernos e o quanto o fato de fazer parte exatamente desse processo de nascimento da modernidade pode tê-lo influenciado, especialmente na construção de suas teses políticas. Em uma palavra, resta saber se Hobbes pode mesmo ser considerado um autor moderno. Se sim, até onde vai seu “compromisso” com a modernidade?

O surgimento da modernidade, de acordo com Alain Renaut, pode ser tomado de duas maneiras principais, mas não únicas: a primeira procura centrar seu foco na hipótese de que os modernos desenvolveram “múltiplas variantes em torno do valor fundamental de autonomia a

---

<sup>236</sup> Cf. HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade...* 2002, p.1.

partir de uma ideia do homem como sujeito autônomo”.<sup>237</sup> A segunda maneira salienta uma “tensão que é indispensável medir com rigor para determinar o conteúdo e as ambiguidades da exigência democrática” que está presente na “própria concepção da liberdade como vontade autônoma”.<sup>238</sup> Dito ainda de outro modo, a modernidade trouxe um novo modo de pensar a liberdade humana ao articulá-la com a autonomia<sup>239</sup>; por isso é possível entender que, “com a modernidade, ter-se-ia imposto uma representação inédita da liberdade humana, compreendida pela primeira vez em termos de autonomia”.<sup>240</sup> Nesse sentido, o traço característico que talvez seja o mais adequado para tentar estabelecer os contornos da modernidade é “a forma como o ser humano se concebeu e se afirmou como a fonte das suas representações e dos seus atos, como o seu fundamento (*subjectum*-sujeito) ou ainda como o seu autor”.<sup>241</sup> Essa ideia de uma subjetividade que permeia a modernidade nascente é o que permite o surgimento de uma nova noção de direito natural. Em sua versão moderna, o direito natural rompe sua ligação com o “divino”, ou mesmo perde progressivamente seu aspecto substancialmente sagrado, de tal modo que se torna um direito subjetivo, isto é, produto da razão humana (racionalismo jurídico) ou da vontade humana (voluntarismo jurídico).<sup>242</sup> O fato é que o direito não pode mais ser “inscrito numa qualquer ordem imanente ou transcendente do mundo”.<sup>243</sup>

---

<sup>237</sup> RENAUT, Alain. *História da filosofia política: nascimentos da modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. vol II, p.12.

<sup>238</sup> RENAUT, Alain. *História da filosofia política...*, 1999. vol II, p.14.

<sup>239</sup> Renaut destaca que existem interpretações que procuram sublinhar a existência de autonomia e de liberdade – tal como pensada na modernidade – já entre os gregos. No entanto, ele mostra que tais interpretações carecem de precisão analítica, uma vez que, em autores como Aristóteles, “o direito que os cidadãos possuem [...] de exercer coletivamente uma parte da soberania não se funda de forma alguma no reconhecimento do princípio de autonomia [...] a cidadania aqui é muito mais, para aqueles que a detêm, uma condição natural que se funda na organização finalizada de uma natureza no seio da qual “alguns são feitos para mandar e outros para obedecer”, alguns para serem escravos e outros para serem cidadãos. Dessa forma, o fundamento último da soberania [de acordo com o pensamento antigo] reside na hierarquia das naturezas no seio da ordem do mundo, e não na vontade humana enquanto tal, dando-se a si própria as suas leis e submetendo-se à autoridade que ela própria reconhece” (Ibid., p. 10) Assim, a modernidade caracteriza-se em grande medida, segundo Renaut, por uma absoluta indeterminação acerca do futuro, e a cosmologia grega, inversamente, nega essa indeterminação. Nesse sentido, para os gregos, o mundo é uma ordem meticulosamente organizada, e por isso “a liberdade do homem não está associada à contingência, mas pelo contrário, opõe-se a ela” (AUBENQUE, 1963, p. 91 apud RENAUT, Alain, op. cit., p.10). Portanto, não parece haver, entre os gregos, nada parecido com a noção de autonomia e de liberdade propriamente modernas.

<sup>240</sup> Ibid., p.7.

<sup>241</sup> Ibid., p.9.

<sup>242</sup> Mais adiante veremos como Hobbes se situa, se é que se situa de algum modo, no interior dessa nova configuração do direito moderno.

<sup>243</sup> Ibid., p.9.

Tendo como horizonte esse entendimento de modernidade, a partir do pensamento de Hobbes, pretendo apresentar o modo de fundamentação do poder soberano – a partir de bases modernas – e como ele se exerce – de um modo não tão moderno. Pretendo também investigar que lugar a opinião ocupa no interior do pensamento político do autor inglês. Nesse trajeto, será importante entender como Hobbes compreende a natureza humana. Importante também é entender qual o papel da instrução pública – enquanto *controle ideológico*<sup>244</sup> das opiniões dos súditos – e o papel da Igreja, das crenças e superstições sustentadas por ela no âmbito do Estado.

De um modo geral, é possível afirmar que uma das questões de fundo aqui presente é a relação entre natureza humana (antropologia) e política. Portanto, a partir da articulação entre esses dois domínios do conhecimento, pretendo mostrar que Hobbes edifica um projeto político em que a opinião precisa ser redirecionada, no sentido da obediência ao poder estabelecido. Isso porque garantir a obediência ao poder instituído é uma das maiores tarefas do soberano. Por isso Hobbes ressalta que a condição do homem “jamais poderá deixar de ter alguns inconvenientes, *mas numa república jamais se verifica nenhum grande inconveniente, a não ser o que resulta da desobediência dos súditos*”.<sup>245</sup>

Mesmo que sua filosofia esteja amplamente ancorada numa ciência moderna de matriz mecanicista, Hobbes produz uma noção de poder legitimada na forma de uma soberania política exercida verticalmente e plena de caracteres não modernos. Ao explicitar essa tensão, penso ser possível mostrar que o pensamento de Hobbes é fortemente marcado por um modernismo relutante. Nesse sentido, a apropriação da obra do autor inglês realizada por Habermas e por Honneth perde de vista, em grande medida, os traços que permitem apontar para esse aspecto relutante presente no pensamento de Hobbes.

Quando trata da natureza humana logo no primeiro capítulo de *Elementos de lei*, Hobbes ressalta que “a natureza do homem é a soma das suas faculdades e poderes naturais, tais como as

---

<sup>244</sup> Há duas teses neste capítulo que são inspiradas diretamente do mestrado de Yara Frateschi – *Opinião e obediência civil na filosofia de Hobbes* – especialmente no capítulo II do referido trabalho, que trata da “Instrução Pública”. A primeira tese é a que pretende mostrar que, segundo Hobbes, o exercício da força da espada deve caminhar ao lado de uma espécie de *controle ideológico* das opiniões dos súditos. A segunda, que é derivada da primeira, afirma que o soberano precisa lidar com as esperanças e medos dos súditos através da ameaça de castigos e promessas de recompensas para torná-los mais afeitos à obediência civil. O capítulo que aqui se apresenta se serve dessas duas teses.

<sup>245</sup> HOBBS, T. *Leviatã*... 2003, XX, p.178.

faculdades de nutrição, movimento, geração, sensação, razão, etc”.<sup>246</sup> Essas faculdades podem ser divididas em dois tipos: as faculdades do corpo (motriz, nutritiva e geratriz “*generative*”) e as faculdades da alma, que são subdivididas em duas categorias: poder cognitivo e imaginativo e poder motor. Da consideração da relação entre essas faculdades no estado de natureza, se destacam duas questões fundamentais para o objetivo deste trabalho: a primeira delas é apontada por Hobbes quando afirma que “todo homem, por necessidade natural, deseja o seu próprio bem”<sup>247</sup> isto é, todo homem naturalmente busca a satisfação de seus desejos individuais. A segunda questão fundamental é que esse desejo natural que todo homem possui tende a conduzi-lo à guerra, que nada mais é que “o tempo no qual há vontade de disputar e contestar, por meio da força, seja com palavras ou com ações suficientemente declaradas”.<sup>248</sup> Esse estado de tensão característico é o traço que marca o estado de natureza. Trata-se aqui, portanto, de investigar quais características Hobbes vê como específicas do homem natural e porque elas resultam nesse estado de guerra generalizada ou, para ficar com as palavras de Hobbes, num estado de *guerra de todos contra todos*. Nesse sentido, vale notar, como faz Luc Foisneau, que “contrariamente à concepção essencialista da natureza humana, que é sempre associada a uma estrita hierarquia de seres, a concepção de natureza humana segundo Hobbes não repousa sobre nenhuma hierarquia ontológica entre os seres”. E por isso, segue Foisneau, “os homens são o que eles podem fazer, miseráveis e condenados a desaparecer se fizerem um mau emprego da sua razão, superiores às outras espécies se fizerem um bom uso dela”.<sup>249</sup>

Ao longo de suas três principais obras políticas – *Elementos de lei, Do cidadão e Leviatã* – Hobbes manifesta sua intenção de legitimar um Estado soberano como única alternativa possível para dar fim ao conflito generalizado característico do estado de simples natureza, conflito esse

---

<sup>246</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic*. Edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies. London: Frank Cass & Co, 1969, I, p. 3.

<sup>247</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic*... 1969, XIV, p.73. Ao notar essa espécie de psicologia auto-interessada própria da natureza humana, tal como postulada por Hobbes, Yara Frateschi afirma que, segundo o autor inglês, “o homem é auto-interessado e age primeiramente em função do seu próprio benefício” (Cf. FRATESCHI, Y. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Edunicamp, 2008, p. 38). Esse traço da natureza humana é nomeado pela autora, seguindo Hobbes, de “princípio do benefício próprio” (Ibid., p. 32). É nesse sentido que é possível afirmar que “toda ação voluntária é feita visando à obtenção de algum benefício” (Ibid., p. 36). A partir de agora, neste trabalho, sempre que me referir ao auto-interesse do homem hobbesiano, também utilizarei a expressão benefício próprio cunhada por Frateschi, com intuito de alcançar maior coesão e rigidez conceitual.

<sup>248</sup> HOBBS, T., op. cit., p.73.

<sup>249</sup> Cf. FOISNEAU, Luc. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: Puf, 2000, p.183.



causado, em grande medida, pela manifestação naturalmente desordenada das paixões humanas.<sup>250</sup> A proposta de legitimar um poder soberano se torna mais clara quando Hobbes salienta que a “condição de guerra é consequência necessária das paixões naturais dos homens, quando não há poder visível capaz de os manter em respeito”.<sup>251</sup>

Ao investigar a natureza humana, o autor inglês destaca dois pontos importantes: o primeiro se refere ao fato de que os homens naturalmente desejam sempre seu próprio bem; o segundo deriva do fato de que o estado de natureza é contrário a esse desejo natural, uma vez que se constitui enquanto um “estado de guerra”<sup>252</sup>; nesse estado, não há qualquer garantia de que seja possível satisfazer as necessidades naturais. Tal diagnóstico se torna ainda mais claro quando o entendemos à luz da ciência moderna de matriz mecanicista. Segundo Hobbes, a ciência possui uma lei fundamental que considera que todos os corpos naturais tendem à manutenção de seu movimento, pois “quando alguma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a não ser que algo a pare”.<sup>253</sup> Afirmação semelhante aparece no *De corpore*, obra de 1655, quando o autor ressalta que os corpos – naturais ou artificiais – “só cessam seu movimento se houver outro corpo, além dele, que lhe cause repouso”.<sup>254</sup>

No interior da cosmologia mecanicista hobbesiana, a realidade pode ser reduzida a dois elementos, quais sejam, corpo e movimento. Corpo é “aquilo que não depende de nosso pensamento e que coexiste ou coincide com alguma parte do espaço”<sup>255</sup> e movimento é o contínuo “abandono de lugar e aquisição de outro”.<sup>256</sup> Desse modo, é possível afirmar que o pensamento hobbesiano está fortemente amparado nessas duas noções, a partir das quais é possível edificar toda sua filosofia, inclusive a política. Isso porque o homem enquanto corpo natural vive também sob a tendência de perpetuar seu movimento natural. Como consequência desse quadro, temos que: quando um homem deseja, ao mesmo tempo, a mesma coisa que outro homem, eles necessariamente se tornarão inimigos. Essa inimizade, afirma Hobbes, é fruto da

---

<sup>250</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XIII, p. 109.

<sup>251</sup> *Ibid.*, XVII, p. 143.

<sup>252</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic...* 1969, XIV, p. 73.

<sup>253</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, II, p.17.

<sup>254</sup> HOBBS, Thomas. *De corpore*. In: HOBBS, Thomas. *The english works of Thomas Hobbes*. London: Scientia Verlag Aalen, 1966. vol.I, VIII, p. 115.

<sup>255</sup> *Ibid.*, VIII, p.102-103.

<sup>256</sup> *Ibid.*, VIII, p.109.

própria natureza, pois é legítimo que os homens, ao lutarem por sua própria preservação e pela satisfação de seus desejos, se esforcem em “destruir ou subjugar um ao outro”.<sup>257</sup> É fundamental notar aqui que o quadro de tensão da natureza humana é desenhado dessa forma não porque os homens sejam maus ou egoístas, mas porque é latente a possibilidade de um homem impedir o livre fluxo do movimento do outro. Pensada na chave da ciência mecanicista de Hobbes, é possível compreender a tensão do estado de natureza como fruto da tendência que todo corpo natural possui em perpetuar seu movimento. Isso porque essa tendência, considerada no presente, leva à compreensão de que um corpo possa, no futuro, se chocar com outro corpo, o que produz o estado de guerra. Portanto, esse estado que vigora entre os homens – os quais são corpos naturais – está inserido em um conjunto de leis que compõem uma cosmologia organizada sob os princípios de uma ciência moderna de matriz mecanicista. Nesse sentido, se esforçar por perpetuar o próprio movimento é uma lei natural que rege todos os corpos, e não uma lei moral universal tipicamente humana.

É nesse sentido que Thomas Spragens compreende o pensamento hobbesiano. Segundo o intérprete, Hobbes transporta a teoria do movimento para a teoria moral e política e, assim, entende que não apenas os corpos em geral, mas também os homens se movem inercialmente, de modo que não apenas os seus movimentos físicos (externos), mas também as suas emoções se movem sem fim e sem repouso. E mais: no mundo do movimento inercial, todas as coisas tendem à persistência; o homem, que é uma criatura natural, não constitui exceção.<sup>258</sup> Assim, a partir da ciência mecanicista, é possível compreender, de um modo mais amplo – e porque não dizer “sistemático”<sup>259</sup> – o estado de tensão generalizada que permeia as relações humanas. A tendência para a manutenção do movimento que atua sobre todos os corpos pode levar, no futuro, à guerra generalizada. Essa visão científica da natureza, da natureza humana e da política é o que Axel Honneth ressaltava no pensamento de Hobbes, como vimos no capítulo I. Graças à importância dada por Hobbes a esse aspecto é que Honneth pode afirmar que o autor inglês foi o primeiro a

---

<sup>257</sup> Id., 2003, XII, p.107.

<sup>258</sup> Cf. SPRAGENS, Thomas. *The politics of motion: the world of Thomas Hobbes*. Kentucky: University Press, 1973, p.177.

<sup>259</sup> Assim como afirma Robert Gray, penso que Hobbes pretende construir um sistema filosófico. Gray procura apontar que Hobbes quis desenvolver um pensamento “mecânico e sistemático” em que os primeiros princípios da filosofia do movimento amparam todos os demais campos do saber. (Cf. GRAY, Robert. Hobbes's System and his Early Philosophical Views. *Journal of the history of ideas*, April-Jun. 1978. vol. 39, n. 2, p. 200).

pensar a política a partir de uma “hipótese cientificamente fundamentada”. Isso porque não é apenas a política, mas também o comportamento dos homens que é pensado a partir de premissas científicas.<sup>260</sup>

De fato, o homem não é um corpo “inanimado” nem um simples animal qualquer. Ainda que, como qualquer outro, ele esteja submetido às mesmas leis de funcionamento do mundo e compartilhe certos apetites particulares<sup>261</sup>, ele é capaz de deliberar acerca de suas ações. Contudo, dizer que o homem delibera e pode ponderar acerca de suas ações não significa que ele possua uma liberdade ou que seja um sujeito autônomo no sentido iluminista do termo, isto é, que através do esclarecimento racional seja capaz de impor leis de conduta a si próprio. Conforme afirma Hobbes, a deliberação consiste no surgimento de:

[...] apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; [que] quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticar, e às vezes o desespero ou medo de a empreender, toda a *soma* de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de DELIBERACÃO.<sup>262</sup>

Nota-se, portanto, que quando Hobbes afirma que o homem delibera e pode ponderar sobre suas vontades, significa que há um *locus* de ação restrito apenas ao espaço onde não existe nenhum impedimento externo – seja natural ou artificial – pois “liberdade em sentido próprio significa ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento)”.<sup>263</sup> Apesar dessa definição *sui generis* de deliberação, o homem – diferente dos outros animais – é um corpo que possui vontade, que disputa e compete com outro homem por poder e por glória. No entanto, para Hobbes, se o homem possui vontade, nem por isso ela é livre ou autônoma como será para grande parte da modernidade, inclusive para Rousseau e Kant. Hobbes compreende que a origem de todas as ações é a vontade, ou seja, toda ação depende da vontade. No entanto, “a vontade de fazer ou deixar de fazer qualquer coisa *depende da nossa*

---

<sup>260</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento...* 2009, p. 34.

<sup>261</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XVII, p. 145.

<sup>262</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, VI, p. 55.

<sup>263</sup> *Ibid.*, XXI, p. 179. Voltarei a essa questão mais adiante.

*opinião* sobre o bem e o mal, e sobre a recompensa ou o castigo que concebemos vir a receber pelo referido ato ou omissão”.<sup>264</sup> Ademais, essa opinião acerca do bem e do mal depende, por sua vez, do modo como os objetos externos nos afetam, sem que tenhamos absoluto controle dessa ação. Assim, essa vontade que depende da opinião sobre o bem e o mal e a natural competição por poder e glória atuam como uma espécie de “agravante”, contribuindo fortemente para a manutenção do estado de tensão natural, isto é, para a permanência da guerra.

Vale notar que Hobbes chama atenção para uma distinção importante entre os homens e alguns animais, especialmente as abelhas e as formigas, que são naturalmente aptos a viverem em sociedade sem a necessidade de um poder comum que os submetam. A partir dessa constatação, pode surgir a seguinte questão: qual seria a razão de – apesar de possuírem “apetites particulares” e deliberarem tal como os homens – os assim chamados “animais gregários” se organizarem sem a necessidade de um poder que os submetam? A resposta de Hobbes para essa questão procura salientar os aspectos que surgem da comparação que os homens fazem entre si, ou seja, do que invariavelmente surge quando um homem se vê diante de seu semelhante. Ainda que alguns animais vivam naturalmente em sociedade, diferentemente dos homens, eles não “estão constantemente envolvidos numa *competição* pela *honra* e pela *dignidade* [...] E é devido a isso que surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra, [...] entre aquelas criaturas isso não acontece”.<sup>265</sup> Em outras palavras, o que Hobbes mostra quando destaca que os homens vivem em uma constante disputa por *honra* e *dignidade* é a força “desintegradora” que o embate entre essas paixões representa no contexto do estado de natureza.

A comparação entre os homens é causa de disputa especialmente porque há uma necessidade natural segundo a qual cada um precisa ser melhor avaliado que o outro. Contudo, essa avaliação não é importante exclusivamente por um viés de julgamento moral, mas porque ser considerado um homem honrado e digno significa que seu *valor* foi reconhecido por outros homens. E ter seu valor reconhecido é o mesmo que ter reconhecido seu *poder*, uma vez que o valor de um homem é seu preço.

---

<sup>264</sup> HOBBS, T. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, VI, p. 107, grifo meu. Mais adiante veremos o quanto a expectativa de recompensa ou de castigo é importante para manutenção do poder soberano.

<sup>265</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XVII, p.145-6, grifo meu.

O *valor*, ou a IMPORTÂNCIA de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder. Portanto, não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem.<sup>266</sup>

Desse modo, é possível verificar que o valor de um homem não está nele mesmo ou em qualquer traço natural que ele possua, mas sim no reconhecimento que lhe é atribuído por seus semelhantes. Nesse caso, reconhecimento não se refere a qualquer tipo de avaliação ética ou moral, mas apenas ao valor atribuído a um homem no sentido de lhe conferir mais ou menos poder. Ao considerar o valor de um homem como algo relativo ao julgamento de outros homens é possível compreender que, de acordo com Hobbes, o convívio social é permeado por uma constante competição. Tal competição não se dá apenas por um impulso vaidoso ou pela simples conquista da estima pública, mas principalmente pelo fato de que tal estima e consideração são sinônimos de poder. Como assinala Hobbes, todo homem, por designação da natureza, tende a essa busca incessante por poder.

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda.<sup>267</sup>

Vale salientar que esse poder é uma tendência natural e não deve ser visto como uma característica que se origina de um homem cuja razão foi “colonizada” pelas paixões humanas, em especial a vaidade,<sup>268</sup> e que precisa se cobrir de louros para ser notado e reconhecido diante dos outros indivíduos, como defende, por exemplo, Leo Strauss. Ao se referir à passagem presente no *Leviatã*, citada acima, que advoga que todo homem possui por natureza desejo de poder e mais poder, Leo Strauss ressalta que esse traço marcante da natureza humana “é racional nele mesmo”, ou seja, se todos os homens fossem guiados por ele, cada um se contentaria com um tipo de “poder moderado”. No entanto, prossegue Strauss, “existe um poder irracional e

---

<sup>266</sup> Ibid., X, p. 77, grifo e maiúsculas do autor.

<sup>267</sup> HOBBS, T. *Leviatã*... 2003, XI, p. 85.

<sup>268</sup> Cf. STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Thomas Hobbes: Its basis and genesis*. Chicago: The University Press of Chicago, 1963, p.11.

inadmissível que leva o homem a não se contentar com o poder adquirido”. Esse poder é o apetite natural humano retirado da consideração do homem acerca de seu próprio poder, o que Strauss chama de *vaidade*. Por isso, afirma: “a origem do apetite natural humano não é a percepção, mas sim a *vaidade*”. Desse modo, a busca incessante pelo poder não seria um traço presente na própria constituição da natureza humana, uma vez que a razão teria como ditame apenas a busca por um tipo de poder “moderado”. Porém, ao contrário do que sugere Strauss, esse desejo de poder e mais poder é condição *sine qua non* para a manutenção da vida em um contexto natural marcado pela competição e pela guerra generalizada. O fato mesmo de ter mais poder é um sinal de maior capacidade de resistir aos entraves provocados pelo ambiente de disputa próprio do estado natural. Não é um traço “irracional e inadmissível” que atua enquanto obstáculo a um “poder moderado”, que seria “racional nele mesmo”, como pretende o intérprete. Se a busca por poder é um traço natural, como afirma Hobbes, acusá-la de “inadmissível” me parece um pouco fora de propósito.<sup>269</sup>

No estado de natureza, o poder acumulado atua como um sinal de força para melhor garantir-se diante das possíveis ameaças. Percebe-se que a própria noção de *direito* também é intimamente ligada à concepção de poder, e Hobbes mostra como essa relação ocorre ao se utilizar de um vocabulário próprio da ciência moderna mecanicista. Pode-se notar tal relação quando o autor afirma que, no estado de simples natureza, não há como impedir que um corpo se interponha ao movimento de outro corpo. Isso porque ter *direito* a todas as coisas<sup>270</sup> é um traço natural e, portanto, não há nenhum direito natural que possa ser reivindicado como razão para impedir qualquer movimento de um corpo.

Nesse sentido, ser obstáculo ou impedimento ao movimento de outro corpo é algo que pode acontecer a qualquer tempo, ainda que essa ocorrência não seja objetivo primeiro do indivíduo. Trata-se de um fato natural<sup>271</sup> a tendência de, em algum momento, um corpo impedir o

---

<sup>269</sup> Trabalhei essa questão com mais cuidado no mestrado. (SILVA, Hélio Alexandre da. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança*. São Paulo: Edunesp, 2009. Cultura Acadêmica, p. 67 ss). Ver também: FRATESCHI, Y. *A física da política...* 2008, p.54ss.

<sup>270</sup> HOBBS, T. *Do cidadão...* 1998, I, p. 32, grifo meu.

<sup>271</sup> A compreensão do *direito* de natureza como um *fato* da natureza segue a esteira da interpretação feita por Yara Frateschi: “Note-se que o direito de natureza é um *fato* da natureza: é tendência humana natural persistir na vida, e os homens agem naturalmente para preservá-la e para evitar a morte” (FRATESCHI, Y. A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes. *Revista Filosofia Política* (UFRGS), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, v. 6, série 3, 2003, p. 173,

livre fluxo do movimento de outro corpo. Também é um fato natural que, ao sofrer tal impedimento, o indivíduo possua o direito de resistir a ele e de guerrear, se preciso for, para manter seu movimento vital, isto é, preservar sua vida. Isso porque, afirma Hobbes, se a natureza induz os homens à busca dos seus fins, ela também permite o uso de qualquer meio para que esses fins sejam alcançados. Assim sugere a suma do direito de natureza, que “é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para preservação de sua própria natureza”. Por isso, o homem está naturalmente autorizado a “fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim”, qual seja, a preservação da vida.<sup>272</sup> Desse modo, a guerra é a única consequência possível de um estado de natureza que dita a busca da satisfação direta dos desejos individuais e que, ao mesmo tempo, deriva o direito do poder, como Hobbes deixa claro ao dizer que “o *poder* ao qual não se pode resistir, no estado de natureza, é *direito*”.<sup>273</sup>

O direito deriva do poder tendo em vista que o poder é entendido como excesso de poder, isto é, o poder de um homem é o excedente que resulta da comparação com o poder de outro homem. A natureza do poder, afirma Hobbes, é semelhante à fama, “dado que cresce à medida que progride; ou ao movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão, mais rapidamente se movem”.<sup>274</sup> Assim, para efeito de melhor compreensão do que pretendo mostrar aqui, é preciso reter o seguinte ponto: Hobbes está ciente do desenvolvimento da ciência de seu tempo, de modo que não a perde de vista quando pretende descrever a natureza em geral e também a natureza humana. Em outros termos, a consideração da natureza humana, do poder e do direito natural está intimamente ligada à ciência moderna de matriz mecanicista, que possui papel extremamente importante no momento de caracterizar o estado de natureza.

Alguns elementos nos ajudam a salientar essa relação. Um deles é a proximidade que Hobbes estabelece entre ciência e filosofia. Tanto uma quanto a outra são estudos das aparências das coisas que atingimos por meio da sensação, e o cálculo racional dessas aparências é o que o autor inglês chama de conhecimento. Assim, sustentar a concepção de filosofia como “o

---

grifo meu).

<sup>272</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XIV, p. 112.

<sup>273</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic...* 1969, XIV, p. 74, grifo meu.

<sup>274</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, X, p.76

conhecimento dos efeitos ou aparências, tal como adquirimos pelo raciocínio verdadeiro”<sup>275</sup> e, ao mesmo tempo, afirmar que a ciência é a “evidência da verdade, a partir de algum início ou princípio da sensação”<sup>276</sup> permite a Hobbes unir ciência e filosofia numa mesma definição. Desse modo, no *Leviatã*, o autor afirma: “a ciência, isto é, [o] conhecimento das consequências, é também chamada de filosofia”.<sup>277</sup>

O conhecimento dos efeitos e das aparências, tal como apresentado no *De corpore*, percorre o mesmo caminho metodológico que a afirmação contida nos *Elementos de lei*, quando Hobbes afirma que a ciência é evidência da verdade. Tanto numa obra quanto na outra a sua preocupação é mostrar que a ciência e a filosofia só podem ser construídas se bem amparadas em bases *verdadeiras*. No entanto, contrariamente às definições substantivas de *verdade*, que frequentemente são atribuídas a esse conceito em suas versões clássicas, Hobbes entende que ela deve ser tomada como algo que exprime uma proposição verdadeira enunciada pelo correto raciocínio ou cálculo de nomes, dado que uma “verdade e uma proposição verdadeira são uma só coisa”.<sup>278</sup>

A estreita relação entre filosofia e ciência é possível graças ao papel de mediador que é atribuído à razão e ao seu uso enquanto cálculo de nomes. Hobbes é claro quando se refere ao que entende por razão: ela “nada mais é que *cálculo* (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* os nossos pensamentos”.<sup>279</sup> Ou ainda, no mesmo *Do cidadão*, ele afirma: “Por reta razão no estado de natureza humana, não entendo [...]

---

<sup>275</sup> HOBBS, Thomas. *De corpore*... 1966, I, p. 3.

<sup>276</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic*... 1969, VI, p. 25-6.

<sup>277</sup> HOBBS, T. *Leviatã*... 2003, IX, p.74.

<sup>278</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic*... 1969, V, p. 21. Entre os inúmeros debates em torno da questão do nominalismo no interior da obra hobbesiana, vale destacar a crítica feita por Leibniz. Ao fazer referência a essa questão, o autor alemão salienta que Hobbes situa a *verdade* na denominação das coisas e não nas coisas mesmas. Tal modo de proceder tornaria a *verdade* dependente do arbítrio humano. Zarka e Bernhardt tratam essa afirmação do filósofo alemão de modos distintos: o primeiro parece investigar a questão do nominalismo como sendo uma análise capaz de dizer algo que está presente nas entrelinhas da obra de Hobbes. Bernhardt por sua vez encaminha a discussão no sentido de mostrar que o posicionamento de Leibniz se afasta do texto de Hobbes na medida em que o nominalismo hobbesiano é apenas uma aparência, isto é, um rótulo que esconde o caráter empírico e mecanicista da obra do filósofo inglês. Essa última visão está mais próxima do caminho que o presente trabalho pretende percorrer (acerca dessa discussão ver: BERNHARDT, Jean. Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II). *Archives de Philosophie*, Paris, v. 51, n.4, Éditions Beauchesne, 1988; ZARKA, Yves-Charles. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes. *Archives de Philosophie*, Paris, v. 48, n.2, Éditions Beauchesne, 1985.

<sup>279</sup> HOBBS, T. *Do cidadão*... 1998, II, p. 40, grifo do autor.



uma faculdade infalível, porém o ato de raciocinar – isto é, o raciocínio peculiar e verdadeiro de cada homem acerca daquelas suas ações que possam resultar em detrimento ou benefício de seus próximos”.<sup>280</sup> Desse modo, se é possível, por um lado, entender que as sensações, a memória, a prudência – que é expectativa obtida por uma experiência – e a experiência – que é memória – podem ser consideradas conhecimento, que inclusive partilhamos com os animais; por outro lado, não se pode denominá-las ciência nem filosofia, uma vez que o saber por elas produzido não deriva do cálculo de nomes ou de fatos, isto é, não deriva da razão. A experiência simples acumulada através dos tempos e a memória produzida por essa experiência não podem ser tidas como saber científico nem mesmo filosófico, pois não necessitam do cálculo racional para serem alcançadas. Por isso a razão – isto é, o cálculo racional – é condição *sine qua non* para que um determinado conhecimento seja caracterizado como pertencente ao domínio filosófico ou científico.

Talvez a grande diferença de Hobbes em relação aos autores que se dedicaram ao estudo da natureza humana – notadamente Rousseau e veremos mais adiante o porquê – é que, para ele, a finalidade da razão é, antes de tudo, calcular as significações fixas dos nomes. Desse cálculo deriva uma cadeia de causas e efeitos em que a verdade da conclusão se segue da correta aplicação dos nomes presentes nas premissas. Nesse sentido, o cálculo de nomes atribuídos às aparências das coisas é o que permite compreender as imagens e os fantasmas provenientes da sensação e presentes na memória. Quando o homem realiza o cálculo (raciocínio) dessas aparências de modo a adquirir conhecimento de suas causas ou de seus efeitos, pode se chamar esse conhecimento que foi alcançado de filosofia.<sup>281</sup> Dito de outro modo, Hobbes mostra que a definição de ciência não se distancia da definição forjada para explicar o que se entende por filosofia. Vale aqui uma breve digressão: como já salientamos, Habermas entende que a modernidade é um processo de crescente racionalização. Nesse sentido, vale notar que a noção de razão – e de filosofia – que permeia o pensamento de Hobbes é aquilo que Habermas e a Teoria Crítica chamam de *instrumental*. Assim, se Hobbes é importante para Habermas e para Honneth, por ser um autor que começa a estabelecer os contornos do Estado moderno, é preciso também ressaltar que a razão que opera na construção do contrato e no estabelecimento do poder político,

---

<sup>280</sup> Ibid., nota do capítulo II, p. 361.

<sup>281</sup> HOBBS, T. *De corpore*... 1966, I, p.12.

isto é, na construção do Estado hobbesiano, é uma razão que não determina os fins, mas que calcula meios para um fim pré-determinado. Numa palavra, no vocabulário da Teoria Crítica, a razão hobbesiana é verdadeiramente uma razão instrumental.

Feita a digressão, percebe-se que a partir da relação estreita entre filosofia e ciência, é possível notar mais um indício da relevância da última no interior do pensamento de Hobbes. A ciência moderna de matriz mecanicista adotada pelo autor inglês permeia todo seu pensamento, como temos observado. Por isso a pretensão de estabelecer uma relação entre os princípios da moderna ciência mecanicista, a moral e a política. Segundo o autor, podemos chamar de ciência o conhecimento que é alcançado, em primeiro lugar, através de uma adequada imposição de nomes.

[...] Em segundo lugar [é] obtendo-se um *método* bom e ordenado para proceder aos elementos, que são *nomes*, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes pertencentes a um assunto em questão, é a isto que os homens chamam de CIÊNCIA.<sup>282</sup>

A razão enquanto cálculo de nomes é ferramenta que, em grande medida, sustenta o edifício teórico hobbesiano, ao menos no que se refere à abordagem que pretendo dar aqui.<sup>283</sup> No

---

<sup>282</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, V, p. 43-4.

<sup>283</sup> Se a ciência está ligada à correta imposição de nomes, então resta clara a importância que Hobbes atribui à linguagem. Contudo, penso que não cabe fazer uma análise detida e pormenorizada da linguagem para efeito do que pretendo apresentar neste trabalho, ainda que ela seja de grande relevância na construção da filosofia hobbesiana. Para Hobbes, a linguagem é a mais nobre invenção produzida pelo artifício humano, e é dessa característica artificial ou convencional que ele retira toda força que ela possui. A linguagem exerce sua função ao se distanciar da realidade de conflito presente no estado de simples natureza e atribuir nomes a coisas, fatos, paixões etc. Contudo, esses nomes nada mais são que marcas ou signos que permitem pensar os corpos sob a aparência de rigidez e fixidez necessária para se estabelecer regras e leis no âmbito do convívio comum. A esse respeito, Maria Isabel Limongi afirma: “O discurso verbal é aquele que se afasta dos fatos e se constrói acima deles. É daí que ele retira sua força [...] Mas é daí também que se segue sua fraqueza”. (LIMONGI, Maria Isabel. A relação entre a razão e as paixões na antropologia hobbesiana. *Revista Discurso*, São Paulo, n. 24, 1994, p.152). No entanto, por trás desses nomes “rótulos” que cristalizam os fatos, objetos, paixões etc, a natureza permanece sempre a mesma, isto é, a tensão natural característica do estado de natureza jamais se modifica. A instabilidade das paixões e a falta de uma regra comum que possa estabelecer parâmetros naturais de convivência pacífica deixam, como única alternativa para a paz, a construção de uma linguagem convencional e artificial. Nesse sentido, a linguagem é um dos aspectos que possibilitam a criação de pactos e do contrato necessário para se estabelecer artificialmente a paz. Assim, o papel da linguagem na filosofia hobbesiana é, grosso modo, oferecer uma ferramenta que permita ao homem estabelecer “variáveis” comuns e estáveis que possam ser calculadas pelo raciocínio humano, pois apenas através da *estabilidade* dessas variáveis é possível construir e estabelecer as bases necessárias para o contrato. Após o contrato, o soberano poderá arbitrar acerca do que é bom, mal, justo, injusto, fazer ciência e filosofia, e conservar a vida. Isso porque, como afirma Hobbes, “Cativamos o nosso entendimento e a nossa razão quando [...] falamos da maneira como a *legítima autoridade nos ordena*, e quando vivemos de tal maneira (HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXXII, p. 314, grifo

entanto, o que deve ser sublinhado nesse momento é que o que caracteriza um conhecimento como filosófico ou científico é sua origem racional e calculadora adquirida por meio de demonstrações das consequências de uma afirmação para outra. Assim, é possível afirmar que a razão, ou *recta ratio*<sup>284</sup>, segundo Hobbes, possui uma função instrumental e calculadora. Instrumental na medida em que é utilizada pelo homem como um meio – instrumento – útil para proceder aos cálculos de nomes. E calculadora na medida em que sua principal função é calcular os nomes dos objetos e fatos, de modo a construir um discurso coerente capaz de propiciar ao homem a possibilidade de saída do estado de simples natureza. Nota-se que não há espaço aqui para qualquer tipo de abordagem finalista da razão. A razão é cálculo, e enquanto tal ela opera calculando os meios para alcançar os objetivos que são postos, no mais das vezes, pelas paixões humanas. Qualquer abordagem finalista da razão é um equívoco quando se trata da filosofia de Hobbes. Contudo, algumas passagens do texto hobbesiano são, por vezes, apropriadas no sentido de sustentar uma leitura favorável à visão que privilegia uma concepção de razão como medida universal natural<sup>285</sup> e comum das ações. Nesse sentido, a razão seria uma espécie de portadora dos fins últimos e universais que deveriam ser buscados e alcançados pelo homem – o que, de fato, não parece ser coerente com o texto de Hobbes.

Há, tanto no *Leviatã* como no *Do cidadão*, passagens que são utilizadas por alguns intérpretes no sentido de sustentar uma razão que seria naturalmente medida universal, isto é, que seria capaz de estipular os fins e fornecer os parâmetros comuns de *justiça* e *bem* no estado de simples natureza. Passagens que afirmam, por exemplo, que a ciência da lei de natureza é a verdadeira e única filosofia moral<sup>286</sup> ou que ela é um “preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida”,<sup>287</sup> ou ainda que as “leis de natureza são imutáveis e eternas”.<sup>288</sup> Trechos como esses permitem o

---

meu).

<sup>284</sup> Ainda que possa ser postulada a existência de alguns traços específicos de distinção entre razão e *recta ratio* no interior da obra hobbesiana, é possível, sem prejuízo de interpretação, entender tanto razão como *recta ratio* como cálculo de nomes ou fatos.

<sup>285</sup> Toma-se aqui por *medida universal natural* aquela que serve de parâmetro capaz de produzir algum tipo de acordo comum entre os homens antes mesmo da construção do estado soberano.

<sup>286</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XV, p.136.

<sup>287</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XIV, p. 112.

<sup>288</sup> Ibid., XV, p.136.

surgimento de interpretações que sustentam que a razão é uma medida natural dos valores e da justiça comum.

Tais passagens são as mais comumente utilizadas para construir os argumentos que pretendem enquadrar a filosofia de Hobbes no campo daquelas que defendem um tipo de razão ou *recta ratio* finalista. De acordo com essa vertente interpretativa, Hobbes compreenderia que a razão põe fins para as ações dos homens e que, portanto, seria a porta voz da virtude e da moralidade natural universal.<sup>289</sup> É nesse sentido que se desenvolve a interpretação daqueles que defendem uma moralidade natural universalizante como padrão de medida comum do bem e do mal, do justo e do injusto antes mesmo da construção do Estado soberano. Podem ser alinhados às fileiras dos defensores desse tipo de abordagem teórica intérpretes como A. E. Taylor e H. Warrender. Ambos tomam a obra hobbesiana segundo a perspectiva da existência de uma espécie de imperativo moral – do tipo kantiano para Taylor<sup>290</sup> e amparado em imperativos divinos para Warrender<sup>291</sup> – antes mesmo do estabelecimento do corpo político.<sup>292</sup>

Não me parece possível, sob pena de má compreensão do texto do nosso autor, entender a razão como um parâmetro natural e universal para conduta dos homens. Isso porque não existe medida que possa amparar qualquer julgamento no estado de simples natureza, pois as noções de certo e errado, de justiça e de injustiça não podem aí ter lugar. É esclarecedora a passagem do *Leviatã* em que Hobbes aponta que tais categorias de valor universalizante podem existir apenas nos homens que vivem sob um poder comum.

Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça

---

<sup>289</sup> A compreensão do que é *moral natural universal* segue a mesma trilha do que se entende por medida universal natural, ou seja, é aquela regra moral capaz de servir de medida comum, capaz de produzir algum tipo de acordo entre os homens antes mesmo da construção do corpo político.

<sup>290</sup> Cf. TAYLOR, A. E. *The ethical doctrine of Hobbes. Hobbes Studies*. Cambridge, Harvard University Press, 1965.

<sup>291</sup> Cf. WARRENDER, Howard. *The political philosophy of Hobbes: his history of obligation*. Oxford: Clarendon Press, 2000. Para uma abordagem mais detida acerca da interpretação de Taylor e de Warrender, ver FRATESCHI, Y. *A física da política...* 2008, p. 138 ss. E também: SILVA, Hélio Alexandre da. *As paixões humanas em Thomas Hobbes...* 2009.

<sup>292</sup> Um dos problemas mais importantes presentes na interpretação de Taylor e Warrender é a questão do possível caráter sistemático da filosofia de Hobbes. A esse respeito, Robert Gray ressalta que existe na filosofia de Hobbes uma “relação entre os primeiros princípios da filosofia e a filosofia moral, entre mecanicismo e moralidade, tanto que a ciência do bem e do mal, do certo e do errado, repousa em última instância, sobre a ciência, ou ainda, sobre a filosofia do movimento”. Portanto, segundo Gray, foi uma “semelhante construção sistemática e mecanicista que Hobbes pretendeu desenvolver” (Cf. GRAY, Robert. *Hobbes's System and his Early Philosophical Views...* 1978).

não fazem parte das faculdades do corpo e do espírito. Se assim fosse, poderiam existir no homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. *São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão.*<sup>293</sup>

De todo modo, poderíamos submeter à prova essa tentativa de mostrar que a *recta ratio* hobbesiana desempenha um papel fundamentalmente instrumental e calculador, ou seja, de uma razão que propõe meios e não fins.<sup>294</sup> Como vimos acima, Hobbes chega mesmo a afirmar que as leis de natureza constituem a verdadeira filosofia moral cujas regras são imutáveis; ao mesmo tempo, ressalta que não há medida natural do justo e do injusto. Portanto temos aqui duas premissas:

(1) Não há medida racional natural do que é bem, mal, justo e injusto.

(2) As leis de natureza são regras ou ditames da razão imutáveis e eternas.

Poderíamos, então, entender tal esquema como uma possível contradição interna ao próprio texto de Hobbes? Tal formulação poderia evidenciar uma possível incompatibilidade nas duas afirmações sustentadas, já que a segunda parece descrever uma medida racional natural e universalizante e a primeira a inexistência dessa medida? A resposta para essas questões é negativa. A aparente aporia pode ser desfeita quando se nota que a razão *pode* sim indicar ao homem como ele deve proceder para alcançar a paz como meio para sua preservação, pois “a razão *sugere* adequadas normas de paz, em torno das quais os homens *podem* chegar a um acordo”.<sup>295</sup> Porém, a razão é suscetível a falhas no seu cálculo e isso ocorre “não porque a razão em si própria não seja sempre razão reta, assim como a aritmética é sempre uma arte infalível e certa. Mas [porque] a razão de nenhum homem, nem a razão de que número for de homens, constitui a certeza”.<sup>296</sup> Outro aspecto que não permite a existência de uma medida racional natural para a conduta humana é o princípio natural da busca pelo benefício próprio. Esse traço faz com que o cálculo racional individual leve em consideração sempre os benefícios privados

---

<sup>293</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XIII, p.111, grifo meu.

<sup>294</sup> Sobre essa abordagem, ver FRATESCHI, Y. *A física da política...* 2008, especialmente capítulo III.

<sup>295</sup> HOBBS, T. op. cit., XIII, p.111, grifo meu.

<sup>296</sup> Ibid., V, p.40.

em detrimento do bem comum. O auto-interesse unido ao fato de que a razão não é infalível torna impossível a existência de qualquer princípio racional que seja naturalmente universal.

Acerca dessa questão, Frateschi ressalta que, ao tomarmos parcialmente a obra de Hobbes, será possível identificar dois tipos de moral que a autora nomeia de “moral genuína” e “moral prudencial”. A primeira “exige isenção na consideração do bem individual e independe do medo das consequências”; a segunda é inteiramente dependente “da consideração de benefícios e prejuízos [e está fortemente atrelada] à paixão do medo”.<sup>297</sup> De modo ainda mais específico, a autora considera que a primeira exige “que as restrições à conduta individual não estejam sujeitas apenas à consideração da própria utilidade”. Já o segundo tipo de razão moral pode ser tido como uma “visão [...] prudencial, segundo a qual a moralidade pode ser extraída apenas a partir de razões relativas ao agente, sem quaisquer outros pressupostos morais (como imparcialidade ou igualdade, por exemplo)”.<sup>298</sup> Se Hobbes afirma que a lei de natureza é também uma lei moral, isso se deve ao fato de que ela “ensina virtudes” e a virtude é o melhor meio de alcançar a paz e preservar a vida. Nesse sentido, a síntese das leis de natureza sugere não fazer aos outros aquilo que não queremos que façam conosco, o que indica, segundo Frateschi, que a moral hobbesiana é antes de tudo uma moral prudencial. Isso porque a síntese das leis de natureza “não ordena tratar o outro como fim em si mesmo [...] mas conduz a um cálculo de consequências que põe o próprio agente [...] em primeiro plano”. Esse modo de funcionamento da moralidade no interior do pensamento de Hobbes sugere, portanto, a “lógica de uma moralidade prudencial”, uma vez que os indivíduos, ainda que dirigidos pela busca do auto-interesse, terminam por agir bem frente aos demais, “ainda que agir bem em relação aos outros não faça parte de suas motivações originais”.<sup>299</sup>

Se não há uma “moral genuína” no pensamento de Hobbes, não há também uma noção de razão substancialista, ou seja, capaz de naturalmente impor normas e fins para a conduta humana. O autor inglês aceita que a razão pode até ditar as regras necessárias para o convívio pacífico; no entanto, elas não possuem força suficiente para se impor no estado de natureza, pois se, de um

---

<sup>297</sup> FRATESCHI, Y. Racionalidade e moralidade em Hobbes. *Revista Dois Pontos. Curitiba-São Carlos*, v. 6, n.3, abr. 2009, p.195-196.

<sup>298</sup> Ibid., p.197-198.

<sup>299</sup> Ibid., p. 200.

lado, a razão é capaz de sugerir “normas adequadas” para um convívio pacífico, por outro, ela não é “infalível”. Assim, para Hobbes, a razão não tem eficácia sobre as paixões nem força para mover as ações humanas; e não é sempre que os homens conseguem alcançar a “certeza” indubitável e universal quando se utilizam do cálculo racional. Portanto, ainda que o homem alcance a compreensão das leis naturais, isso não é garantia suficiente de que ele as cumprirá. Isso ocorre em grande medida graças à natureza, que sempre induz os homens a seguirem suas paixões imediatas, ou, dito de outro modo, a seguir o princípio do benefício próprio. A razão não é capaz de guiar as paixões, uma vez que, naturalmente, no jogo entre razão e paixões, as últimas sempre se impõem de forma mais forte e presente. Nesse sentido, segundo Frateschi, “Hobbes deduz, pelo exercício da razão calculadora, teoremas morais”. Contudo essa dedução não garante e não produz uma “*motivação moral*”.<sup>300</sup> Através da consideração das paixões humanas, portanto, é possível compreender com mais clareza o papel “secundário” que a razão desempenha na natureza humana. A razão não pode oferecer qualquer parâmetro, pois ela vem sempre a reboque do que é previamente estipulado pelas paixões humanas. Hobbes deixa isso claro ao ressaltar que no conflito natural entre as paixões e a razão, a natureza humana invariavelmente decide em favor da primeira, porque “em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão”.<sup>301</sup>

Ainda no que se refere à força da razão no pensamento de Hobbes, o intérprete Luc Foisneau procura mostrar que o soberano desempenha um papel de grande relevância nessa questão. Segundo ele, o soberano ocupa, no conjunto do pensamento de Hobbes, o lugar de “defensor da razão”. Nesse sentido, o papel exercido pelo soberano ecoa “no projeto kantiano de uma crítica da razão pura” porque, no pensamento de Hobbes, “não é a paixão que conduz a razão, no seu uso puro que excede os limites da experiência, mas o interesse da razão prática”.<sup>302</sup> Contudo, me parece que, se o interesse em algum tipo de “razão prática”, no sentido kantiano, fosse capaz de conduzir os homens na direção da obtenção da paz, então a própria existência de um soberano Leviatã seria dispensável, pois bastaria aos homens se guiarem pela retidão própria da razão. Mas, como salienta o próprio Hobbes, o cardápio das opções naturais não apresenta essa possibilidade, dado que as paixões humanas são sempre “mais fortes do que a razão” e as

---

<sup>300</sup> FRATESCHI, Y. Racionalidade e moralidade em Hobbes... 2009, p. 205.

<sup>301</sup> HOBBS, T. *Leviatã*... 2003, XIX, p.160.

<sup>302</sup> FOISNEAU, Luc. Autorité et vérité: Hobbes dans l'espace public kantien. In: FOISNEAU, Luc. *Kant et Hobbes de la violence à la politique*. Paris: Vrin, 2005, p. 23.

guia na direção permanente da satisfação individual. Ora, esse imperativo da satisfação dos desejos individuais se faz mais forte e presente quando colocado lado a lado com a capacidade de calcular. Isso significa que as paixões vencem a disputa interna com a razão, e a consequência disso não é outra senão uma tensão natural que pode, a qualquer tempo, levar à guerra.

Por natureza os homens são induzidos à satisfação dos seus desejos. Invariavelmente, a consequência desse traço natural é o conflito generalizado, que surge quando dois homens ou mais desejam o mesmo objeto. Desse modo, no estado de natureza, os homens não conseguem se organizar coletivamente de forma duradoura sem que a tensão e a guerra estejam sempre presentes. Vale notar como o desejo natural leva os homens a desenvolverem entre si uma relação conflituosa que se torna um jogo no qual a derrota é o resultado mais provável para todos os participantes. No estado de natureza, a satisfação dos desejos e apetites de um homem requer a insatisfação ou frustração dos desejos e apetites de outro. O produto da soma de desejos antagônicos não é outro senão a guerra, ou seja, do ponto de vista da busca pela paz, a resultante da soma dos desejos é a guerra generalizada. Como a tendência natural de todos os homens é procurar o bem e se afastar do mal, é natural também que todos os homens possam se utilizar de todos os meios disponíveis no estado de natureza para alcançar seu próprio bem. Esse é o quadro do convívio entre os homens quando não existem regras capazes de assegurar uma vida segura e pacífica. Por isso a necessidade da intervenção do artifício humano, posto que é ele que produz paz, uma vez que, entregue à própria natureza, a condição dos homens é “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”.<sup>303</sup>

Quando Hobbes descreve o convívio natural entre os homens, ele salienta, como já vimos, que todo indivíduo procura sempre a preservação de sua vida e de seus membros. Esse *desejo de preservação* é algo que, por um lado, se sobrepõe aos outros desejos e, por outro, se segue do *medo da morte violenta*. Vale notar que, nos dois pontos de vista, os medos e os desejos são definidos de acordo com a particularidade das circunstâncias, isto é, de acordo com a incidência de corpos externos. Vejamos.

As paixões humanas são reações naturais, isto é, a manifestação de desejo ou aversão em relação a algum objeto presente no mundo pressupõe que o homem tenha “sofrido” a ação de

---

<sup>303</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XIII, p.109.



algum objeto externo. É necessário fazer aqui uma observação: Hobbes afirma que existe um esforço “*conatus*”, que é o início interno dos movimentos.<sup>304</sup> Essa afirmação poderia impedir a compreensão das paixões como “reações”, uma vez que elas teriam um início específico e delimitado. Contudo, não há incompatibilidade em dizer que as paixões têm um “início interno” e ao mesmo tempo que são “reações”. Esses dois momentos estão em sintonia com a cosmologia hobbesiana, que dá primazia ao movimento inercial dos corpos. Ora, mesmo que o *conatus* seja o início interno do movimento, o que o provoca é algo externo ao homem, ou seja, é a ação dos corpos naturais que afeta os sentidos. Por isso, mesmo esse início interno do movimento pode também ser entendido como reação, não havendo, portanto, incompatibilidade entre essas duas considerações.<sup>305</sup>

Afirmar que um corpo age é dizer que ele “produz ou destrói algum acidente em outro corpo”.<sup>306</sup> Desse modo, tomar as paixões como movimento de reação significa entendê-las no interior de uma teoria que procura compreender mecanicamente a constituição do que podemos chamar de antropologia hobbesiana. O desejo humano de preservação da vida e do movimento dos membros precede os outros desejos naturais porque ele é o responsável pelo primeiro passo. Numa palavra, é possível dizer que ele é o princípio de onde parte o argumento no sentido de conduzir os homens ao Estado soberano. Como veremos mais adiante, para que o Estado seja bem sucedido, é preciso que os súditos tenham o “desejo” de obedecer ao poder soberano. Contudo, como as paixões humanas são reações e o desejo de preservação é uma paixão, então antes de sentir esse desejo primordial (preservação da vida), é necessário que o homem, como qualquer corpo natural, tenha sofrido a ação de outro corpo externo. Do ponto de vista político, é possível afirmar que o súdito que obedece hoje teve seu desejo redirecionado antes – seja através do convencimento ideológico ou da força da espada do soberano, como veremos adiante. Desse modo, o súdito que agora realiza uma ação – obediência – deve antes ter sofrido (padecido) a ação – convencimento – de outro corpo, nesse caso o soberano.

---

<sup>304</sup> Ibid., VI, p.47.

<sup>305</sup> Para uma visão mais detida, ver LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o Conatus: da física à teoria das paixões. *Revista Discurso*, São Paulo, n.31, p. 417-439, 2000.

<sup>306</sup> HOBBS, T. *De corpore*... 1966, IX, p.120.

Qual seria então a causa do desejo de preservação? O medo da morte violenta. Isso porque o medo enquanto paixão também é uma reação, isto é, deve ser causado pela ação ou consideração de algum objeto externo. Portanto, a causa do desejo de preservação é o medo da morte violenta. E esse medo é também produto da consideração do contexto de conflito e tensão próprio do estado de natureza. Nota-se, por fim, que o contexto de inserção das paixões humanas é uma variável sem a qual não é possível considerá-las em toda sua complexidade. Nesse sentido, o medo da morte violenta, que de um ponto de vista mecânico é causado pela consideração do movimento<sup>307</sup> inercial dos corpos naturais que tendem à colisão, possui uma precedência factual com relação ao desejo de preservação da vida e dos membros. Por isso, tanto o medo da morte violenta quanto o desejo de preservação são princípios que regem a ordem natural, de acordo com Hobbes. O primeiro se refere à consideração do homem enquanto ser que “padece” por sofrer a ação de um corpo externo; já o segundo princípio diz respeito à organização do argumento que pretende reconstruir a ordem (ou desordem) natural no sentido de superá-la via construção de um poder capaz de manter os homens em paz e segurança.<sup>308</sup> Nesse sentido, não me parece possível compreender o pensamento de Hobbes sem ressaltar a relevância do medo no processo de construção do Estado soberano, como sugere, por exemplo, Renato Janine Ribeiro.

Segundo o intérprete, os homens realizam o contrato de submissão a partir de uma “depuração interna, descartando-se os objetos das paixões”. Seria o chamado que Hobbes faz na introdução do *Leviatã* para que os homens “leiam a si mesmos” que levaria à necessidade do pacto social, por isso, prossegue Janine Ribeiro, é “excessivo situar no medo a raiz da moralidade; o fundamental é [...] a introspecção, o autoconhecimento”.<sup>309</sup> Ocorre que, como vimos, há nos homens uma tendência em buscar seu próprio benefício e essa é uma característica natural dos homens. Essa tendência, no mais das vezes, conduz os homens a cálculos de

---

<sup>307</sup> A concepção de movimento em Hobbes é algo muito diferente da distinção entre ato e potência tipicamente aristotélica; ele vê a natureza não mais como um todo ordenado. A nova face da natureza não se dá num caminho em direção à completude, mas sim como algo que meramente persiste no movimento sem fim. O novo mundo hobbesiano não é da causa e da ordem, mas da falta ou abstenção de qualquer ordem natural possível (cf. SPRAGENS, Thomas. *The politics of motion...* 1973, p.102).

<sup>308</sup> “O CARGO do soberano (seja ele um monarca ou uma assembleia) consiste no fim para o qual lhe foi confiado o poder soberano, nomeadamente a obtenção da *segurança do povo*” (HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXX, p. 283, grifos e maiúsculas do autor).

<sup>309</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao Leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.32-33.

benefícios e prejuízos imediatos e não para algum tipo de ponderação ou “depuração interna” como sugere Janine Ribeiro. Mais que isso, Hobbes já nos alertou que no conflito constante entre razão e paixão, a última se sobressai em relação à primeira. Por isso, não faz sentido sugerir que os homens calculem “descartando os objetos das paixões”; seria como pedir para os homens abrirem mão de uma parte que constitui sua própria natureza – aliás, a parte que os constitui de forma mais intensa. Ainda no sentido de tentar relativizar o peso do medo enquanto paixão central no pensamento de Hobbes, Janine Ribeiro afirma que essa introspecção a que Hobbes convida seu leitor é algo que apenas os sábios ou “cidadãos por excelência” podem alcançar. O sábio, afirma o intérprete, pode reconhecer o soberano sem temê-lo ou amá-lo, isto é, sem se entregar às paixões, ao sensual.<sup>310</sup> Há aqui, uma vez mais, uma caracterização que pode, quando muito, ser atribuída para alguns homens, nunca para a maioria dos súditos. A maioria dos indivíduos age medindo suas ações a partir do cálculo em curto prazo. Se não fosse assim, seria possível construir uma sociedade de cientistas – ou sábios como afirma Ribeiro – e desse modo não seria necessário um poder soberano absoluto como o Leviatã. O próprio intérprete reconhece que há três tipos de indivíduos: o homem de ciência – que dispensa o medo de Deus; o bobo – que renega Deus; e finalmente o homem comum, que obedece por medo e reconhece Deus.<sup>311</sup> Ora, me parece razoável supor que o Estado é constituído em sua maioria de homens comuns que têm, portanto, no medo, e não na ciência, seu ponto de partida para a obediência, seja ela civil ou religiosa. Nesse sentido, me parece que o medo da morte violenta aliado ao desejo de preservação da vida são dois aspectos fundamentais que auxiliam para melhor compreensão do pensamento hobbesiano.

Poderíamos considerar tal relação em termos de desejo negativo e positivo, de tal sorte que o desejo de preservação da vida seria a face positiva de uma paixão que possui como lado negativo o medo da morte violenta. Dito de outro modo é possível entender que ao *desejo* natural de preservação se opõe a *aversão* que resulta da consideração do estado de natureza. Essa oposição entre pares “positivos e negativos” das paixões humanas é algo que segue certo padrão em todo o complexo passional hobbesiano, de modo que a consideração positiva de um sentimento pode ser chamada de desejo, e seu contrário, aversão; ou mesmo amor e ódio; ou

---

<sup>310</sup> Ibid., p. 37.

<sup>311</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao Leitor sem medo...* 1984, p. 39.

prazer e desprazer.<sup>312</sup> No entanto, essas paixões estão sempre ligadas, ou melhor, são reações aos objetos externos que compõem o âmbito mais amplo do estado de natureza, que é de guerra e tensão contínua. Essa tensão presente no interior do pensamento hobbesiano é um dos aspectos centrais trabalhados por Maria Isabel Limongi em *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. A meu ver, a tese central da autora se sustenta também pelo fato de ser possível caracterizar o pensamento de Hobbes como um modernismo relutante. Vejamos.

Após expor algumas das críticas que Hobbes recebeu de autores como Bayle, Hume, Diderot e Rousseau, a autora sintetiza o que poderíamos chamar de núcleo central dessas críticas que, segundo ela, é uma noção forte e substancial de natureza humana. O alvo do ataque dos críticos era a antropologia de Hobbes, ou seja, era ao centro da noção de natureza humana que se dirigiam as principais críticas ao seu pensamento. Nesse sentido, tais críticas tinham como pressuposto comum a ideia de que “ao homem corresponde uma natureza que lhe é dada, precedendo a tudo aquilo que no homem tem o próprio homem como causa”. Por isso, a natureza humana – segundo tais críticos – “designaria aquilo que o homem é, independente de toda situação ou de todo contexto”.<sup>313</sup> Tendo essa discussão como pano de fundo é que Limongi constrói sua tese central, que consiste em mostrar que o ponto de partida do autor inglês “não é a natureza humana, nem no sentido de uma essência ou natureza específica do homem, nem no sentido de desejos e inclinações imediatos [...] Hobbes pensa a conduta humana a partir do contexto relacional em que ela se inscreve”.<sup>314</sup> A autora procura esclarecer melhor essa abordagem através de um diálogo com as críticas endereçadas a Hobbes por Rousseau.

Segundo ela, a essência ou natureza humana pensada à moda rousseuana pode ser compreendida apenas por meio de uma “abstração de toda relação social”, ou seja, “como pura interioridade”. No entanto, do ponto de vista político, o que caracteriza a vontade humana no pensamento de Rousseau é exatamente o fato de que ela é “determinada por um processo civilizatório” que lhe atribui um “caráter descentrado”. Assim, “paradoxalmente ou não”, Rousseau entenderia o âmbito do direito como um “desdobramento interno de uma vontade livre

---

<sup>312</sup> Cf. HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, VI, p.47 ss. HOBBS, T. *The elements of law natural & politic...* 1969, IX, p. 36 ss.

<sup>313</sup> LIMONGI, Maria Isabel. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 17.

<sup>314</sup> Ibid., p. 24.

[...] nem determinada naturalmente ao modo do instinto, nem socialmente, como a vontade histórica e socialmente produzida”. Hobbes, por sua vez, não vê a vontade livre como fundamento do direito. Para o autor inglês, é “o medo recíproco que nos conduz ao contrato político”.<sup>315</sup> Assim, se Rousseau pode fundar o direito em uma vontade livre e autônoma, Hobbes, por seu turno, aponta Limongi, entende que “a vontade obedece a uma ordem de necessidade que está longe de poder ser pensada em termos de autonomia”. Isso porque a vontade é determinada “a partir das circunstâncias ou do modo como os objetos externos afetam nossa imaginação”; por isso vontade, apetite e paixões não se distinguem. Hobbes entende o processo de formação da vontade e das paixões, de acordo com Limongi, “ao modo de um retor” que pretende investigar “a lógica de sua formação” e não “compreendê-la como o *desenvolvimento espontâneo de uma interioridade*”. Porém, como o direito é uma ordem de convenções aceitas voluntariamente, a lógica contratualista precisa exigir, afirma Limongi, que se tome a vontade como a expressão de algo interior e não exterior. Por isso é preciso distinguir entre “as circunstâncias particulares que determinam” o desejo e a vontade e aquilo que corresponde “à racionalidade de seu desejo”. É nesse sentido que Hobbes apontaria o desejo de preservação como indispensável para todo cálculo racional, uma vez que é devido à necessidade de autoconservação que os homens precisam “escapar da lógica instável das relações naturais de poder e passar ao plano racional das relações jurídicas, instituídas voluntariamente, ou seja, por uma vontade de autoconservação”.<sup>316</sup> Contudo, a noção de autoconservação opera no sentido de “traduzir em contextos jurídicos essa natureza imponderável do desejo”; portanto ela não pode ser considerada, sob qualquer aspecto, enquanto “objeto especificamente universal da vontade”. E no que se refere à exigência de que o contrato seja fundado pela vontade, a autora afirma que Hobbes responde a essa questão mostrando que o ato voluntário visa sempre um “bem para si mesmo”, ou seja, o ato voluntário é antes de tudo um ato guiado pelo auto-interesse. E é assim, “definindo a natureza da maneira mais larga possível” e “resguardando sua imponderabilidade” que o autor inglês, de acordo com Limongi, pode amparar o contrato num ato de vontade. Desse modo, estaria explicada a distinção entre Hobbes e Rousseau acerca da vontade que ampara o contrato. Diferente do autor genebrino, que de alguma forma precisa “colocar a vontade de

---

<sup>315</sup> Ibid., p.25-6.

<sup>316</sup> LIMONGI, M.I. *O homem excêntrico...* 2009, p. 27.

acordo consigo mesma”, Hobbes precisa oferecer uma “solução política” para o problema de uma vontade que é “por natureza indefinida (ou apenas definível pelas circunstâncias externas que a determinam)”.<sup>317</sup> Portanto, é preciso evitar o engano de interpretar a passagem presente na introdução do *Leviatã* em que Hobbes convida o leitor a *ler a si mesmo* como forma de encontrar as raízes da conduta humana. Para Limongi, o convite à introspecção “não significa para Hobbes um mergulho na intimidade” ou “uma investigação sobre a natureza última de nossas motivações”, pois a moral se enraíza “nas condições e no aspecto exterior da conduta humana”. Assim, “não há nada a ser descortinado” por uma possível introspecção.

Resta ainda a questão: em que a tese que pretende criticar uma leitura “antropologizante” da natureza humana, ou ainda, que propõe uma crítica à interpretação, diríamos substantiva e *internalista* da natureza humana no pensamento de Hobbes, pode nos ajudar a compreender o pensamento do autor inglês como um modernismo relutante?

Me parece que a excentricidade do homem hobbesiano, tal como apontada por Limongi, pode ser compreendida também pelo fato de Hobbes se situar em um momento de transição, em que o pensamento moderno dava seus primeiros passos. Não são poucos os momentos em que o autor se utiliza de expressões já consagradas na história da filosofia; no entanto, atribui a elas um novo conteúdo explicativo, como ocorre, por exemplo, com a máxima *leia-te a ti mesmo* já mencionada. A própria autora pode nos guiar nesse sentido no momento em que retoma as críticas feitas a Hobbes no que se refere especialmente à noção de natureza humana. O que ela encontra são críticas que pretendem, de alguma forma – sejam as empreendidas por Bayle, Hume, Diderot e mesmo Rousseau – encontrar traços definitivos da natureza humana, ou seja, encontrar um “conjunto de motivações perenes”.<sup>318</sup> É exatamente contra essa leitura que Limongi se volta no sentido de apontar para outro aspecto da filosofia de Hobbes, qual seja, a origem externa das motivações morais. Nesse caso, o acento é colocado no outro extremo do pensamento do autor inglês, e a busca passa a ser por mostrar que o contexto em que o homem está inserido é o ponto de partida para pensar a natureza humana. No entanto, é possível perceber da crítica realizada por Limongi que alguns aspectos certamente modernos, como o contrato e o direito que dele deriva, produzem, no interior do pensamento de Hobbes, certos traços tradicionais como, por exemplo, a

---

<sup>317</sup> Ibid., p. 28-9.

<sup>318</sup> LIMONGI, M.I. *O homem excêntrico...* 2009, p.17.

defesa de um poder político absoluto e vertical. Um indício que torna possível essa leitura é a relação que a ciência jurídica possui com a vontade. Como aponta Limongi, a formulação do contrato em Hobbes permite o cálculo da significação do comportamento humano sem que seja preciso conhecer qual é a essência da vontade humana. Isso é possível, prossegue a autora, porque o cálculo do comportamento é feito por meio dos “signos e da expressão exterior da vontade. [Assim] a ciência jurídica adquire sua autonomia, sem que seja preciso para tanto que a vontade, ela mesma, seja pensada como autônoma”.<sup>319</sup> Logo, Hobbes é capaz de se utilizar do contrato como um instrumento moderno para fundar a política, mas nem por isso ele precisa caracterizar o homem como um ser dotado de vontade livre, ou seja, de autonomia. Não é autônomo um homem que tem suas vontades determinadas exteriormente, como bem aponta Limongi. Portanto, fundar a política através do contrato amparado no interesse privado é uma formulação tipicamente moderna, mas a concepção de homem com a qual Hobbes trabalha e que ampara essa formulação não carrega consigo um elemento moderno extremamente importante que é a noção de autonomia. O homem hobbesiano é dotado de vontade; porém, como mostra Limongi, para resguardar a imponderabilidade da natureza humana, Hobbes a define da maneira mais ampla possível; de modo que ele não pode contar com qualquer traço parecido com uma autonomia da vontade. Assim temos: contrato de direito privado de um lado e um homem sem autonomia do outro. E esse homem pensado de forma mecânica e heterônoma – se considerarmos todas as características que Hobbes atribui à natureza humana tal como foram apresentadas até aqui – só pode dar origem a um poder absoluto exercido de forma vertical, tal como veremos mais adiante. A junção desses dois elementos em uma só teoria permite compreender o pensamento de Hobbes na chave de um modernismo relutante.

Ainda segundo o raciocínio apresentado por Limongi, é possível entender que Hobbes trabalha no campo da “representação jurídica das paixões” e não no campo das essências ou motivações internas. E essa representação é a única forma de “fazer” política, ou seja, o campo representacional é o único capaz de atuar enquanto “expressão racional” da vontade – fundada na linguagem. Nesse sentido, o interesse particular só pode se tornar racional “a partir da relação dos indivíduos com os outros”. Não é com a essência do interesse que Hobbes está preocupado, mas

---

<sup>319</sup> Ibid., p. 30.

com o modo como esse interesse se apresenta perante os outros através da linguagem, que é o instrumento que permite o exercício do cálculo racional. Nesse sentido, “o *comportamento virtuoso* será uma boa representação de si mesmo”, afirma a autora. Vale, portanto, “encobrir o desregramento” das paixões, “aperfeiçoando-as no plano da aparência”. Assim Hobbes pode ser visto como “herdeiro de uma tradição retórica e de toda uma literatura clássica na qual se nutriu ao longo [...] de sua formação humanista”.<sup>320</sup> Portanto, o campo da razão é o campo da representação e não das essências, e o “comportamento de cada um se racionaliza em vista de um outro e não apenas de si mesmo”. Desse modo, conclui Limongi, “o pensamento moral hobbesiano transfere para um contexto moderno o modo clássico de pensar a esfera pública”. Isso significa que o autor inglês não pensa o espaço público “como a projeção ideal de uma regra interna e subjetiva da vontade, mas como um campo de visibilidade e aparência em relação ao qual o comportamento moral se regula”.<sup>321</sup> Com isso é possível perceber que Hobbes inaugura, como afirma Limongi, um novo modo de pensar as relações sociais, ou seja, surge uma esfera que se abre para a compreensão pública dos interesses através de um cálculo racional. No entanto, esse cálculo racional é feito, segundo aponta a autora, através de uma linguagem que tem como uma de suas funções encobrir o desregramento das paixões; por isso é ainda muito importante possuir um “comportamento virtuoso”, seja qual for a noção de virtude estabelecida. A necessidade desse comportamento virtuoso perante o público é algo que a autora credits à formação humanista de Hobbes – formação com a qual o autor inglês “não rompeu quando aderiu aos princípios do racionalismo moderno e ao seu cânone demonstrativo”.<sup>322</sup> Nesse caso, o modernismo relutante deixa-se transparecer porque Hobbes ainda mantém traços de um humanismo, mesmo com sua adesão aos princípios da filosofia moderna que então surgia. Há um espaço público estabelecido racionalmente, mas essa razão não é nada mais que cálculo de nomes que servem para encobrir o desregramento natural das paixões. Esse desregramento não permite conceber – como acabamos de ver – um homem dotado de autonomia para decidir os rumos desse novo espaço público. Mas nem por isso Hobbes deixa de fundar a política em um contrato de direito privado amparado, por sua vez, como afirma Limongi, em uma vontade de autoconservação. No entanto, se essa vontade não é livre nem autônoma, então a política que dela

---

<sup>320</sup> LIMONGI, M.I. *O homem excêntrico...* 2009, p. 30.

<sup>321</sup> Ibid., p.31-2.

<sup>322</sup> LIMONGI, M.I. *O homem excêntrico...* 2009, p.30.



se origina vai precisar de um poder vertical e absoluto para organizar as paixões e direcionar a vontade do homem para a obediência irrestrita, que é a única forma de satisfazer a vontade de autoconservação, como veremos mais à frente.

Com isso, é possível, finalmente, perceber que o “moderno” do pensamento hobbesiano está na justificativa que permite a construção ampla de sua filosofia, isto é, em certa concepção de razão que é destituída de *telos* e uma cosmologia mecanicista, portanto, não teleológica. Entretanto, esses traços tipicamente modernos não impedem que o poder político que surge com eles conviva com elementos pré-modernos tais como: a defesa do absolutismo como única forma de organização político social e a consequente recusa da opinião como ferramenta legítima de crítica ao poder.

# # #

Permanecendo ainda no campo da caracterização da natureza humana no interior de um pensamento marcado pelo caráter científico que surgia no início da modernidade e que pensava as paixões humanas sempre a partir do contexto em que o homem está inserido – como afirma Limongi – vale ainda ressaltar como Hobbes compreende a noção de felicidade. Aqui também o autor segue de perto sua consideração acerca da ciência mecanicista que sustenta a ideia do movimento inercial dos corpos, quando afirma, por exemplo, que felicidade é o “sucesso contínuo na obtenção daquelas coisas que de tempos em tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar contínuo”.<sup>323</sup> Ou ainda, no *Elementos de lei*, quando compara a vida a uma corrida em que “não há nenhum outro objetivo ou outro prêmio além de nos mantermos em primeiro lugar” e, nesse sentido, “ultrapassar continuamente o nosso próximo é felicidade”.<sup>324</sup> Uma vez mais parece clara aqui a tentativa de Hobbes fazer de seu modelo psicológico e passional um equivalente humano da lei da inércia em que o “prosperar constante” e o “ultrapassar continuamente” atuam como um equivalente funcional do princípio do movimento.

Com Hobbes, o tratamento dado à natureza humana permanece preso à ideia de que é preciso um esforço para alcançar um objetivo dado previamente, tal como havia, por exemplo, no

---

<sup>323</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, VI, p. 57.

<sup>324</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic...* 1969, IX, p. 48.

paradigma tradicional aristotélico que advogava em favor de um *fim último*.<sup>325</sup> Contudo, no modelo tradicional havia ainda um *telos*, um fim a se buscar, de tal modo que o objetivo do esforço natural era a completude que se expressa na noção de *summum bonum*. Porém, no pensamento de Hobbes, o *telos* desaparece e permanece apenas o esforço. Nesse sentido, não temos mais a tensão própria da tradição aristotélica entre potência e ato, mas a temos, em outro sentido, isto é, enquanto uma tensão universalizada no princípio de incompletude, de busca incessante. Assim, a natureza humana se caracteriza por uma condição de continuidade, de falta, o que gera uma ansiedade insolúvel, pois o desejo nunca cessa e o homem é condenado a correr sempre uma corrida sem fim, ou melhor, cujo fim é alcançado apenas com a morte. Do ponto de vista político, deixa de haver um objetivo comum da vida política humana e o que permanece é apenas a necessidade de estar sempre à frente do outro. No entanto, essa necessidade tem como consequência um conjunto de forças que se anulam entre si. Dito de outro modo, o produto da reunião dessas forças traz a tensão e a guerra, já que o sucesso de um homem necessariamente acarretará o insucesso de outro; o poder e a glória de um homem acarretará necessariamente o fracasso de outro. Onde não há bem comum existe apenas a competição individual por bens que, por natureza, quase nunca podem ser usufruídos mutuamente. Voltaremos mais adiante às consequências políticas desse modo de compreender a natureza humana e as paixões que lhe correspondem.

Como consequência desse jogo passional natural, é possível afirmar que, do ponto de vista da natureza humana, não há qualquer traço capaz de oferecer uma medida comum para o julgamento do certo e do errado, do justo e do injusto, do bem e do mal. Isso ocorre porque são as paixões humanas que guiam as decisões dos homens. É o cálculo individual, o juízo de cada um que arbitrará acerca das questões que geram disputa, o que faz com que o estado de tensão permaneça no horizonte do estado de natureza mesmo considerando a existência de uma lei natural. Isso porque essa lei natural não impõe seu cumprimento no sentido de uma obrigação natural, ela apenas “sugere normas adequadas” para a conduta humana. De forma mais clara, é possível entender esse quadro, por exemplo, quando Hobbes mostra que: “O roubo, o assassinio e

---

<sup>325</sup> Para uma análise mais detida da relação entre Hobbes e Aristóteles, ver SPRAGENS, Thomas. *The politics of motion...* 1973 e também: FRATESCHI, Y. *A física da política...* 2008, especialmente o capítulo I, “Os fundamentos da vida política”.

todas as injúrias são proibidos pela lei de natureza; mas o que há de se chamar roubo, assassinio ou injúria a um cidadão não se determinará pela lei natural, mas pela lei civil”.<sup>326</sup> O que leva a entender que, se de um lado, existe injúria no estado de simples natureza, por outro lado, numa disputa pelos meios necessários para a manutenção da vida, cada homem é juiz de seus próprios atos. Assim, o que um indivíduo julgar como injúria, mal, errado etc., o outro pode legitimamente não julgar assim. Portanto, apenas a lei civil constituída pelo poder soberano poderá justamente arbitrar de forma comum e universal acerca dessas questões.

O que parece estar em jogo aqui é um tipo de incapacidade da razão individual – que nada mais é que cálculo de nomes – promulgar por ela mesma um padrão moral universalizante. Em outras palavras, é possível dizer que a razão é incapaz de oferecer uma medida natural comum que seja suficiente para produzir qualquer tipo de acordo que anteceda o corpo político. A única possibilidade de solucionar esse conflito e oferecer o padrão necessário capaz de construir a paz entre os homens é a política, no caso de Hobbes, a soberania absoluta. A ferramenta capaz de afastar o conflito e a tensão natural só existe no interior do Estado soberano. Isso fica mais claro no texto do *Leviatã*, quando Hobbes afirma que o papel do Estado consiste em “dotar os homens de lentes prospectivas (a saber, *ciência moral* e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam” e que, segundo Hobbes, “sem [o Estado soberano] não podem ser evitadas”.<sup>327</sup>

A filosofia moral é produto da soberania política. Porém isso não significa que seja necessário ao soberano Leviatã ser dotado de uma natureza distinta, nem trazer qualquer atributo ou capacidade intelectual que os demais súditos não possuem. Basta que ele tenha autoridade para ditar quais leis os súditos devem seguir. É na autoridade que a soberania se sustenta e se justifica. No entanto, vale dizer, aquele que conseguir melhor persuadir seus súditos no sentido do cumprimento da lei não precisará recorrer à força que sua autoridade lhe confere. Portanto, há aqui um elemento de convencimento ideológico<sup>328</sup> que convive com o exercício puro da força da espada – muito embora esse uso seja sempre legítimo. Se a razão dos homens apenas “sugere normas”, mas não obriga de fato, então cabe à autoridade soberana construir as bases dessa obrigação. O Estado soberano é quem construirá os fundamentos necessários para fazer valer

---

<sup>326</sup> HOBBS, T. *Do cidadão...* 1998, VI, p.112.

<sup>327</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XVIII, p. 158, grifo meu.

<sup>328</sup> Voltaremos a essa questão mais adiante.

uma medida capaz de trazer a paz entre os homens. Isso porque, como vimos, a razão enquanto cálculo se mostra ineficaz sempre que confrontada às paixões e, nesse sentido, ainda que seja imutável e eterna, ela não conseguirá imprimir no homem a necessidade de seu cumprimento sem o auxílio redentor do soberano Leviatã.

Uma vez que o conflito passional natural, o desejo de poder e mais poder e a busca pelo benefício individual podem ser vistos como causas da tensão natural, cabe ao Estado agir sobre esses aspectos. É função do soberano criar a política enquanto artifício capaz de regular a natureza. Nesse sentido, a tarefa da política no projeto hobbesiano é de reter as forças naturais que produzem uma vida “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”. A própria natureza não é capaz de modificar essa situação; ela não transforma a natureza desregrada das paixões em emoções que possam criar e sustentar um corpo político. A natureza humana “espera que o homem solucione esse dilema político, controlando as consequências das paixões naturais por meio de uma força institucional de sua própria criação, isto é, por um trabalho artificial”.<sup>329</sup> É pela dor da experiência que o homem torna-se razoável. A esperança de Hobbes de que o Estado possa se tornar o guardião da paz, da segurança e salvar os homens das consequências destrutivas de suas próprias paixões deriva da crença – pra tomar emprestado dois conceitos freudianos – de que o princípio de realidade possa limitar o princípio de prazer.<sup>330</sup> Em outras palavras, é possível afirmar que a consideração do funcionamento da natureza pode levar os homens a construir artificialmente limites para regular seus próprios desejos e vontades. Nesse momento é que o medo da morte violenta, o desejo de preservação da vida e o uso da *razão reta* surgem como pilares que indicam ao homem natural a necessidade de construir um artifício que possa regular o conflito natural. O Estado deve surgir então para restringir as paixões e com isso afastar a tensão natural.

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em Repúblicas, é a precaução com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível

---

<sup>329</sup> SPRAGENS, Thomas. *The politics of motion...* 1973, p.193.

<sup>330</sup> Ibid., 1973, p.195.

capaz de os manter em respeito e os forçar [...] ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza [...].<sup>331</sup>

Nesse sentido, a guerra generalizada é a resultante da equação constituída pelo conflito passional natural e pela noção de direito que é derivada do poder – tomado enquanto excesso de poder. Diante desse quadro de tensão, não existe qualquer garantia, qualquer direito de propriedade ou distinção entre a justiça e a injustiça. Também não há espaço para o trabalho pois:

seu fruto é incerto, conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar, não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força. Não há conhecimento da face da terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras. Não há sociedade, e o que é pior de tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta.<sup>332</sup>

Ao analisar os traços naturais do homem e contextualizá-los no âmbito sócio-político, Hobbes entende que a busca por poder que resulta de uma natureza humana auto-interessada tem como produto final um estado de tensão e guerra generalizada. Esse quadro, além de não oferecer a segurança necessária para uma vida pacífica, impede também a construção dos meios necessários para o avanço coletivo no sentido da melhoria das condições de vida comum. Afinal, os homens não se reúnem pelo deleite da mútua companhia, mas apenas por “acidente” e para receber dessa união algum tipo de “honra ou proveito”.<sup>333</sup> Abandonados à própria sorte, os homens tendem à destruição e não ao convívio mútuo e pacífico.

## **2.2. A Política como única alternativa ao estado de guerra**

A descrição de Hobbes acerca da natureza humana deixa como única alternativa, para eliminar a guerra e todas as consequências que dela derivam, a criação de um Estado soberano que se coloque acima desse estado de tensão. A competição, a desconfiança, e a glória – paixões

---

<sup>331</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XVII, p.143.

<sup>332</sup> *Ibid.*, XIII, p. 109.

<sup>333</sup> HOBBS, T. *Do cidadão...* 1998, I, p. 26.

constitutivas da natureza humana – impedem qualquer possibilidade de acordo comum que seja viabilizado ainda no estado de simples natureza. Portanto, num primeiro momento, o Estado se impõe contra essa natureza instável que não oferece qualquer garantia de acordo e nem segurança possível. Em outras palavras, o Estado é um corpo artificial que terá como principal função afastar o conflito natural e *produzir* a paz. A paz é um produto do contrato que estabelece o poder absoluto cuja imagem maior é o Leviatã, que centraliza todo poder em si mesmo e que precisa, em alguma medida, para garantir a paz, “conter” a própria natureza humana.

Afirmar que o Estado precisa conter a natureza humana significa que uma de suas principais funções é limitar a manifestação das paixões presentes especialmente na busca incessante por poder e mais poder. Nesse sentido, ele é também e ao mesmo tempo condição de possibilidade de preservação da vida na medida em que a manifestação natural das paixões de indivíduos auto-interessados conduz os homens à guerra. Assim, o Estado deve atuar como limitador e organizador do conflito passional humano, e essa limitação e organização artificial é o meio utilizado pelo soberano para fazer com que os homens possam construir a paz.<sup>334</sup>

Se, por um lado, a paz é o melhor meio de se preservar a vida, por outro lado, para se preservar a vida é preciso, de certa forma, restringi-la. Nesse sentido, Hobbes afirma que o papel desempenhado pelo poder soberano é justamente o de “introduzir aquela *restrição* [sem a qual os

---

<sup>334</sup> Vale aqui, a título de exemplo, mencionar outra tentativa de aproximação entre Freud e Hobbes. Talvez seja possível afirmar que, para o autor inglês, o Estado atua no interior das relações sociais como uma espécie de “grande pai”, próximo àquilo que mais tarde foi exposto por Freud, especialmente em *Totem e tabu*. Nessa obra, Freud narra o parricídio e a posterior identificação dos filhos com o pai e com o poder que ele exercia, de modo que a morte do pai não representa necessariamente o fim da repressão, mas simplesmente a troca do sujeito que ocupa o lugar simbólico de onde emerge o poder. Esse ato, afirma Freud, significou o começo da “organização social, das restrições morais e da religião” (cf. FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, 1987. v. 13, p.145). Do ponto de vista hobbesiano, os homens em estado de natureza – portanto, ainda não submetidos ao poder soberano – estão totalmente entregues aos seus desejos e paixões. É a capacidade de impor, externamente, certos limites a esses desejos que torna o Leviatã necessário. Se unirmos o pensamento de Hobbes ao de Freud, é possível afirmar que os homens não seriam capazes de viver sem aquela imposição descrita por Freud e simbolizada pela figura masculina/paterna. No entanto, essa imposição, que para Hobbes é exercida pelo soberano Leviatã – pode apenas limitar ou conter os desejos e paixões naturais, mas não é capaz de evitar a constante tensão entre indivíduo e civilização, tal como mostra Freud em *Mal-estar na civilização*. Tal reflexão pode nos levar à conclusão de que os homens não conseguem se emancipar da força desintegradora de sua própria natureza, ou ao menos, como afirma o próprio Freud, “A civilização [...] tem de ser defendida contra o indivíduo, e seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa” (FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, 1987. v. 21, p.16). Finalmente, talvez seja possível, inspirado em Hobbes e Freud, afirmar que os homens jamais se libertem da necessidade de um Estado forte – no caso hobbesiano – ou de um poder – no caso de Freud – que limite, contenha e reprima o desregramento dos impulsos, pulsões, desejos e paixões humanas.

homens não poderiam] viver em repúblicas”.<sup>335</sup> Porém, como essa “restrição” e “precaução” é exercida pelo Estado soberano no sentido de afastar a guerra e produzir a paz como melhor meio para a preservação da vida? Ora, o Estado soberano surge como único meio garantidor da paz, no entanto, é claro que as condições naturais dos homens não permitem que essa paz seja construída sem “*sujeição às leis e a um poder coercitivo*”.<sup>336</sup> O poder deve ser *coercitivo*, pois essa é a maneira de manter os homens em respeito e os forçar, por *medo* do castigo, à observância da lei e ao cumprimento dos pactos.<sup>337</sup> Nesse sentido, o poder não pode ser apenas sustentado por palavras, ele deve ser soberano e absoluto, pois, como afirma Hobbes, “os pactos sem espada não passam de palavras sem força para dar segurança a ninguém”.<sup>338</sup> Para construir a paz é necessário que o Estado soberano mantenha os homens em *temor respeitoso* “sem o qual eles se encontram naquela condição a que se chama guerra”.<sup>339</sup> Note-se, portanto, que a coerção, restrição, sujeição e temor são algumas das principais características que podem ser legitimamente utilizadas pelo Estado. Sua utilização se dá no sentido de buscar eliminar a guerra e a tensão característica do estado de natureza e, ao mesmo tempo, dar a segurança necessária para se construir e garantir a paz duradoura. Hobbes identifica as causas da guerra no conflito natural das paixões humanas, no auto-interesse e na natural disputa por poder que é necessária para se garantir a vida no estado de natureza. Por isso ele opta por viabilizar um poder político que atue modificando *indiretamente* tais causas, isto é, propõe um modelo de Estado que – para modificar o contexto de guerra natural – pode, entre outras coisas, *coagir, restringir, sujeitar* e impor o *medo* aos seus súditos.

A consideração hobbesiana acerca da natureza humana não deixa espaço para possíveis transformações no que se refere a sua própria constituição. A natureza humana é imutável dado que “os sentidos, a memória, o entendimento, a razão e a *opinião* não podem por nós ser mudados à vontade”<sup>340</sup>, ou seja, as paixões humanas não mudam, assim como não muda a natureza humana nem suas faculdades.<sup>341</sup> O que é passível de mudança são as opiniões e a

---

<sup>335</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XVII, p.143, grifo meu.

<sup>336</sup> Ibid., p.157, grifo meu.

<sup>337</sup> Ibid., XVII, p.143.

<sup>338</sup> Ibid., XVII, p.143.

<sup>339</sup> Ibid., XIII, p.109.

<sup>340</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, p.314, grifo meu.

<sup>341</sup> “Não parece que Hobbes tivesse a ilusão de que seria possível promover uma mudança profunda nos homens (a natureza não se altera). Sua intenção, aparentemente, não era transformar os homens, mas torná-los mais afeitos à obediência civil” (FRATESCHI, Y. *A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes...* 2003, p.107).

capacidade de uso das faculdades, isto é, o cálculo (raciocínio) que cada homem faz de sua força, poder, glória, medo etc. Para Hobbes, os sentidos são “sempre necessariamente como no-los sugerem as coisas que vemos, ouvimos e consideramos”. Desse modo, o autor inglês mostra que os sentidos não são efeitos da nossa vontade, mas “é a nossa vontade que é efeito deles”.<sup>342</sup> Se a natureza humana não muda, não mudam também a tensão e o conflito das paixões humanas; se elas não mudam, então não muda também o estado de guerra e tensão natural. Por isso o Estado pode e deve atuar no contexto em que as paixões e as opiniões dos homens se formam, especialmente porque “as ações de todos os homens são governadas pelas opiniões de cada um deles”.<sup>343</sup> Isso significa que nas opiniões é que reside a raiz, o ponto de partida, ou mesmo a causa – se quisermos nos manter mais próximos ao vocabulário hobbesiano – sobre a qual o Estado soberano deve atuar se pretende trazer a paz e afastar a guerra.

Diferente de Rousseau – que veremos no capítulo III – Hobbes não aposta em uma educação para a virtude que seja capaz de reformar o homem no interior do Estado soberano. Ele também não vislumbra a possibilidade de por em marcha um processo de esclarecimento que possa trazer consigo uma espécie de “autonomia” do cidadão, pensada no sentido de fazer com que os homens possam ser “senhores de si mesmos”.<sup>344</sup> Seria pouco eficaz se o soberano Leviatã tivesse como estratégia principal modificar *diretamente* as paixões humanas; o máximo que ele pode fazer é atuar no sentido de coagir, restringir, sujeitar e impor o “temor respeitoso” e o medo através do exercício do poder. Só assim o soberano pode atuar sobre as causas das paixões modificando as opiniões acerca do que é benéfico e do que é prejudicial aos interesses imediatos dos súditos. Trata-se de agir *indiretamente* sobre as paixões humanas num plano que se situe acima do conflito, não o transformando, mas sobrepondo-se a ele. A natureza humana não permite muito mais que isso. No entanto, salienta Hobbes, ainda que no Estado soberano seja possível afirmar que o homem também vive “numa condição miserável”, essa miséria é ainda muito menor se comparada “com as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra

---

<sup>342</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXXII, p. 314. Contudo, ainda que o cálculo e a causa das paixões e da opinião possam variar de indivíduo para indivíduo, essa variação não é significativa a ponto de não se poder afirmar que os homens são iguais por natureza (Ibid., XIII, p.106).

<sup>343</sup> HOBBS, T. *Do cidadão...* 1998, VI, p.107.

<sup>344</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social ou essai sur la forme de la république*. In: ROUSSEAU, J-J. *Ouvres Complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964. v. III, p.364-365, grifos meus. (edição brasileira, livro I, cap. VIII, p. 37).



civil, ou aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar as suas mãos, impedindo a rapina e a vingança”.<sup>345</sup> Assim, de maneira geral, pode-se concluir que diante do que a natureza nos oferece, o soberano Leviatã é uma espécie de “mal menor”.

No entanto, ainda que o Estado tenha o direito de fazer uso da repressão física, ela não é condição suficiente para construir a paz duradoura. Isso ocorre porque os homens podem não visualizar as vantagens de se submeterem à força e ao poder soberano caso ele atue no sentido de aumentar os impostos, ou mesmo quando for excessivamente violento, distribuir mal as riquezas da república, não garantir a preservação contra ataques externos e internos, etc. Hobbes percebe isso quando ressalta, uma vez mais, que mesmo no Estado soberano “a condição do súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita à lascívia e a outras paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm [...] poder tão ilimitado”.<sup>346</sup> Portanto, a tensão natural também não é eliminada no interior do Estado soberano, pois o máximo que ele faz é “dotar os homens de lentes prospectivas (a saber, ciência moral e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam” e que, segundo Hobbes, “sem [o soberano] não podem ser evitadas”.<sup>347</sup>

Vale lembrar ainda que se o Estado não oferece aos homens a segurança<sup>348</sup> que lhes falta no estado de natureza, então eles podem resistir ao poder soberano. Essa resistência é possível quando o Estado não oferece aos homens a proteção à vida que os súditos esperavam receber quando celebraram o pacto. Contudo, é importante salientar que, no pensamento de Hobbes, não há um direito à rebelião ou à resistência como podemos encontrar, por exemplo, em doutrinas liberais como a de Locke. De acordo com o autor dos *Dois tratados sobre o governo civil*, o soberano que exceder no uso da força pode ser combatido, legitimamente, por qualquer súdito. Isso porque, afirma Locke, se o soberano exceder o poder que lhe foi conferido pela lei e impor ao súdito o que a lei não permite, então ele “pode ser combatido como qualquer outro homem que

---

<sup>345</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XVIII, p. 157.

<sup>346</sup> Ibid., XVIII, p. 157.

<sup>347</sup> Ibid., XVIII, p. 158.

<sup>348</sup> No *Leviatã*, Hobbes afirma que a finalidade das Repúblicas constituídas pelos homens é garantir “a sua própria conservação” e “uma vida mais satisfeita”. E se não houver um “poder suficientemente grande para a nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade” (Ibid., XVII, p. 143-4, grifo meu).

pela força invade o direito alheio”.<sup>349</sup> No entanto, para Hobbes, penalizar o soberano por ter “excedido” no exercício de seu poder constitui-se um absurdo. É exatamente o excesso de poder que distingue o soberano dos súditos, ou seja, ele é condição para o soberano ser considerado enquanto tal, e não motivo para rebelião ou revolta civil. Os homens, insiste Hobbes, apenas *resistem* ao poder do Estado quando ele não realiza a principal função para a qual foi construído, isto é, quando ele não garante “a *segurança* da pessoa de cada um”. Porém, e aqui está uma diferença fundamental, essa resistência será sempre injusta, pois quando os homens transferem todos os seus direitos, eles se tornam autores de todas as ações do soberano. Por isso, resistir ao poder estabelecido é voltar-se contra si mesmo. Todas as ações do soberano são de *autoria* dos súditos. O soberano é apenas o *ator* dessas ações e os homens devem obedecer ao poder soberano porque a obediência está de acordo com o desejo natural de preservação.

[...] dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado dano a nenhum dos seus súditos, e que nenhum deles o pode acusar de injustiça. Pois quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo. Ao contrário, [...] cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer; por consequência aquele que se queixar de dano causado pelo soberano estará se queixando daquilo que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio.<sup>350</sup>

Nesse sentido, a revolta dos súditos é, ao fim e ao cabo, uma revolta contra eles mesmos, e como os homens não podem acusar-se a si mesmos de dano, uma vez que “causar dano a si próprio é impossível,”<sup>351</sup> então a revolta nunca é legítima nem justa. Vale notar que Hobbes não distingue legitimidade e legalidade; isso porque o exercício do poder legítimo depende exclusivamente da legalidade desse poder, e a legalidade do poder está amparada no próprio poder. A lei civil é produto da vontade do soberano, que tem poder ou *autoridade* (entende-se por autoridade o *direito de praticar qualquer ação*<sup>352</sup>) para legislar de acordo com seus próprios princípios, visando sempre afastar a guerra e trazer a paz. Portanto, o soberano tem poder absoluto – autoridade – para promulgar as leis que serão a medida da legitimidade. Desse modo,

---

<sup>349</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.202.

<sup>350</sup> HOBBS, T. *Leviatã*... 2003, XVIII, p.152.

<sup>351</sup> *Ibid.*, XVIII, p.152.

<sup>352</sup> *Ibid.*, XVI, p.139, grifo meu.

o exercício do poder absoluto é legal – e legítimo – simplesmente por ser absoluto. É o poder absoluto que cria o âmbito do jurídico e do legítimo. Nesse sentido, para Hobbes, o legal é legítimo e o legítimo é legal. A resistência pode ocorrer quando os homens entendem que a obediência<sup>353</sup> não garante a paz, pois, nesse caso, ela (a obediência) não está de acordo com a natureza do contrato, que é garantir a preservação da vida dos súditos.

Nota-se que Hobbes está preocupado com a “segurança da pessoa de cada um”<sup>354</sup> e não com qualquer tipo de garantia de liberdades individuais, como querem as doutrinas liberais. Nesse sentido, vale lembrar aqui que Habermas entende que o pensamento de Hobbes está entre aquelas doutrinas que podemos chamar de liberais e que têm em John Locke um de seus principais representantes. Em *Direito e democracia*,<sup>355</sup> o autor alemão retoma Hobbes por meio dessa tese que parece conter sempre uma dose de exagero.<sup>356</sup> Vejamos.

Quando Habermas retoma o direito moderno para então propor a conversão do direito subjetivo e do direito positivo numa só e mesma teoria, ele afirma que Hobbes “distribui suas ordens na linguagem do direito moderno” e ao mesmo tempo “propicia às pessoas privadas liberdades subjetivas segundo leis gerais”.<sup>357</sup> No entanto, me parece que atribuir “liberdades subjetivas” ou “direitos privados” ao homem hobbesiano é querer dotá-lo de algo que ele não possui. É alargar demasiadamente a teoria. Como veremos no decorrer deste capítulo, Hobbes não deixa espaço para que os indivíduos exerçam qualquer influência diante do poder soberano, isto é, aos súditos não resta qualquer espaço para o exercício do que as doutrinas liberais clássicas entendem por liberdade de opinião. Ao contrário, o papel a ser desempenhado pelos súditos no interior do Estado é de obediência ao poder estabelecido. O vetor se desenvolve sempre do poder soberano em direção aos súditos, e nunca o inverso. Não é em vão que Hobbes vê com maus olhos a insurgência do povo contra a coroa durante a guerra civil, como veremos adiante. Se é

---

<sup>353</sup> Vale notar, mais uma vez, o quanto a obediência – a despeito do que pensariam os *tolos* mencionados por Hobbes – é um aspecto importante para manutenção da soberania; por isso Hobbes pode afirmar: “Retirem de qualquer Estado a obediência (e consequentemente a concórdia do povo) e ele não só não florescerá, como em curto prazo será dissolvido” (*HOBBS, T. Leviatã... 2003, XXX, p. 286*).

<sup>354</sup> *Ibid.*, XIV, p.115

<sup>355</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol.I, p.123.

<sup>356</sup> Para uma discussão crítica e detida acerca do possível liberalismo presente no pensamento de Hobbes, ver: LEBRUN, Gerard. Hobbes aquém do Liberalismo. in: LEBRUN, Gerard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

<sup>357</sup> HABERMAS, J. *op. cit.*, vol. I, p.123.

injusta toda rebelião contra o soberano, não me parece haver espaço, na sua teoria, para “liberdades subjetivas”. Esse traço moderno daria a Hobbes, segundo Habermas, um lugar entre os filósofos ditos liberais. Contudo, a liberdade que o súdito possui no estado de natureza é a de garantir, por suas próprias forças, sua própria vida. O Leviatã surge exatamente para que os homens não tenham apenas suas próprias forças para se preservar. Portanto, mesmo essa “liberdade” de se proteger com suas próprias forças não é suficiente, me parece, para situar Hobbes na linhagem de autores que asseguram um quinhão de “liberdades subjetivas” ou mesmo “direitos privados” aos súditos. Defender-se com suas próprias forças não é um “direito privado” garantido pelo soberano. Somente após ter estabelecido o contrato e fundado a política é que surge o Estado soberano capaz de garantir e efetivar o direito à preservação bem como o direito à propriedade.

Vale notar aqui que Hobbes, diferente de Locke, não compreende a propriedade como um direito natural, mas ao contrário, o autor do *Leviatã* mostra que apenas o Estado é capaz de estabelecer e garantir o direito à propriedade. Onde não houver poder coercitivo, afirma Hobbes, “não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas”.<sup>358</sup> Locke, por sua vez, pretende garantir a propriedade – que consiste em garantir a vida, liberdade e bens<sup>359</sup> – não como direitos que são outorgados pelo Estado, mas como direitos naturais que cabe ao Estado civil garantir. Conforme afirma o próprio autor, o poder supremo não pode tirar do homem nenhuma “parte de sua propriedade sem seu próprio consentimento”, isso porque a função do Estado é “a preservação da propriedade”. Esse é, portanto, segundo Locke, “o objetivo do governo e a razão porque o homem entra na sociedade”.<sup>360</sup> No entanto, Hobbes não pode compactuar com o pensamento liberal lockeano porque onde não há poder não há propriedade, mas incerteza.<sup>361</sup> Ademais, é preciso lembrar que “está anexado à soberania todo poder de prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens que pode gozar”.<sup>362</sup> Com isso é possível perceber que Hobbes está distante do pensamento liberal, conforme supõe Habermas, não apenas pelo modo com que concebe a liberdade, mas também pelo modo com que pensa a propriedade.

---

<sup>358</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XV, p. 124.

<sup>359</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil...* 2001, p.87, 123 e 156.

<sup>360</sup> Ibid., p.156.

<sup>361</sup> HOBBS, T., op. cit., XXIV, p. 211.

<sup>362</sup> Ibid., XVIII, p.153.

Por um lado, o contrato hobbesiano é um contrato de todos com todos na medida em que, para garantir a paz, é preciso o homem “*resignar* o direito a todas as coisas, contentando-se, em relação ao outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo;”<sup>363</sup> sendo assim, é possível notar um princípio de horizontalidade no contrato. Por outro lado, a resultante desse contrato não é outra coisa senão um Estado absoluto que está amparado, entre outras características, na obediência irrestrita de seus súditos. Isso porque da horizontalidade que garante a resignação igualitária do direito a todas as coisas deriva um poder vertical. O pacto de “cada homem com todos os homens” transfere para um “homem ou assembleia de homens” o direito de se autogovernar, autorizando assim todas as suas ações. Essa transferência faz com que cada um admita e se reconheça como “autor de todos os atos que aquele [ou aqueles...] portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comum”.<sup>364</sup> Portanto, fica prejudicada a tese de que Hobbes garante “direitos subjetivos” aos súditos, pois há uma transferência de direitos ao soberano. Se essa transferência de direitos se refere apenas àquilo que diz respeito à paz e à segurança comum é porque esses são os dois aspectos da vida humana sem o quais não se possui os demais. Se os homens estão imersos em um estado de guerra onde a vida não está garantida, então o primeiro e mais importante objetivo do Estado deve ser garantir a preservação da vida e afastar o conflito generalizado. Ao Estado cabe dar segurança e garantir a preservação da vida, o que só pode ser alcançado através da obediência irrestrita dos súditos ao poder absoluto.

Vale notar que Hobbes, como bem afirma Habermas, constrói uma “linguagem do direito moderno”. Mas, diferente do que pensa Habermas, o autor inglês não é capaz de assegurar uma das conquistas que compõem o que podemos chamar de homem moderno, que é a liberdade subjetiva expressa, por exemplo, na liberdade de opinião e de organização política. Certamente Hobbes é um autor que se insere no debate moderno, mas seu modernismo é relutante. O modo como Hobbes pensa a ferramenta do contrato é tipicamente moderno. Ainda que seja um contrato que gera submissão, ele é realizado por todos com todos; portanto há certa horizontalidade no pacto. No entanto, ela se torna politicamente inócua – do ponto de vista liberal moderno – com o estabelecimento do Leviatã. Essa horizontalidade inicial, como vimos, produz um poder vertical e

---

<sup>363</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XIV, p.113.

<sup>364</sup> *Ibid.*, XVII, p.147.

absoluto que anula qualquer possibilidade de manutenção de traços liberais ou de vestígios democráticos. Assim, o exercício do poder resultante desse contrato tolhe os direitos e liberdades que caracterizam o homem moderno, tais como a autonomia e a liberdade de expressão e organização política, ou mesmo o direito à rebelião ou resistência.

Ainda no que se refere ao direito de rebelião, como de resto já vimos, Hobbes entende que os súditos poderão desobedecer em nome da própria preservação, isto é, eles podem resistir. Porém, apenas nos casos em que a segurança – que é um dos objetivos fundamentais do pacto – não for garantida pelo Estado. E mesmo assim essa resistência será exercida sempre de modo injusto, dado que a justiça é a palavra do soberano, o que faz com que todo ato de desobediência civil seja sempre injusto. Isso porque qualquer súdito que se recusar a aceitar ou protestar contra qualquer ato ou decreto do soberano agirá contrariamente ao estabelecido no contrato, ou seja, injustamente.<sup>365</sup>

Vale retomar aqui, ainda que brevemente, o que Habermas afirma acerca da legitimidade do contrato e do direito no pensamento de Hobbes, conforme vimos no capítulo I. Em *Direito e democracia*, o autor alemão afirma que o contrato de Hobbes elimina o problema da legitimação do poder soberano e, portanto, não haveria uma justificativa normativa para o exercício do poder. Isso, segundo Habermas, prejudica a tentativa de Hobbes de construir uma dominação conforme o direito.<sup>366</sup> Mais uma vez, diferente do que afirma Habermas, não há um “passe de mágica” no ato do contrato; a norma que Habermas afirma desaparecer se mantém na “pessoa do soberano” na medida em que ele não faz parte do contrato e age sempre guiado pelo auto-interesse natural. O poder absoluto do Leviatã se legitima pela relação de autor/ator em que está amparado o contrato. Assim, uma vez estabelecido o poder soberano, ele mesmo passa a ser o fornecedor da norma para o funcionamento do Estado. No entanto, é certo que Hobbes não quer uma soberania absoluta, por assim dizer, completamente arbitrária. Há sim leis positivas (espelhadas nas naturais) que “devem” ordenar a vida pública e impor certos limites à vida privada. Contudo, e aqui está o ponto central para Hobbes, essas leis possuem um limite muito claro: uma flagrante ineficácia política. Esse aspecto importante diminui consideravelmente o papel do direito no pensamento de Hobbes. Nesse sentido, penso que a interpretação que Habermas propõe a esse

---

<sup>365</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XVIII, p.151.

<sup>366</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. I, p.123.

respeito – dominação conforme o direito – oferece também um contorno mais liberal ao filósofo inglês do que sua própria obra nos permite supor. Tal interpretação poderia aproximar Hobbes, por exemplo, dos fisiocratas ou das teorias do despotismo esclarecido do XVIII. Portanto, não vejo o problema que Habermas aponta acerca da falta de justificativa normativa para a legitimação do poder em Hobbes, e em grande medida penso que essa interpretação de Habermas se deve ao fato de ele considerar Hobbes mais como um “teorizador do Estado constitucional burguês” do que um defensor do absolutismo. Por não dar o devido peso ao caráter absoluto do poder em Hobbes, Habermas acaba tornando o autor inglês mais moderno do que penso que ele realmente seja.

Habermas ainda salienta outro ponto importante acerca da interpretação do contrato hobbesiano ao afirmar que, apesar de sempre trabalhar na perspectiva de um indivíduo auto-interessado, Hobbes e seus leitores – como vimos no capítulo I deste trabalho – acabam, sem perceber, assumindo uma perspectiva “social”.<sup>367</sup> Nesse sentido, haveria um descompasso entre as características com as quais Hobbes dota a natureza humana e aquelas que o autor utiliza para produzir o contrato. No entanto, me parece evidente que – diferente do que pensa Habermas – o ponto de vista do auto-interesse (benefício próprio) permanece mesmo no ato do contrato. O contrato é feito porque os indivíduos calculam que, para a manutenção da própria vida (portanto numa perspectiva “auto-interessada”), o caminho mais eficaz é estabelecer um Estado soberano capaz de dar a segurança que não existe no estado natural. Para estabelecer o contrato, em nenhum momento é preciso algum tipo de “reciprocidade” ou pensamento “coletivo”, diferente do que pensa Habermas; a perspectiva hobbesiana se mantém sempre ancorada no auto-interesse e isso não inviabiliza que o contrato possa gerar submissão. A resignação de direitos que ocorre no momento do contrato só é feita se todos os homens estiverem de acordo. Isso mostra que o auto-interesse guia esse ato, na medida em que ninguém se propõe a contratar caso o outro não contrate nos mesmos termos, ou seja, não há contrato caso exista a possibilidade de que a perspectiva do auto-interesse seja ferida.<sup>368</sup>

---

<sup>367</sup> HABERMAS, J. *Direito e democracia...* 1997, vol. I, p. 125.

<sup>368</sup> Como mostra Frateschi, uma das preocupações de Hobbes é “provar que o que o homem procura ou deseja primariamente é o seu próprio benefício, ao passo que a companhia ou amizade dos outros, ele as deseja secundariamente [...] o que ocorre por natureza (procurar o benefício próprio) não é objeto de escolha e independe das circunstâncias, ao passo que aquilo que ocorre por acaso (a reunião com os outros ou a associação civil) é objeto

Para garantir a paz entre homens que naturalmente buscam a satisfação de seus próprios interesses, Hobbes não vê outra alternativa que não seja sugerir a obediência a um Estado absoluto. Contudo, se a opinião dos homens for negativa em relação a esse Estado, então, naturalmente, será mais vantajoso – ainda que injusto – se rebelar do que obedecer. Esse é um aspecto muito importante no pensamento político de Hobbes. Será mais vantajoso se rebelar porque, ao desobedecer, mesmo voltando para o estado natural de guerra, os homens não precisarão se submeter a um Estado cujo poder não oferece aquilo que promete, que é a segurança de seus súditos. Cabe, portanto, ao soberano, fazer com que seja positiva a opinião dos súditos em relação ao poder que ele exerce, uma vez que “as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações”.<sup>369</sup>

Por isso é preciso olhar sempre para o exterior dos conflitos, considerar o contexto e perceber de onde brota a tensão. É nesse sentido que o convencimento ideológico se faz mais presente, e mesmo necessário, para a manutenção de um projeto político amparado numa soberania absoluta. Ser absoluto<sup>370</sup> é uma característica fundamental para o projeto político de Hobbes. Contudo, isso não significa que o povo deva ser massacrado sob os pés do soberano para que o Estado sobreviva, pois “o bem do soberano e do povo não podem ser separados. É um soberano fraco o que tem súditos fracos”.<sup>371</sup> Por isso, Hobbes é ciente de que não basta agir com coerção física e repressão. Ainda que, tanto uma quanto a outra sejam legítimas do ponto de vista da atuação do soberano, é preciso ir além, isto é, o soberano deve atuar no contexto de onde emanam as opiniões. Nesse sentido, é o convencimento ideológico que deve atuar ao lado da força da repressão e da coerção física.

Vale notar uma vez mais que a guerra não é o estado de conflito constante e ininterrupto nem o ato de lutar; ela é sim “aquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida”.<sup>372</sup> Essa vontade permanece mesmo no âmbito do Estado soberano,

---

de uma escolha feita no contexto de determinadas circunstâncias, tendo em vista algum benefício. (cf. FRATESCHI, Y. *A Física da política...* 2008, p. 34).

<sup>369</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XVIII, p.152

<sup>370</sup> “E, embora seja possível imaginar muitas más consequências de um poder tão ilimitado, ainda assim as consequências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com os seus semelhantes, são muito piores” (Ibid., XX, p.177).

<sup>371</sup> Ibid., XXX, p. 293.

<sup>372</sup> Ibid., XIII, p.109.



pois o “perpétuo desejo de poder e mais poder”<sup>373</sup> e o interesse individual manifesto no “desejo do seu próprio bem”<sup>374</sup> não se modificam com as leis civis. Graças a esses dois aspectos que produzem o efeito de aparente fixidez da natureza humana, o Estado soberano deve se preocupar com a formação das opiniões dos súditos, atuando na direção de reorganizar “os objetos das paixões dos homens, que são as coisas *desejadas, temidas, esperadas*, etc.”<sup>375</sup> De certa forma, o soberano precisa garantir que o cálculo racional de cada súdito produza uma espécie de “desejo de submissão” ao poder estabelecido, isto é, uma vontade de obedecer ao soberano. A obediência irrestrita ao poder é a única forma de manter o próprio Estado. Isso é possível graças à articulação, levada a cabo no âmbito da política, de dois domínios do conhecimento, a saber: o cálculo racional e as paixões humanas ou, em outras palavras, a razão e a retórica.<sup>376</sup>

Temos então dois âmbitos:

(a) o primeiro se refere ao estado de natureza em que o homem não está sujeito a nenhum poder comum e que sua vida é “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”, pois se caracteriza pela guerra constante de todos contra todos.

(b) o segundo se refere ao Estado soberano em que o homem está sujeito a um poder que é responsável por afastar a guerra tipicamente natural e construir a paz duradoura. Porém, o Estado constrói essa paz como uma “sobreposição artificial” fixada sobre a natureza humana – que é imutável – caracterizada pela tensão e pela guerra.

Diante desse quadro é que emerge a necessidade de Hobbes lidar com a questão da opinião pública no contexto de constituição e legitimação do poder político.

Nesse momento, vale uma breve digressão: a noção de opinião pública no pensamento de Hobbes tem um papel muito diverso daquele atribuído à mesma noção no pensamento de

---

<sup>373</sup> Ibid., XI, p.85.

<sup>374</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic...* 1969, XIV, p. 73.

<sup>375</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, p.13 (Introdução).

<sup>376</sup> Essa é uma das questões de fundo da obra de Quentin Skinner, *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, que procura mostrar que os primeiros trabalhos de Hobbes devem muito à cultura retórica humanista. Porém, quando Hobbes escreve os *Elementos de lei* e o *Do cidadão*, ele se utiliza de um estilo cientificamente rígido e sem os ornatos da retórica humanista. No entanto, no *Leviatã*, ele promove a retomada de elementos da retórica e constrói sua mais importante obra com a união desses dois eixos: de um lado, a rigidez da nascente ciência moderna, de outro, os elementos da retórica já tradicional. Nesse sentido, Skinner mostra que “havendo a princípio abandonado a retórica em favor da ciência, Hobbes acabou procurando fundamentar sua ciência civil numa combinação das duas” (cf. SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999, p. 27).

Habermas. Talvez seja possível afirmar que Hobbes entende a opinião pública no sentido inverso ao atribuído pelo autor alemão. Seriam mesmo versões antagônicas acerca da mesma noção. Quando nota a efervescência do século XVII e a tensão provocada pela crescente presença da opinião do povo nas praças públicas, incentivados sempre pela Igreja e também, em grande medida, pelo que era ensinado nas universidades<sup>377</sup>, Hobbes reage no sentido de tentar conter esse movimento. Para o autor inglês, a multidão que ganhava cada vez mais espaço poderia ser a semente da destruição do Estado. A opinião do povo, cheia de preconceitos e vícios, surgia aos olhos de Hobbes como uma ameaça à manutenção da soberania, uma vez que sua voz poderia perturbar o poder instituído e, desse modo, contribuir para dissolvê-lo. Habermas, por outro lado, entende a opinião pública como o sangue que pulsa nas veias da esfera pública e que, portanto, dá vida ao Estado. Ela deve ser capaz de pressionar e fazer valer suas demandas frente ao poder instituído. Diferente de Hobbes, Habermas entende que a pressão e a influência da opinião pública, através esfera pública, é condição necessária para que um Estado seja legítimo e democrático. Hobbes entende que a natureza humana jamais se modifica, e que, portanto, a guerra generalizada está sempre no horizonte; por isso, é necessário um poder absoluto como o Leviatã. Habermas, por outro lado, aposta sua fichas na construção de um poder onde a deliberação ocorra de tal modo que leve em conta a vontade pública formada em um constante embate discursivo. Numa palavra, poderia afirmar que Hobbes vê na opinião pública uma ameaça ao poder e à paz<sup>378</sup>, ao passo que Habermas vê na opinião pública uma das condições de construção de um Estado verdadeiramente legítimo e democrático.

Essa breve comparação nos permite notar mais uma vez como Hobbes reage às efervescências políticas de seu tempo propondo um poder ainda mais forte e centralizador. O Leviatã deve concentrar em suas mãos as doutrinas religiosas e as teorias ensinadas nas universidades. Nesse contexto, pode até existir uma opinião pública, desde que ela esteja sempre de acordo com a doutrina instituída pelo soberano.

Feita a digressão, é preciso ainda apontar que, se de um lado, de acordo com Hobbes, as características fundamentais dos homens não são passíveis de mudança, por outro, suas opiniões e crenças podem ser direcionadas no sentido da obediência ao poder político; se, por um lado, o

---

<sup>377</sup> Voltarei a essa questão mais adiante.

<sup>378</sup> Voltarei a essa questão mais adiante.

soberano não necessita da opinião dos súditos para ser legítimo, por outro, ele precisa saber lidar com essa opinião para que a guerra não brote novamente no seio do Estado. O soberano possui o poder absoluto, mas nem por isso ele pode deixar de agir com certa prudência. Embora a natureza não mude e sua “lógica de funcionamento” e produza sempre um homem auto-interessado, os objetos das paixões podem ser modificados. Isso permite que Hobbes compreenda o Estado soberano como capaz de modificar o contexto em que os homens estão inscritos, atuando assim na formação de suas paixões e opiniões. Dessa forma, ele pode fazer com que a soberania absoluta seja desejada pelos súditos e que o auto-interesse – “benefício próprio” – de cada súdito seja projetado na defesa e na manutenção do Estado através da obediência irrestrita. Vejamos como esse processo se torna possível.

### **2.3. A natureza “bélica” e o Estado Soberano “pacífico”**

A concepção de natureza humana elaborada por Hobbes não permite que ele possa supor uma transformação interna do comportamento natural humano. A busca pelo “próprio bem” e o “desejo de poder e mais poder” são traços imutáveis da natureza humana. O que o soberano pode fazer é atuar sobre as causas das paixões e das opiniões, mudando assim a opinião dos súditos acerca das vantagens e dos prejuízos em obedecer ao poder instituído. Diante disso, a questão que se impõe é: como fazer com que os homens aceitem as restrições, coações e limitações impostas pelo soberano para garantir a paz? Como compatibilizar, num mesmo plano, o “desejo de poder” e a “busca pelo próprio bem” com a “esperança de alcançar a paz”?<sup>379</sup>

Parece possível para o Estado afastar a guerra através da coação, restrição e sujeição dos súditos e pelo “temor respeitoso” que ele impõe. No entanto, seria insuficiente para promover a paz duradoura, uma vez que a natureza humana permanece com traços que tendem para a guerra generalizada. Eis então a necessidade de se voltar para a mudança do contexto de inscrição das paixões e interferir nas relações entre os homens para que a disputa pelos objetos de desejo e os

---

<sup>379</sup> “As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las por meio do trabalho” (cf. *HOBBS, T. Leviatã... 2003*, XIII, p.111).

interesses particulares não sejam motivo de discórdia. Para que isso ocorra, é preciso que a interferência do soberano faça os interesses e os desejos dos súditos convergirem para a obediência civil. Essa interferência parece se dar no âmbito de uma atuação que procura alcançar uma mudança na *consciência*<sup>380</sup> dos súditos. Contudo, é preciso elucidar o significado do termo *consciência* no interior das obras de Hobbes para que seja possível entender como ele pode ser pensado no contexto de construção da paz.

Quando Hobbes se refere à *consciência*, ele não compreende o termo como uma instância interna reguladora dos atos e paixões dos homens, tampouco como capaz de portar um “estatuto ontológico superior” que aponte os caminhos a partir dos quais é possível dirigir os atos e vontades humanas. O que ele pretende mostrar com a noção de *consciência* é o seguinte:

Os homens, quando dizem coisas com base em suas *consciências*, não são entretanto presumidos certamente a conhecer a verdade daquilo que dizem; resulta, pois, que *aquela palavra é usada por aqueles que têm uma opinião*, não apenas da verdade da coisa, mas também do seu conhecimento dela, do qual a verdade da proposição é consequente. Defino a *consciência*, portanto, como a *opinião da evidência*.<sup>381</sup>

Nesse sentido, a *consciência* do súdito nada mais é que sua opinião individual ou um cálculo resultante do emprego de seu raciocínio privado. Ela não possui qualquer substancialidade ou capacidade de se impor diante dos interesses e paixões individuais, ao contrário, ela mesma é um modo privado de exercício do cálculo racional. Qualquer tentativa, como foi apontado acima, de encontrar algum vestígio de internalismo ou essencialismo no pensamento de Hobbes é equivocado. Assim, uma vez mais, o papel de construir a paz recairá totalmente sobre o poder exercido pelo soberano. Ele deve também atuar na *consciência* dos súditos e, nesse sentido, atingir as opiniões individuais. Mesmo que, como observamos acima, esse poder não seja capaz de transformar a natureza humana no sentido de educar o cidadão. Isso porque a “educação”<sup>382</sup> do súdito não pode ser tomada numa chave que constitua algum tipo de

---

<sup>380</sup> Assim como ressignifica conceitos da tradição como forma, matéria, acidente, essência, Hobbes toma a *consciência* (notadamente em *Elementos de lei*) simplesmente como opinião individual. Para mais detalhes acerca dessa ressignificação dos conceitos da tradição por Hobbes, ver ZARKA, Yves-Charles. *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin, 1992.

<sup>381</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic...* 1969, VI, p. 27, grifo meu.

<sup>382</sup> No *Do cidadão*, Hobbes mostra que os homens não são aptos por natureza a viver em sociedade, a convivência social só se torna possível *by training*. “Therefore, man is made fit for society not by nature, *but by training*

“autonomia do indivíduo” – como é possível pensar numa vertente iluminista (leia-se Kant, Rousseau) – nem pode ser tomada no sentido de uma “educação para liberdade”.<sup>383</sup> De fato, Hobbes chega mesmo a afirmar que “O homem se sobressai aos animais apenas por dar regras a si mesmo *only in making of rules to himself*, ou seja, porque ele lembra e raciocina corretamente acerca daquilo que lembra”.<sup>384</sup> Tal passagem poderia nos levar a entender que é possível pensar em algum tipo de autonomia do indivíduo, uma vez que Hobbes ressalta que o homem é capaz de dar regras a si mesmo. No entanto, como também fica claro na passagem acima, o autor mostra que essas regras são construídas graças àquilo de que os homens se *lembram*, ou seja, graças ao que pode ser recuperado pela memória.<sup>385</sup> Portanto, a regra à qual Hobbes se refere nessa passagem nada mais é que a recuperação de imagens e lembranças passadas e deixadas na memória de cada homem, ou seja, dar regras a si mesmo no sentido hobbesiano é recuperar sensações evanescentes perdidas na memória e não o resultado de um cálculo racional. Nesse sentido, ainda não estamos no nível do cálculo de nomes que é o instrumento necessário para fundar o campo jurídico. Assim, quando Hobbes afirma que é possível “dar regras a si mesmo”, ele ainda está distante da compreensão forjada um século mais tarde e que pode ser entendida como “autonomia” no sentido propriamente Iluminista do termo. Assim, se não é possível apostar em uma educação para autonomia ou para liberdade, então resta ao soberano a possibilidade de intervir no sentido de conformar hábitos, criar costumes e transformar opiniões através da ação no contexto onde se forma o comportamento humano.

Mesmo que “conformar hábitos” não modifique a natureza humana, nem por isso a solução de Hobbes é ineficaz. Uma vez que a possibilidade de transformar o homem não está em pauta, o autor inglês precisa construir um mecanismo que tenha poder suficiente para convencer os homens a seguirem o caminho da obediência. Como vimos, o exercício do poder soberano se

---

(HOBBS, T. *On the Citizen*. Edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: University Press, 2000, p. 25, grifo nosso). Nesse sentido, a educação deve ser pensada menos no sentido “iluminista” de formação do homem ou transformação de sua natureza, e mais no sentido propriamente hobbesiano de *treinamento*, como propõe a tradução de Richard Tuck.

<sup>383</sup> Isso porque Hobbes possui uma noção negativa de liberdade, que nada mais é que “ausência de impedimentos externos” (HOBBS, T. *Leviatã... 2003*, XXI, p. 179). Segundo Frateschi, a liberdade se refere sempre à ação e não à vontade, pois o homem “não escolhe a sua escolha”, ou seja, “há causas necessárias que fazem com que os homens queiram o que querem” (sobre essa questão, ver FRATESCHI, Y. *A Física da política...* 2008, p.103 ss).

<sup>384</sup> Cf. HOBBS, T. The questions concerning liberty, necessity, and chance. In: HOBBS, T. *The english works of Thomas Hobbes*. London: Scientia Verlag Aalen, 1966. v. 5, p.186.

<sup>385</sup> HOBBS, T. *Leviatã... 2003*, II, p.19.

dá de forma vertical; ele pode reprimir e conter os súditos – inclusive com a força da espada se preciso for – mas ele pode também agir conformando hábitos e criando costumes. O uso da força, quando necessário, está amparado pelo pacto; por isso, ainda que possa ser visto como “ato de hostilidade” por eventualmente causar dano imediato ao súdito, o ato é legítimo. Isso porque toda ação do soberano é legítima na medida em que sua soberania é absoluta e retira sua legitimidade<sup>386</sup> do próprio povo através do contrato. Uma vez estabelecido o contrato, o poder soberano e absoluto se coloca acima dele, verticalizando o exercício do poder no sentido de influenciar a formação da opinião dos súditos.

A ciência com seus princípios e fundamentos não é capaz de convencer todos os homens, e é nesse sentido que o uso da retórica é indispensável para auxiliá-la. Contudo, sustentar tal afirmação não significa que não existe possibilidade de estabelecer uma ciência que seja clara por si mesma, mas sim que nem todos os homens são capazes de enxergar toda a cadeia causal que caracteriza os argumentos científicos. Por isso é preciso lançar mão de outras ferramentas – que pode ser a *força* ou a formação da *opinião*, pois ambas possuem legitimidade política – para auxiliar aqueles que não estão aptos, por exemplo, a perceber que a obediência civil é a única forma de construir a paz e afastar a tensão característica do estado de simples natureza. Ou ainda para auxiliar aqueles que concluem racionalmente pela obediência, mas que são desviados dela por suas paixões ou pelas opiniões propaladas nos púlpitos das igrejas ou nos bancos das universidades. Tome-se o exemplo do *tolo* (*fool*) que, segundo Hobbes, amparado no raciocínio que leva em consideração o auto-interesse natural, decide não cumprir os pactos, uma vez que descumpri-los “não é contra a razão, nos casos em que contribui para o benefício próprio”.<sup>387</sup> Ao agirem dessa forma, isto é, tendo como princípio da ação o “benefício próprio” e descumprindo os pactos celebrados, os *tolos* acabam por agir contra a própria preservação. Isso porque buscam um bem imediato sem perceberem que esse bem imediato pode vir a ser a causa da sua própria ruína. Descumprir os pactos é dar um passo na direção da manutenção do estado de tensão

---

<sup>386</sup> A relação entre súditos e soberano é como uma relação entre o *ator* e os *autores* de um determinado evento. De tal modo, o soberano é apenas o *ator* das leis cujo *autores* foram os súditos. Portanto o poder do soberano advém dos súditos na medida em que “Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas de suas palavras e ações *pertencem* àqueles a quem representam. Nesses casos a pessoa é o *ator*, e aquele a quem *pertencem* as suas palavras e ações é o AUTOR” (HOBBS, *T. Leviatã...* 2003, XVI, p.138). A legitimidade do poder soberano repousa, em grande medida, no âmbito da “transferência” de poder presente na relação ator/autor que torna o pacto possível.

<sup>387</sup> HOBBS, *T. Leviatã...* 2003, XV, p.125

natural.<sup>388</sup> Nesse sentido, trata-se de fazer com que os homens enxerguem na obediência e no cumprimento dos pactos um benefício imediato e não uma ameaça. É certo que os homens são capazes de compreender que a “paz é uma coisa boa” e que a “justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia” são “virtudes morais”<sup>389</sup> que se constituem em meios para alcançá-la. No entanto, não há, na natureza, nada que obrigue os homens a agirem segundo tais virtudes. Isso porque tais virtudes são ditames da razão e não leis.

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um, *enquanto a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros.*<sup>390</sup>

Assim, ainda que a razão dite aos homens certos meios para alcançar a paz, sua força não é suficiente para obrigar os homens a seguirem seus ditames. Invariavelmente os homens agem calculando os benefícios e prejuízos imediatos que suas ações podem produzir. Por isso é preciso uma lei que obrigue de fato e essa lei é a palavra do soberano, na medida em que apenas ele possui o direito de mando sobre os outros.

É preciso entender que mesmo “os pactos, não passando de palavras e vento, não têm nenhuma força para obrigar”. A única força que obriga de fato é aquela “que deriva da espada pública”.<sup>391</sup> Nesse sentido, o ponto de partida que pretende edificar um poder político legítimo deve lidar com duas características básicas: uma diz respeito à condição de guerra que deve ser afastada com o advento do Estado soberano; a outra diz respeito a esse homem naturalmente auto-interessado que tende sempre à busca do seu próprio benefício e ao acúmulo de poder. O projeto hobbesiano será bem ou mal sucedido na medida em que conseguir lidar com essas duas variáveis que são constitutivas do quadro social e político. Portanto, a tarefa a ser realizada é

---

<sup>388</sup> “O desejo dos benefícios imediatos obsta o trabalho da razão, e ele [o tolo] não consegue ver que a injustiça é irracional porque trair os outros nunca será favorável à preservação duradoura de si”. (cf. FRATESCHI, Y. Racionalidade e moralidade em Hobbes... 2009, p.205-206).

<sup>389</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XV, p. 137.

<sup>390</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XV, p. 137, grifo meu.

<sup>391</sup> *Ibid.*, XVIII, p.151. Segundo afirma Frateschi, “a motivação para agir em conformidade com as leis morais requer a entrada em cena de um agente externo com poder coercitivo que transforma a lei moral em lei civil tornando-a obrigatória”. Isso se faz necessário porque “os princípios morais [...] não são internalizados a ponto de os homens se tornarem capazes de impor restrições a si mesmos” (cf. FRATESCHI, Y. Racionalidade e moralidade em Hobbes... 2009, p. 207).

investigar qual a maneira de dar aos homens a possibilidade de agir de tal forma a construir uma convivência social em que a tensão natural dê lugar à paz, ainda que a natureza humana permaneça a mesma. Em outras palavras, trata-se de construir mecanismos capazes de fazer vigorar a paz entre homens marcados por interesses privados.

Para tentar entender como ocorre essa passagem é preciso investigar como Hobbes concebe o processo de tomada de decisões individuais, ou seja, como os homens deliberam. No cap. XII de *Elementos de lei*, Hobbes ressalta que “na deliberação o último apetite, bem como o último medo, é chamado vontade”.<sup>392</sup> A distinção entre o último apetite e o último medo no processo deliberativo é que “o último apetite é a vontade de fazer, e o último medo é a vontade de não fazer, ou omitir”.<sup>393</sup> Desse modo, paixões como o apetite, o medo e a esperança não são voluntárias, uma vez que elas “não procedem da vontade, mas são a vontade.” Isso nos permite afirmar, com Hobbes, que “as causas do apetite e do medo são também causas da nossa vontade”. O que importa aqui é a conclusão a que Hobbes chega a partir dessa reflexão: conceber a deliberação como um jogo entre apetites e medos – em que o último apetite antes da deliberação que antecede a ação é chamado vontade – permite ao autor afirmar que “nossas vontades seguem nossas opiniões, assim como nossas ações seguem nossas vontades. Nesse sentido, falam verdadeira e propriamente aqueles que dizem que o mundo é governado pela opinião”.<sup>394</sup> Assim, de uma consideração acerca do jogo passional entre desejos e medos que antecede o momento da deliberação, Hobbes conclui pela afirmação de que a opinião governa os homens.

Situar a opinião como noção central no interior do processo deliberativo traz mudanças importantes também no aspecto propriamente político, especialmente ao tomarmos o contexto de transformações históricas vigentes no século XVII. Ao afirmar que a opinião “governa os homens”, Hobbes contribui de forma decisiva para o processo de ebulição e transformação em que ele está inserido. Nesse sentido, a opinião passa a ser uma noção política central, o que se constitui um passo importante inclusive na crítica ao modelo político tradicional inspirado na “autoridade dos livros”.<sup>395</sup> Essa mudança pode ser vista como um processo de abandono de uma

---

<sup>392</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic...* 1969, XII, p.61-62.

<sup>393</sup> Ibid., XII, p. 62.

<sup>394</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic...* 1969, XII, p. 63.

<sup>395</sup> Hobbes crítica a tradição que encontra nos livros a autoridade necessária para construir ciência e instituir poder: “[...] esses que acreditam nos livros [...] ou gastam tempo azafamando-se em torno dos seus livros [são] como aves



época “pré-moderna” para a construção dos primeiros traços de um pensamento “moderno”. Contudo, ao mesmo tempo, é preciso perguntar qual o papel que essa opinião destacada por Hobbes possui no contexto de sua obra política. A resposta a essa questão é um dos pontos chave para o autor inglês.

Porém, antes de investigarmos em que direção ele encaminha sua resposta, é importante ressaltar que Hobbes faz uma distinção entre o aprendizado – que está diretamente ligado ao ensino das experiências vividas por um indivíduo e tornadas evidentes para outro – e a persuasão, que está diretamente ligada à opinião. Se, por um lado, o ensino é a “produção em outrem das mesmas concepções que nós tivemos por nós mesmos,”<sup>396</sup> por outro, a persuasão “produz no ouvinte nada mais do que a simples opinião do orador”.<sup>397</sup>

Dessa distinção, poderíamos ser levados a pensar que há possibilidade de realizar, no âmbito mesmo do convívio social, algo como uma “reforma do homem”. Essa reforma seria possível desde que pautada no ensino diligente e não na mera opinião. Contudo, Hobbes não aposta em tal possibilidade, na medida em que, como vimos, a razão é incapaz de obrigar e impor seus teoremas diante da força das paixões. Além disso, ainda que a razão obrigasse de fato, ela exigiria uma diligência e um esforço que a maioria dos homens não possui. Por isso Hobbes não acredita que seja viável ampliar o ensino – enquanto transmissão evidente de experiências vividas – como forma de organização política. No *Leviatã* ele aponta que ainda que seja possível demonstrar toda a cadeia de causas e consequências que compõe um raciocínio científico, que seja possível também mostrar onde estão as falhas nos raciocínios dos homens, quais são as virtudes que se originam do raciocínio correto e quais são os defeitos que correspondem ao seu mau uso, ou seja, ainda que seja possível limpar o campo de onde possa brotar uma razão reta enquanto cálculo de nomes, essa possibilidade é restrita a poucos. Isso porque essa tarefa exige um esforço e diligência incomuns nos homens. A ciência, afirma Hobbes, não passa de um

---

que, entrando numa chaminé e vendo-se fechadas num quarto, ajeitam em torno da enganadora luz de uma janela, por não possuírem tino suficiente para atentarem por que caminho entraram [...] aqueles homens que tiram a sua instrução da autoridade dos livros, e não da sua própria meditação, [são] tão inferiores à condição dos ignorantes quanto são superiores a estes os homens revestidos de uma verdadeira ciência” (cf. *HOBBS, T. Leviatã... 2003*, IV, p.34-35).

<sup>396</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic...* 1969, XIII, p. 64.

<sup>397</sup> Ibid., XIII, p. 65.

“pequeno poder”.<sup>398</sup> E mesmo no *Elementos de lei* ele deixa claro que o domínio da verdade é algo restrito e quase sempre resultado de um esforço limitado, posto que “comumente a verdade está do lado de alguns poucos, em vez de estar com a maioria”.<sup>399</sup> É por isso que, para os fins de manutenção do poder político, uma das principais questões com as quais o soberano precisa lidar é a opinião, ainda que também seja legítimo e, por vezes necessário, fazer uso da coação e do “temor respeitoso”.

Se considerarmos os homens tal como são em seu estado de natureza no que se refere à sua força e conhecimento e em seu aspecto passional, veremos que eles são guiados pela satisfação dos desejos imediatos e pela busca por poder, o que traz como consequência o medo mútuo. A natureza humana dotou os homens de características tais que a guerra de todos contra todos é o produto mais claro que se pode retirar de sua análise, pois “os homens são, por paixão natural, de diversas maneiras ofensivos uns aos outros, e todo homem pensa o bem sobre si mesmo e odeia (*hating*) constatar o mesmo nos demais”.<sup>400</sup>

A exigência de ter reconhecida pelo outro a sua própria força, astúcia e inteligência faz com que os homens tenham como horizonte a expectativa de que o caminho para a satisfação de seus desejos pode ser bloqueada por outro homem. Isso ocorre na medida em que a natureza fornece igualmente aos homens o direito a tudo aquilo que eles mesmos julgarem necessário para a sua auto-preservação. Numa palavra, a natureza dá o direito para que “todo homem possa preservar a sua própria vida e membros, com todo o poder que possui”.<sup>401</sup> A consequência desse direito assegurado pela natureza é que “os homens vivem assim em perpétua desconfiança (*diffidence*) e estudam como devem se preocupar uns com os outros”. Desse modo, a convivência mútua é caracterizada efetivamente como um estado de guerra que “nada mais é do que o tempo no qual há vontade de disputar e contestar por meio da força seja com palavras ou com ações suficientemente declaradas”.<sup>402</sup>

---

<sup>398</sup> “As ciências são um pequeno poder, porque não são eminentes, e conseqüentemente somente são reconhecidas em alguns homens e, mesmo nestes, em poucas coisas. Porque é da natureza da ciência que só a podem compreender aqueles que em boa medida já a alcançaram” (cf. HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, X, p. 77).

<sup>399</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic...* 1969, XIII, p. 65.

<sup>400</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural & politic...* 1969, XIV, p.71.

<sup>401</sup> *Ibid.*, XIV, p.71.

<sup>402</sup> *Ibid.*, XIV, p.73.

Se a natureza dá aos homens o direito a todas as coisas, o resultado desse direito acaba por ser contrário à manutenção da própria vida. Isso porque existe uma “disputa entre os homens que, por natureza, são iguais e aptos a se destruírem uns aos outros”; ao mesmo tempo, tal quadro se coloca como obstáculo para que os homens realizem seus desejos individuais. Como afirma Hobbes, “todo homem, por necessidade natural, deseja o seu próprio bem, ao qual esse estado é contrário”.<sup>403</sup>

Diante dessas considerações, Hobbes opta por um poder político legitimado de forma vertical, constituído de tal modo que, a partir da noção de “opinião”, pode ser pensado em duas vias, por assim dizer, uma negativa e outra positiva: a visão negativa é aquela que vê na opinião algo próprio da consciência privada e incapaz de expressar a justiça racional a partir de onde seja possível extrair princípios que fundamentem o Estado soberano; por isso é possível afirmar que as opiniões invariavelmente desviam os súditos do caminho da obediência e que, portanto, elas precisam ser contidas, limitadas e restringidas ao máximo. Já na visão positiva, é possível perceber, a partir da constatação de que os homens são auto-interessados e buscam sempre a satisfação de seus interesses privados, que o Estado precisa lidar com as opiniões dos súditos não apenas restringindo-as e limitando-as. Se o soberano agir dessa forma, ele pode obstar e se chocar com os desejos imediatos de homens auto-interessados, fazendo com que suas ações sejam tomadas por “atos de hostilidade”. O Estado precisa então lidar com as esperanças e medos dos súditos de modo a influenciar a formação da opinião pública, direcionando-a para a obediência ao soberano antes que ela seja influenciada pela Igreja ou por outras instituições, fazendo assim germinar as sementes da dissolução do Estado. Nesse sentido, retomando brevemente Habermas, é possível afirmar, mais uma vez, que o objetivo de Hobbes ao lidar com a opinião pública é exatamente o inverso daquele defendido pelo autor alemão. É a obediência civil que Hobbes visa quando se volta para as opiniões dos súditos. Portanto, no sentido habermasiano do termo, é possível afirmar que o propósito do autor inglês é mesmo evitar a formação de uma opinião pública e não propriamente incentivá-la.

---

<sup>403</sup> Ibid., XIV, p.73.

## 2.4 . A opinião no contexto do poder soberano

Tendo em vista o papel que desempenha a opinião dos súditos no interior do Estado, Hobbes salienta que a instrução pública é um dos fatores primordiais para que a função de resguardar a segurança seja cumprida. Tal estratégia se apresenta inclusive mais eficaz que a simples punição, já que do ponto de vista dos objetivos políticos almejados – segurança e preservação – uma instrução bem conduzida é capaz de atingir uma quantidade maior de homens no processo de convencimento e, ao mesmo tempo, não carrega consigo a aparência de uma obrigação imposta pura e simplesmente pela força. Desse modo, para garantir a segurança dos súditos, é preciso “uma providência geral, contida em *instrução pública*, quer de doutrina quer de exemplo”, e essa instrução deve ser posta em marcha através da “feitura e execução de boas leis, que os indivíduos possam aplicar aos seus próprios casos”.<sup>404</sup>

Assim, para sua própria sobrevivência, o Estado não pode “deixar o povo ser ignorante ou desinformado dos fundamentos e razões daqueles seus direitos essenciais”.<sup>405</sup> Isso ocorre não porque o soberano tenha qualquer obrigação jurídica<sup>406</sup> diante dos súditos, mas porque, em alguns momentos da vida de uma república, é necessário que o povo dê testemunho de sua lealdade ao poder soberano. Para tanto, se os homens não tiverem sido devidamente “informados” pelo soberano, eles serão “facilmente seduzidos e levados a resistir-lhe, quando a república precisar de sua cooperação e ajuda”.<sup>407</sup>

Hobbes ainda vai além ao salientar que o soberano tem de informar o povo e afastá-lo da ignorância na medida em que afirma que as leis civis podem não ser suficientes para obrigar os súditos. Isso porque elas só obrigam se forem suficientemente conhecidas dos homens. E mesmo se o Estado fizer uso da força, o que é seu legítimo direito, e punir os homens considerados infratores, Hobbes afirma que os súditos podem encarar tal artifício “apenas como um ato de

---

<sup>404</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXX, p. 283, grifo meu.

<sup>405</sup> Ibid., XXX, p. 284.

<sup>406</sup> Não tem obrigação jurídica especialmente porque “nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob qualquer pretexto, ser propriamente chamado *injustiça ou dano*” (cf. HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXI, p.182, grifo meu). Se o soberano representante tem “salvo conduto” diante dos súditos, logo não há nada que o obrigue do ponto de vista jurídico.

<sup>407</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXX, p. 284

hostilidade que, quando julgarem ter força suficiente, tentarão evitar através [também] de atos de hostilidade”.<sup>408</sup>

Uma soberania absoluta, que pretende instruir e informar acerca de como os súditos devem gerenciar suas respectivas condutas frente ao poder do Estado, não visa outra coisa senão um controle cada vez mais intenso sobre as opiniões desses súditos. No entanto, conhecendo os direitos que devem ser respeitados e principalmente a necessidade de obedecer, os súditos o farão de modo muito menos penoso do que se obedecessem apenas por medo da espada. Se no bom governo das opiniões consiste o bom governo das ações, então “compete [também] ao detentor do poder soberano ser juiz, ou constituir todos os juízes de opiniões e doutrinas [...] evitando assim a discórdia e a guerra civil”.<sup>409</sup>

Como observamos anteriormente o homem é capaz de deliberar acerca de suas ações e ao mesmo tempo possui uma natureza que o guia sempre na direção da satisfação dos seus desejos e interesses. Nesse sentido temos o seguinte processo causal: as opiniões – sobre prejuízos e benefícios – determinam as paixões, as quais determinam – ao cabo do processo de deliberação – a vontade que, por sua vez, determina a ação. Por isso o homem hobbesiano só obedece algum comando ou lei se daí espera, segundo a sua *opinião*, algum tipo de benefício. É nesse sentido que o soberano legitimamente detém o monopólio da violência e pode “estabelecer uma correta aplicação das punições e recompensas”.<sup>410</sup> Portanto, pode se valer, quando necessário, da ameaça de castigos físicos ou da promessa de recompensas, a fim de conduzir a opinião dos súditos em direção à obediência à lei civil e à soberania.

Se é possível afirmar que as ações derivam das opiniões, é preciso entender que a diferença entre o ato de obedecer ao soberano por medo de punição e o ato de obediência via instrução está no tipo de opinião final contida no processo deliberativo – ou na vontade – que determina a ação de obedecer. Podemos classificar duas estratégias básicas de condução dos súditos à obediência política, as quais podem ser adotadas de forma complementar pelo soberano. De um lado, a ameaça de punição física, de outro, a instrução. Pode-se entender a “instrução” como uma espécie

---

<sup>408</sup> Ibid., XXX, p. 284

<sup>409</sup> Ibid., XVIII, p. 153. Passagem semelhante pode ser encontrada quando Hobbes afirma que também compete ao soberano ser juiz ou nomear funcionários, ministros ou professores capazes de “examinar que doutrinas são conformes ou contrárias à defesa, paz e bem do povo” (cf. HOBBS, T. *Leviatã... 2003*, XXX, p. 284).

<sup>410</sup> HOBBS, T. *Leviatã... 2003*, XXX, p. 294.

de “organização das opiniões” por meio da disseminação de doutrinas que estimulem a obediência civil, de modo a incidir mais diretamente na opinião e na vontade do súdito e evitar o uso da violência. Isto é, a instrução não se limita a uma mera condução *externa* das opiniões e desejos por meio de ameaças de castigos físicos e promessas de recompensas. Ela atua também na formação das próprias opiniões dos súditos acerca daquelas condutas que lhes conduzirão mais eficazmente à autoconservação. Esse processo de “formação das opiniões dos súditos” em função da defesa dos interesses do Estado, isto é, da obediência ao poder instituído, é o que entendo por *controle ideológico* dos súditos pelo soberano.

Vale notar que as duas estratégias acabam por incidir na opinião do súdito, pois essa é a “fonte” da ação que o leva a obedecer. Contudo, enquanto a punição é uma influência exterior, sem a qual o súdito provavelmente não obedeceria, a instrução, por sua vez, é capaz de exercer uma influência tal que a escolha pela obediência parece ser uma “escolha individual”. E é justamente esta última estratégia que Hobbes considera a mais sutil e também a mais estável, na medida em que a regra *parece* ser internamente assimilada ou absorvida pelo súdito. O exercício da instrução pública realizada pelo soberano faz com que o súdito “calcule”, por si mesmo, a necessidade da obediência para a preservação da vida. Por outro lado, a punição pura e simples não passa de “atos de hostilidade” e, por isso, é menos sutil e menos eficaz na condução da opinião dos súditos em direção à obediência. Contudo, é possível articular a ameaça de punição e o controle ideológico da opinião. Eles não são antagônicos, ao contrário, o segundo não existe sem a primeira. A ameaça de punição é um poderoso instrumento para controle das opiniões e da vontade dos súditos. Dito de outro modo, tanto a primeira quanto a segunda estratégia são eficazes e legítimas, a diferença é que a obediência que é justificada ideologicamente, através da instrução, produz nos súditos a “impressão” de uma escolha individual “livre”, enquanto a punição pura e simples aparece, no mais das vezes, como atos de hostilidade do soberano. Por seu turno, o controle eficaz da opinião deriva das ameaças de punição e recompensas que apenas o Estado soberano tem o poder de realizar.

A ação de obedecer, que é fruto de uma estratégia ideológica de “governar as opiniões”, é mais estável do que aquela que se origina da punição pura e simples porque, na realidade, ela é produto de uma opinião calculada, o que significa que ela é fruto de um raciocínio em longo

prazo. Porém, quando o súdito obedece devido à ameaça de punição, ele só enxerga o dano imediato que ela pode causar.

Se um súdito é instruído e, portanto, é capaz de calcular por si mesmo que o respeito aos direitos da soberania e às leis civis é essencial para a manutenção da paz, e que a paz, por sua vez, é o melhor meio de se conservar, então ele obedecerá ao soberano de um modo muito mais eficaz e menos penoso para si mesmo. A ameaça de punição pode interferir, nesse caso, apenas como um complemento ou mesmo enquanto garantia de que os outros também obedecerão. Por outro lado, se um súdito não foi instruído e assim não conseguiu calcular que a obediência e a paz são os melhores meios para a sua autoconservação, então ele verá na lei apenas um obstáculo à sua liberdade e não uma garantia de segurança. Desse modo, a opinião de que obedecer à lei pode trazer algum benefício estará fundada num cálculo que alcança apenas até onde vai a ameaça da espada. Esse súdito não vê que a obediência à lei poderá lhe trazer benefícios maiores do que “simplesmente” evitar a morte violenta – tais como uma conservação mais duradoura, a possibilidade de aproveitar os frutos do seu trabalho, etc.

O problema desse tipo de obediência, segundo Hobbes, é que a ameaça de punição deixa de ser um complemento que pode ser usado em casos limites para se tornar uma condição sempre requisitada, o que tem como consequência temível o fato de que os súditos passam a encará-la quase sempre “como um ato de hostilidade”. Desse modo, é possível afirmar que um soberano, que depende exclusivamente do medo transmitido pela espada, se mostra por demais frágil e exposto às agruras e tormentos causados pela iminência constante da sua possível dissolução.

Resta entender que a opinião dever ser alvo de ação do Estado no sentido de dirigi-la e organizá-la, mas o próprio soberano não pode ceder às superstições e dogmas – disseminados especialmente pela Igreja – presentes nas opiniões dos súditos. O jogo político deve se dar sempre no sentido da conformação das opiniões às regras e preceitos estabelecidos pelo soberano e nunca o contrário. O soberano jamais deve se deixar influenciar pelas intrigas e litígios produzidos pelas facções<sup>411</sup> que por vezes compõem o Estado, sob pena de ser mais uma vez

---

<sup>411</sup> “Tal como as facções familiares, assim também as facções que se propõem o governo da religião [...] ou do Estado, como os patrícios e plebeus dos antigos tempos de Roma [...] são injustas, pois são contrárias à paz e à segurança do povo, e equivalem a tirar a espada de entre as mãos do soberano” (cf. *HOBBS, T. Leviatã... 2003*, XXI, p. 202-203).

absorvido por um estado de guerra que brota do interior das grossas escamas do Leviatã. Hobbes identifica essas facções como produto principalmente dos sermões tornados públicos nos púlpitos das Igrejas. Ele chega mesmo a destacar que se o soberano não cuidar das opiniões dos súditos, dando a eles as informações necessárias para o bom andamento das repúblicas, eles podem ser seduzidos por outras opiniões. Isso ocorre se os súditos receberem “as noções de seus deveres [...] dos *teóricos no púlpito*, [ou mesmo] daqueles seus vizinhos, ou familiares, que, tendo a faculdade de discorrer prontamente e de maneira plausível, parecem mais sábios e mais instruídos em casos de lei e de consciência do que eles próprios”.<sup>412</sup> A Inglaterra dos tempos de Hobbes passava por turbulências políticas e transformações culturais que virou o mundo de “ponta cabeça”. O que leva a crer que ele atribui essas turbulências e transformações exatamente ao fato de que os súditos ouviam mais os “teóricos nos púlpitos”, os vizinhos e familiares que se passavam por “sábios instruídos” do que as leis emitidas pelo rei. Para Hobbes, quando isso ocorre, não é de se estranhar que o rei perca a cabeça, como ocorreu com Carlos I.

Note-se, portanto, que a preocupação de Hobbes está sempre voltada para garantia de que o soberano seja capaz de exercer um controle ideológico sobre as opiniões dos súditos. Se outros atores – principalmente a Igreja – dividirem esse papel com o Estado, o resultado será o surgimento de opiniões divergentes e conflitantes, uma vez que haverá sempre aqueles que seguem os ditames do soberano político e aqueles que seguem os sermões dos “teóricos do púlpito”. Tal configuração daria ensejo ao surgimento de uma espécie de “duplo poder” no interior do Estado: o soberano – que nesse caso não terá de fato a soberania – e os “teóricos do púlpito”. Tal quadro não promoverá outra coisa senão o surgimento de contendias internas que necessariamente reconduzirão os homens ao estado natural de guerra de todos contra todos. Um exemplo do mal que pode causar a divisão do poder de controlar as opiniões pode ser visto quando Hobbes se refere às doutrinas papistas. Segundo ele:

[...] entre os pontos que a Igreja de Roma declarou necessários para a salvação existe um tão grande número que redundam manifestamente em vantagem do Papa, e de seus súditos espirituais que residem nos territórios de outros príncipes cristãos, que se não fosse a recíproca emulação desses príncipes eles teriam podido, sem guerras nem perturbações, recusar toda a autoridade exterior, tão facilmente como ela foi recusada pela *Inglaterra*. Pois haverá alguém que não seja capaz de ver para benefício de quem contribuía acreditar-se que um rei só

---

<sup>412</sup> Ibid., XXX, 290, grifo meu.



recebe de Cristo sua autoridade no caso de ser coroado por um bispo? [...] De modo que posso atribuir todas as mudanças de religião do mundo a uma e mesma causa, isto é, sacerdotes desprezíveis, e isto não apenas entre os católicos, mas até naquela Igreja que mais presumiu de Reforma”<sup>413</sup>

O ponto central a ser destacado nessa longa passagem é a crítica que Hobbes direciona ao fato de que um rei, para ser considerado soberano de uma república, precisa ser “coroado por um bispo”. Ora, isso significa que a própria legitimidade do cargo ocupado pelo soberano político está em alguma medida subvencionado à chancela de uma autoridade religiosa que se coloca, portanto, acima do poder civil. Isso significa, na melhor das hipóteses, que o Estado está sob a tutela de dois soberanos, e na pior, está sob o poder do bispo e, portanto da Igreja, o que é inadmissível do ponto de vista da constituição do poder e da manutenção da paz. Assim, as opiniões dos súditos podem se inclinar tanto para um lado quanto para o outro, visto que, nesse caso, não existe quem possa arbitrar de modo absoluto. Para que a Igreja não ocupe o lugar do soberano espalhando superstições e doutrinas sediciosas, será preciso então unir *os dois corpos do rei*;<sup>414</sup> caso contrário, é a guerra que se deve esperar. Vale lembrar ainda que, em grande medida, o aspecto moderno do pensamento de Hobbes se assenta exatamente na fundamentação científica, e não religiosa, do poder soberano.

As doutrinas pregadas pelos padres e bispos nas igrejas são parte das grandes preocupações de Hobbes no contexto de manutenção da paz civil. Quanto mais os homens se mostram ignorantes e supersticiosos, mais facilmente eles são seduzidos pelo discurso retórico e desviados do caminho racional da obediência civil. A ignorância das causas – ou a falta de ciência, que para Hobbes dá no mesmo – quase sempre “obriga os homens a confiar na opinião e autoridade alheia”. O não conhecimento do significado correto das palavras faz com que os homens confiem “não apenas na verdade, que não conhecem, mas também nos erros e, o que é mais importante, nos absurdos daqueles em quem confiam”. Por isso é necessário o correto estabelecimento do significado dos nomes, visto que “nem o erro nem o absurdo podem ser detectados sem um perfeito entendimento das palavras”.<sup>415</sup> Também por isso o soberano deve cuidar para que o povo não seja “ignorante ou desinformado dos fundamentos e razões daqueles seus direitos essenciais”.

<sup>413</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XII, p. 105.

<sup>414</sup> Cf. KANTOROWICZ, E. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

<sup>415</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XI, p. 89.

Caso isso ocorra, é provável que os homens sejam seduzidos e levados a agir contra o soberano “quando a república precisar de sua cooperação e ajuda”.<sup>416</sup> No entanto, a dificuldade em lidar com essa questão no âmbito do Estado se apresenta ainda mais árdua na medida em que Hobbes aponta que a ignorância e a superstição são características presentes na maior parte dos homens e, por isso, as doutrinas sediciosas representam uma ameaça tão profunda à autoridade soberana. Dado que a ignorância leva os homens à credulidade em coisas impossíveis ou sobrenaturais,<sup>417</sup> Hobbes então pode relacionar de modo extremamente íntimo a superstição e a religião.

Quando observamos as doutrinas consideradas sediciosas por Hobbes, é possível constatar que, em grande parte, elas se originam nas interpretações religiosas. Alguns indícios que corroboram com essa afirmação podem ser vistos quando Hobbes ressalta que “*é pecado o que alguém fizer contra sua consciência*”, ou mesmo, que “a fé e a santidade não podem ser alcançadas pelo estudo e pela razão, mas sim por inspiração sobrenatural ou infusão”; e completa o argumento ao afirmar que essas opiniões – que são “perniciosas à paz e ao governo” – têm origem “principalmente nas línguas e nos escritos de teólogos ignorantes” que, ao unirem “as palavras das Sagradas Escrituras de uma maneira diversa daquela que é conforme a razão”, acabam por conduzir “os homens a pensar que a santidade e a razão natural não podem coexistir”.<sup>418</sup> Esses aspectos são reforçados na medida em que o autor afirma que a semente da religião se encontra enraizada no homem e que se pode atribuir como causas para tal fato: a crença nos fantasmas, a ignorância das causas segundas, a devoção pelo que se teme e a aceitação de coisas acidentais como prognósticos.<sup>419</sup> Hobbes chega mesmo a afirmar que tais sementes da religião nunca poderão ser arrancadas da natureza humana:

Tendo em conta a maneira como a religião se propagou, não é difícil compreender as causas de sua decomposição nas suas primeiras sementes ou princípios, os quais são apenas a crença em divindade e em poderes invisíveis e sobrenaturais, que jamais poderá ser extirpada da natureza humana a tal ponto que novas religiões deixem de brotar dela, mediante a ação daqueles homens que têm reputação suficiente para esse efeito.<sup>420</sup>

---

<sup>416</sup> Ibid., XXX, p. 284.

<sup>417</sup> “A ignorância das causas naturais predispõe os homens para a credulidade, chegando muitas vezes a acreditar em coisas impossíveis. Pois, como nada conhecem em contrário que possa ser verdadeiro, são incapazes de detectar a impossibilidade” (Ibid., XI, p. 91).

<sup>418</sup> Ibid., XXIX, p. 274, grifos do autor.

<sup>419</sup> Ibid., 2003, XII, p. 96.

<sup>420</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XII, p. 102.

Há algo importante a ser destacado nesse trecho do ponto de vista da estratégia política, isto é, da manutenção da paz pelo único meio possível que é a obediência ao soberano poder. Hobbes mostra que essa crença em poderes invisíveis e sobrenaturais invariavelmente faz com que os homens sejam facilmente “levados a acreditar em qualquer coisa por aqueles que gozam de crédito junto deles, que podem com cuidado e destreza tirar partido de seu medo e ignorância”. É nesse sentido que o autor inglês chama a atenção para os primeiros fundadores e legisladores de Estados que estavam sempre preocupados em manter o povo em obediência e paz. Por isso se fiaram em uma série de cuidados, dentre os quais o mais importante era aquele que tratava de incutir nas mentes dos súditos “a crença de que os preceitos que ditavam a respeito da religião não deviam ser considerados como provenientes de sua própria invenção”. Ao contrário, eles deveriam ser lidos “como ditames de algum deus, ou outro espírito, ou então de que eles próprios eram de natureza superior aos simples mortais, a fim de que suas leis fossem mais facilmente aceitas”.<sup>421</sup>

No sentido de aproximar as doutrinas religiosas das causas da dissolução do Estado ao se referir à guerra civil inglesa, Hobbes mostra que não faltou instrução aos homens ingleses antes que a insurreição ocorresse. Chega mesmo a afirmar que “as regras do justo e do injusto [foram] suficientemente demonstradas segundo princípios evidentes até mesmo aos de capacidade medíocre [...]”. Contudo, esses homens bens instruídos, na maioria das vezes, “são poucos, se comparados aos restantes dos homens, dos quais a maioria não sabe ler”. Ainda que existam muitos que dominem a leitura e a escrita, esses “não dispõem de lazer, e grande parte desses que dispõem tem o espírito inteiramente ocupado e tomado por seus negócios ou prazeres privados”.<sup>422</sup> Assim, como de resto já vimos, a tendência natural de buscar sempre seus benefícios privados induz os homens a se prenderem muito mais àquilo que consideram benéfico num cálculo em curto prazo. Esse traço natural aliado ao fato de que a ciência é algo que exige esforço e diligência permite compreender porque Hobbes afirma que são poucos os homens afeitos às ciências. Diante desse quadro se justifica uma visão nada otimista de Hobbes e que pode ser vista como um princípio anti-iluminista no que se refere à instrução dos súditos.

---

<sup>421</sup> Ibid., XII, p.100.

<sup>422</sup> HOBBS, T. *Behemoth, ou o longo parlamento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, I, p. 80.

Segundo ele, “é impossível que algum dia a multidão venha a aprender seus deveres de outra maneira que não seja através do púlpito e nos dias de festa”. No entanto, a consequência da formação da opinião da multidão pelos púlpitos é catastrófica, pois foi graças a eles que a multidão “desaprendeu a obedecer”.<sup>423</sup> Nesse sentido, a Igreja ocupa as mentes e os corações daqueles que não obtiveram instrução suficiente para compreender a necessidade da obediência.

Ao procurar pelos possíveis meios capazes de impedir os homens de desobedecerem, Hobbes aponta que as universidades podem ocupar esse papel, sendo um espaço de instrução no sentido de trabalhar em função da manutenção da soberania. Elas ocupariam a tarefa de lidar com as opiniões dos súditos afastando o poder de influência da Igreja, ou seja, a universidade afastaria aquilo que “nenhuma reputação pessoal é capaz de dissipar”. Porém, em um Estado em que o soberano precisa da benção do bispo para se tornar rei, não é de se esperar outra coisa senão que as universidades, desde muito tempo, também estejam mais próximas das doutrinas sediciosas da Igreja do que dos deveres políticos de obediência ao soberano. É esse o motivo, ressalta Hobbes, pelo qual todos os pregadores da guerra civil inglesa “provieram das universidades, as quais são para esta nação o que o cavalo de madeira foi para os troianos”.<sup>424</sup> Portanto, não era de se esperar outro quadro de um Estado que se constitui sempre dividido entre o poder do papa e o poder do soberano. Nesse sentido, nosso autor pergunta: “Que outro desígnio [o papa] poderia ter, além [...] de o de promover sua própria autoridade nos países onde elas [as universidades] foram erigidas?”. Ao que responde em tom abertamente crítico: “Lá [os sediciosos] aprenderam a disputar em seu favor e, mediante distinções ininteligíveis, a cegar os olhos dos outros homens, enquanto se apoderavam dos direitos dos reis”.<sup>425</sup>

Diante desse quadro, que ao fim e ao cabo foi pintado com o sangue que jorrou da guerra civil, Hobbes encaminha a solução no sentido de fazer com que o soberano concentre todo o poder, tanto o político quanto o eclesiástico. Para tanto, é preciso atuar em duas frentes simultaneamente: uma que visa à reforma das universidades, a outra que visa à reforma da Igreja. Tais reformas pretendem, acima de tudo, incutir nos súditos a necessidade da obediência; para isso, é preciso centralizar nas mãos do soberano o controle ideológico das opiniões dos súditos.

---

<sup>423</sup> HOBBS, T. *Behemoth...* 2001, I, p. 80.

<sup>424</sup> Ibid., p. 80.

<sup>425</sup> Ibid., I, p. 80.

Se de um lado o Estado deve se preocupar com a reforma do ensino nas universidades e com o controle constante das doutrinas ali ensinadas,<sup>426</sup> por outro lado, é igualmente importante que o soberano atue se utilizando da superstição do povo e da semente natural da religião para reforçar a sua autoridade. O soberano enquanto tal deve fazer valer sua soberania diante das universidades e da Igreja; do contrário ele não será de fato o soberano. Sua preocupação deve ser a de se proteger das doutrinas sediciosas publicizadas nos púlpitos e ao mesmo tempo se utilizar dessa superstição a seu próprio favor.

Na Europa de Hobbes, especialmente na Inglaterra, a Bíblia era mais que um pretenso livro de história, era uma espécie de guia para o comportamento de uma civilização, isto é, o ponto de partida através do qual os homens enxergavam a realidade. Para os cristãos, a palavra bíblica era absolutamente impositiva.<sup>427</sup> Por outro lado, os anos 40 do século XVII, que antecederam a publicação do *Leviatã*, são marcados por uma intensa mobilização e fermentação cultural. A censura e os tribunais eclesiásticos foram abolidos, permitindo-se a livre manifestação de ideias, e a prensa tornou-se relativamente barata, possibilitando enorme proliferação de panfletos. Nesse sentido, Christopher Hill, quando pretende descrever o que chama de “episódios secundários da Revolução inglesa”, mostra também que havia vários grupos descontentes com o transcorrer de alguns eventos na Inglaterra do início do século XVI. Esses grupos, “formados em meio à gente simples do povo”, interessavam especialmente àqueles que ingressavam na ação política e que, em grande medida, se posicionavam contra os propósitos da monarquia e da aristocracia vigente.<sup>428</sup> Como a sociedade inglesa do dezesseis ainda estava fundada – mesmo que em vias de se transformar – em certo feudalismo estruturado hierarquicamente, Hill nomeia alguns desses grupos populares de “homens sem senhor” e os divide didaticamente em cinco grupos:

O *primeiro grupo* era constituído por vadios, vagabundos e mendigos que perambulavam quase sempre em busca de emprego. No entanto, eles eram mais frequentemente tidos como

---

<sup>426</sup> “Quanto aos teólogos e outros que fazem ostentação de erudição, tiram seu conhecimento das Universidades e das escolas de direito [...]. É, portanto, manifesto que a instrução do povo depende totalmente de um adequado ensino dos jovens nas universidades” (cf. HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXX, p. 290).

<sup>427</sup> Cf. JOHNSTON, David. *The rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation*. Princeton: University Press, 1986, p. 135.

<sup>428</sup> HILL, Christopher. *O mundo de ponta cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 30.

refugos, que não encontravam “lugar numa sociedade em transformação econômica e em rápida expansão demográfica”.<sup>429</sup>

O *segundo grupo* se situava de forma mais clara em Londres e constituía uma espécie de “submundo criminoso”. Segundo Hill, Londres era para o “vagabundo do século XVI o que a floresta tinha sido para o fora-da-lei medieval”. Esses homens viviam “bem perto ou mesmo abaixo da linha da pobreza” e compunham uma população “pouco influenciada por ideologias religiosas ou políticas”. Eles formavam a matéria adequada para constituir o que Hill chama de “populaça” *the mob*.<sup>430</sup>

O *terceiro grupo* era formado por homens de seitas protestantes. Por terem optado por abandonar a igreja estatal, esses homens podem ser vistos como indivíduos que escolheram a “condição de não terem senhores”.<sup>431</sup>

O *quarto grupo* era aquele de homens “equivalentes rurais dos pobres de Londres” e eram compostos por camponeses pobres, ocupantes ilegais dos terrenos comunais, das áreas incultas ou florestas. Podem também ser vistos como “vítimas da rápida expansão da população inglesa ocorrida durante o século XVI”.<sup>432</sup>

E finalmente o *quinto grupo* de “homens sem senhor” era constituído por uma “população de artesãos itinerantes, de bufarinheiros e carroceiros a corretores de grãos, isto é, intermediários nas trocas comerciais”.<sup>433</sup>

Em alguma medida, o que surgia em meio a esses “homens sem senhor” era uma revolta popular subdividida em vários grupos, dentre os quais se destacavam os *Levellers*, os *Diggers*, os batistas, os *quakers*, entre outros. Entretanto, houve um elemento muito importante que contribuiu decisivamente para insubordinação desses grupos menos ligados à coroa inglesa: a crescente liberdade de impressão de panfletos e livros. Devido a um período de suspensão completa da censura entre 1640 e 1660, houve um campo favorável para ampliação da prática de

---

<sup>429</sup> Ibid., p.56.

<sup>430</sup> HILL, C. *O mundo de ponta cabeça...* 1987, p.57.

<sup>431</sup> Ibid., p.58.

<sup>432</sup> Ibid., p.60.

<sup>433</sup> Ibid., p.62.

divulgar ideias e doutrinas seguidas por diferentes grupos sociais.<sup>434</sup> A “liberdade de imprensa” na Inglaterra, aponta Hill, propiciou “maiores facilidades do que em qualquer época anterior ou posterior” no que se refere à impressão e publicação de textos, entre eles a Bíblia. Nesse período houve uma “rápida difusão da teologia popular entre os alfabetizados, especialmente no meio urbano”<sup>435</sup> e, ao mesmo tempo, tornaram-se possíveis “traduções tanto das Escrituras como de outros documentos até então monopolizados por pequenos grupos que os guardavam como arcanos”.<sup>436</sup> Contudo, mesmo antes da ampliação das possibilidades de divulgação de ideais políticos através dos panfletos impressos, já havia, no período anterior a 1640, certo “pano de fundo de hostilidade” recíproca entre a nobreza e as partes mais humildes da população inglesa.<sup>437</sup> Assim, o fim da censura só fez aumentar em tamanho e intensidade essa hostilidade já existente, além, é claro, de aumentar ainda mais o peso político desses grupos insurgentes.

São inúmeros os exemplos de descontentamento do povo em relação ao governo inglês nesse período, tanto que em 1626, um soldado planejou assassinar o “duque de Buckingham e talvez também o rei”. Dois anos mais tarde, o assassinato do duque de fato ocorreu e a popularidade do acusado pelo ato foi tão grande que outros cidadãos “usurpam sua identidade”,<sup>438</sup> se fazendo passar pelo vingador dos pobres. De acordo com Hill, se seguiram inúmeras demonstrações de aumento do poder de organização do povo inglês, a ponto de esses grupos lançarem candidatos a cargos políticos sem nenhuma ligação com a coroa ou a nobreza e ainda assim serem eleitos para a câmara dos comuns. Esse visível aumento de poder incentivou e mais tarde tornou possível uma espécie de união entre os camponeses do sul e do oeste da Inglaterra que, de armas em punho, se opuseram igualmente a realistas e a parlamentaristas.<sup>439</sup> Assim cresceu uma espécie de amplo movimento de revolta do povo comum, criando um quadro capaz de influenciar até mesmo algumas decisões politicamente importantes dos grandes proprietários. Dentre elas, talvez a mais relevante tenha sido aquela que fez com que esses

---

<sup>434</sup> Ibid., p.35.

<sup>435</sup> Ibid., p.167.

<sup>436</sup> HILL, C. *O mundo de ponta cabeça...* 1987, p.353.

<sup>437</sup> Ibid., p.36.

<sup>438</sup> Ibid., p.38.

<sup>439</sup> Ibid., p.42.

proprietários escolhessem o parlamento – no embate entre o parlamento e o rei – por ocasião da explosão da guerra civil.<sup>440</sup>

No que se refere às transformações religiosas – aspecto muito importante para nossos propósitos – que brotavam do ambiente turvo em que havia se transformado a Inglaterra seiscentista, não eram poupados nem mesmo os lugares mais sagrados onde se encontravam certos objetos sacros. Em grande medida, graças à implosão da censura, todas as seitas podiam se reunir livremente “sem as precauções da clandestinidade”.<sup>441</sup> Com isso, irrompeu também certa “iconoclastia” popular, responsável, no fim dos anos 30 e começo dos 40, segundo Hill, por profanar altares, destruir estátuas de túmulos, queimar documentos eclesiásticos e até mesmo batizar porcos e cavalos.<sup>442</sup> É possível perceber, assim, que não é gratuita a imagem produzida pelo historiador inglês, ao afirmar que a Inglaterra do século XVI estava – ao menos do ponto de vista das grandes aristocracias, do clero e da monarquia vigente – praticamente “de ponta cabeça”.<sup>443</sup>

Se tais acontecimentos aumentaram consideravelmente o público e o raio de influência dos escritos de cunho político, eles também tornaram possível a proliferação, a força e a penetração das doutrinas sediciosas, especialmente as que se utilizavam de argumentos religiosos para justificar a oposição ao rei. Isto fez aumentar, na mesma medida, a preocupação de Hobbes com o controle das opiniões dos súditos, principalmente em relação aos mais supersticiosos.

Diante dessas questões, se Hobbes desejava combater tais doutrinas e ao mesmo tempo fornecer ao soberano uma poderosa arma capaz de moldar a opinião de seus súditos em favor da obediência, não havia melhor modo do que realizar uma verdadeira *reinterpretação* da própria Bíblia – que era a fonte das superstições e doutrinas sediciosas. Como vimos anteriormente, os corretos raciocínios estão amparados no bom uso da linguagem; por isso, a tarefa que Hobbes se propõe ao reinterpretar as Sagradas Escrituras é restabelecer o significado de certos termos essenciais, porém ambíguos e mal compreendidos, com base nas próprias Escrituras. Isso porque

---

<sup>440</sup> Ibid., p. 40.

<sup>441</sup> Ibid., p. 50.

<sup>442</sup> HILL, C. *O mundo de ponta cabeça...* 1987, p. 46.

<sup>443</sup> No fim do século, por volta dos anos 80, é possível perceber uma espécie de “vitória da filosofia mecanicista” que acaba criando “outros problemas para o cristianismo” (cf. HILL, C. *O mundo de ponta cabeça...* 1987, p. 285). Para maiores detalhes sobre esse período, conferir capítulo XIV, “Pregadores mecânicos e filosofia mecanicista”, presente obra citada.



todo raciocínio, para ser considerado verdadeiro, deve estar amparado na correta significação das palavras, o que não depende nem da vontade do autor – como nas ciências naturais – nem do uso vulgar – como na conversação corrente. Por isso, afirma Hobbes, “torna-se necessário, antes de ir mais adiante, determinar que significado têm na Bíblia aquelas palavras que, devido a sua ambiguidade, podem tornar obscuro ou discutível o que a partir delas vou inferir”. Numa palavra, Hobbes oferece novo significado aos termos que sustentam as más interpretações da Bíblia de onde invariavelmente se originam as superstições e doutrinas contrárias à obediência civil.<sup>444</sup>

## **2.5. Controle ideológico ou o Estado enquanto governador das opiniões religiosas**

Se o poder que os bispos da Igreja possuem sobre a opinião dos súditos está sustentado no monopólio da interpretação da Bíblia, e se o Estado pretende ser o soberano de uma república, trata-se então de retirar da Igreja esse monopólio e inverter o processo. Em outras palavras, é preciso fazer com que as doutrinas publicizadas pela Igreja estejam de acordo com o poder do soberano civil e ao mesmo tempo representem a palavra de Deus. Do contrário, a soberania e, portanto, o governo das opiniões dos súditos estará sempre nas mãos dos clérigos e não do soberano civil, ou como indaga Hobbes, “haverá alguém que não seja capaz de ver para benefício de quem contribuía acreditar-se que um rei só recebe de Cristo sua autoridade no caso de ser coroado por um bispo?”<sup>445</sup> Se a Igreja pode outorgar quem terá o maior poder entre os homens, logo ela mesma – ou a pessoa que a representa – terá o maior poder do Estado.

O poder eclesiástico terá em suas mãos o domínio das opiniões dos homens enquanto gozar também do poder de decidir qual príncipe nasceu de um casamento legítimo ou não; quais súditos podem ser libertos do seu dever de sujeição e quais não; qual rei deve ser condenado como herege [...]; quem se encontra isento da autoridade de seu reino em casos criminais, etc. Hobbes é convicto em relação ao poder que a Igreja tem sobre as opiniões dos súditos. Quem não vê, afirma o autor, quais são os beneficiados que se aproveitam dos “emolumentos das missas particulares e dos vales do purgatório, juntamente com outros sinais de interesse pessoal,

---

<sup>444</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXXIV, p. 330.

<sup>445</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XII, p. 105.

suficientes para mortificar a mais viva fé, [...]?”<sup>446</sup> Percebe-se, portanto, que no *Leviatã* Hobbes é incisivo em sua crítica ao clero e à Igreja, mostrando que ela manipula a fé através de interpretações duvidosas das sagradas Escrituras, e com isso manipula também as opiniões dos homens, especialmente os mais simples que, afinal, são a maioria do povo.

Vale notar aqui uma importante distinção entre o *Elementos de lei* e o *Leviatã* no que se refere à questão religiosa. Na obra de 1640, Hobbes não discorre de modo tão crítico acerca do poder da Igreja como ocorre na obra de 1651. Isso mostra que o autor progressivamente passa a dar um peso maior para a eloquência, a persuasão e a retórica no que se refere às questões de ordem política. Não basta a rigidez científica quando se trata de homens que não têm condições de seguir as verdadeiras causas que produzem os grandes problemas políticos, como a desobediência civil.<sup>447</sup>

Se as opiniões contrárias à obediência têm origem na má interpretação da Bíblia, trata-se então de propor uma reinterpretação no sentido de apontar os erros e as ambiguidades presentes na versão oficial professada pela Igreja. Hobbes se detém em algumas questões específicas que tratam do que ele nomeia “abusos da linguagem”. Invariavelmente, eles impedem os súditos de direcionarem seus interesses privados para a obediência civil. Entretanto, há dentre tais abusos aqueles que se destacam, pois dizem respeito a três pontos importantes, conforme salienta Johnston:<sup>448</sup> o primeiro se refere à natureza e facticidade da *alma*, que surge através da má interpretação de termos como “vida eterna”, “morte eterna” e “segunda morte”;<sup>449</sup> o segundo está ligado à natureza das *profecias, milagres e magia* de onde resulta a má interpretação de palavras como exorcismo e consagração;<sup>450</sup> finalmente, o terceiro ponto trata das más interpretações das Escrituras, considerada por Hobbes como o principal abuso. O terceiro “abuso da linguagem” está diretamente ligado à tentativa de provar que o *Reino de Deus* é a “atual Igreja ou a multidão de cristãos que vivem agora, ou que estando mortos os homens devem ressuscitar no último

---

<sup>446</sup> Ibid., 2003, XII, p.105.

<sup>447</sup> Como afirma Frateschi: “Notamos, portanto, que na obra de 1640 Hobbes é menos severo ao tratar do clero e que ainda há um papel a ser desempenhado pela Igreja: a interpretação dos textos Sagrados. No *Leviatã* tudo isso desaparecerá e o tom respeitoso ou neutro com que se refere aos eclesiásticos dará lugar a um discurso extremamente ácido e carregado de ironia” (FRATESCHI, Y. *Opinião e obediência civil na filosofia de Hobbes*. 1999. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 1999, p. 14).

<sup>448</sup> Cf. JOHNSTON, D. *The rhetoric of Leviathan...* 1986, p. 142.

<sup>449</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XLIV, p. 513.

<sup>450</sup> Ibid., XLIV, p. 510 ss.

dia”.<sup>451</sup> Tais interpretações se originam, segundo Hobbes, na tentativa de corromper, entre outros, o próprio significado de termos como “Reino de Deus”.

A interpretação desses abusos começa quando Hobbes aponta o problema que carrega a definição de *espírito*. Diferente das doutrinas propagadas pela Igreja e de acordo com sua ciência mecanicista, Hobbes afirma que *corpo* é igual a *substância*. Isso porque, como já vimos acima, segundo nosso autor, o mundo é composto apenas de movimento e de corpos. Ambos – na medida em que estão sujeitos às mudanças – podem ser chamados também de substâncias, mas jamais “substâncias incorpóreas”<sup>452</sup> como quer a Igreja. Substância incorpórea não passa, portanto, de mais um exemplo de abuso da linguagem.

As doutrinas interpretativas religiosas tradicionalmente enxergam corpo e espírito como opostos e, assim, podem afirmar que no universo existiriam partes que não seriam corpos. Desse modo, o ar e as substâncias aéreas não seriam como corpos, mas espíritos. No mais das vezes, os espíritos são tomados como substâncias tênues, corpos sutis, fantasmas ou como outra fantasia qualquer da imaginação. Porém, segundo Hobbes, nenhuma dessas acepções pode dar conta do sentido dessa palavra nas Escrituras, quando se afirma que Deus é um espírito ou se fala do *Espírito de Deus*, pois está além do entendimento humano compreender a natureza Dele.

Destaca-se ainda que o que Hobbes se esforça em mostrar através dessa análise de diversas passagens da Bíblia é que a palavra *espírito* jamais deve ser entendida como uma substância ou fantasma que não tem corpo, posto que isso é um absurdo. Para a sua cosmologia mecanicista, todo o universo não passa de um agregado de corpos, incluindo os “corpos sutis”. O mecanicismo do autor inglês não compreende a existência de nada – além do movimento – que não seja um corpo. Anjos, espírito, alma são interpretados sempre à luz dessa definição. Porém, o mais relevante aqui é salientar que, ao incluir a alma no interior de sua cosmologia, Hobbes sustenta que ela não pode ser independente do corpo, uma vez que ela mesma é um corpo e, enquanto tal, não pode ser *intrinsecamente* eterna.<sup>453</sup>

---

<sup>451</sup> Ibid., XLIV, p. 507.

<sup>452</sup> Ibid., XXXIV, p. 331.

<sup>453</sup> “Portanto, quando Jó disse que o homem não se levanta até que não haja mais céu, disse o mesmo que se dissesse que a vida imortal (nas Escrituras, alma e vida geralmente significam a mesma coisa) só começa para o homem na ressurreição e no dia do Juízo, e não tem como causa sua natureza e geração específica, mas sim a promessa”

Do ponto de vista da consideração política dessa reinterpretação das Sagradas Escrituras proposta por Hobbes, é possível afirmar que: se o soberano for capaz de introduzi-la através de um controle ideológico das opiniões, a conduta dos súditos pode mudar a ponto de não mais acreditarem em fantasmas, nem mesmo em purgatório ou inferno de eternos castigos, uma vez que a alma é mortal e não se separa do corpo. A crença na eternidade da alma é perigosa para a autoridade soberana porque induz à espera de uma recompensa maior do que aquela que pode ser dada pelo soberano civil, que é a vida terrena. Isso invariavelmente leva o súdito a desobedecer ao soberano caso ele acredite que a obediência civil o impede de alcançar a vida eterna. O mesmo vale para a crença no castigo eterno que se apresenta enquanto ferramenta muito mais poderosa quando comparada aos castigos terrenos.

Dado que a preservação da sociedade civil depende da justiça, e que a justiça depende do poder de vida e de morte, assim como de outras recompensas e castigos menores, que compete aos detentores da soberania da república, é impossível um Estado subsistir se qualquer outro, que não o soberano, tiver o poder de dar recompensas maiores do que a vida, ou de aplicar castigos maiores do que a morte. Ora, sendo a *vida eterna* uma recompensa maior do que a *vida presente*, e sendo os *tormentos eternos* um castigo maior do que a *morte natural*, é coisa que merece o exame de todos os que desejam (pela obediência à autoridade) evitar as calamidades da confusão e da guerra civil – assim como que ofensas, e cometidas contra quem, pelas quais os homens receberão os *tormentos eternos*, e que ações permitirão gozar uma *vida eterna*.<sup>454</sup>

Nota-se, portanto, que a soberania está diretamente ligada à capacidade de lidar com as ameaças de castigos e recompensas impostos aos súditos, pois a opinião pode ser melhor orientada através deles. Se essa capacidade estiver mais presente no poder dos sermões proferidos nos púlpitos, então a opinião dos súditos bem como a soberania civil será dirigida pela Igreja. Ainda com relação à mortalidade da alma, Hobbes pretende mostrar que a vida eterna pode ser obtida exclusivamente pela vontade de Deus, através da redenção dos pecados. Ele se esforça por tornar claro que ela não pode ser alcançada como “mera compensação”, nem mesmo através de outro homem. Talvez o ponto mais relevante a ser destacado aqui é o fato mesmo de entender que a vida é uma dádiva a ser usufruída na terra e não no céu. Com tais constatações, Hobbes

---

(HOBBS, T. *Leviatã*... 2003, XXXVIII, p. 380).

<sup>454</sup> HOBBS, T. *Leviatã*... 2003, XXXVIII, p. 375.

pretende atacar a ideia de que os sacerdotes têm o poder de redimir os pecados dos homens e lhes garantir a salvação e a vida eterna em troca de algumas “compensações”, como, por exemplo, a doutrina das indulgências.<sup>455</sup> Isso porque, como afirma o autor inglês, “a pessoa ofendida [quando se peca] é Deus Todo-Poderoso, em cujo poder se encontram todas as coisas”; sendo assim, o pretense “resgate precisa ser pago antes de ser possível conquistar a salvação, e será aquele que a Deus aprouver exigir”. Contudo, é claro que tal resgate não pode servir como uma espécie de “compensação do pecado equivalente à ofensa, algo de que nenhum pecador é capaz por si só, e nenhum homem reto é capaz de fazer por outrem”. Isso não significa, porém, que uma ofensa não possa ser reparada, uma vez que nada impede a possibilidade de se redimir diante do “prejuízo que um homem causa a outro mediante restituição ou recompensa”. Entretanto, o pecado “não pode ser eliminado mediante uma recompensa, pois isso seria transformar numa coisa vendável a liberdade de pecar”.<sup>456</sup> Por isso a crítica à doutrina das indulgências. No que se refere ainda aos temíveis “tormentos eternos”, eles se mostram impossíveis, segundo Hobbes, dado que a alma é mortal, de modo que só se torna imortal se for salva pela vontade de Deus.

Outro aspecto que merece atenção e deve ser reinterpretado é aquilo que os homens correntemente nomeiam de “fogo eterno do Inferno”. Para nosso autor, essa expressão deve ser tomada sempre enquanto metáfora, visto que em nenhum lugar está escrito que não apenas os redimidos, mas também os réprobos terão uma vida eterna. Na realidade, uma vez condenados, eles sofreriam as dores *corporais* a que estão sujeitos os que vivem sob maus governantes, tendo assim Deus como inimigo. Além do que, em tais dores corporais, estaria uma *segunda morte* para os condenados:

Embora muitas passagens afirmem o fogo e os tormentos perpétuos (nos quais é possível lançar pessoas sucessivamente e umas atrás das outras, para sempre), não encontro nenhuma onde se afirme que lá haverá uma vida eterna para qualquer pessoa individual, e sim, pelo contrário, uma morte perpétua, que é a segunda morte [...] Fica então evidente que deverá haver uma segunda morte para todos os que foram condenados no dia do juízo, depois da qual não mais morrerão.<sup>457</sup>

---

<sup>455</sup> Cf. CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. *The Oxford dictionary of the Christian Church*. Oxford: University Press, 2005. Verbetes *indulgência*.

<sup>456</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXXVIII, p. 390.

<sup>457</sup> *Ibid.*, XXXVIII, p. 385-386.

Assim como faz com a definição de espírito, Hobbes também precisa apontar para inexistência do *purgatório* que, segundo ele, é consequência da doutrina da eternidade natural das almas separadas. Essa abordagem mostra, uma vez mais, que o autor inglês pretende retirar da Igreja o poder de dar ao povo recompensas eternas ou condená-lo a castigos eternos, dado que, enquanto tais, esses castigos e recompensas são mais poderosos do que aqueles de que dispõem a justiça terrena do Estado soberano. A questão aqui, para efeito de controle ideológico da opinião, não reside tanto no fato mesmo dos súditos acreditarem na salvação e na vida eterna, mas sim na exploração dessa crença por parte de facções que tentam se impor contra o exercício da autoridade soberana. No que se refere às profecias, milagres e magias, o problema central é fundamentalmente o mesmo: a crença em milagres e poderes sobrenaturais como oriundos de outros que não Deus é perigosa. Isso porque invariavelmente elas guiam os homens na direção de atribuir poderes e autoridade a profetas, mágicos ou bruxos e não ao soberano civil cristão.

No entanto, Hobbes não deixa de observar que por toda história ocidental o grande beneficiado com a crença na magia foi a própria Igreja Católica, por vezes, com a ideia da *transubstanciação*, com o *exorcismo*, ou mesmo com o *purgatório* e as *indulgências*. Essas crenças aumentaram significativamente o poder de controle e manipulação das opiniões do povo pela Igreja, poder esse que foi fortemente baseado nas superstições e fantasias dos cristãos, o que fez com que a religião de *Roma* se tornasse então um reino dentro de outro reino. Mas como é impossível servir a dois senhores ao mesmo tempo, o resultado desse quadro político não poderia ser outro senão um medo constante e as atribulações causadas pelas tormentas da guerra civil.

Quando aborda o problema da magia, Hobbes deixa claro que todo o poder do universo procede de Deus. Desse modo, Deus é a causa de todos os eventos que ocorrem na natureza, bem como de todos os eventos extraordinários ou sobrenaturais, incluindo os “milagres”. Esses são tomados por Hobbes como “*uma obra de Deus [...] feita para tornar manifesta aos seus eleitos a missão de um ministro extraordinário enviado para sua salvação*”.<sup>458</sup> Não obstante, nenhum “milagre” pode ocorrer por causa do poder de qualquer profeta, demônio ou anjo, mas apenas pelo poder de Deus. Essa definição permite inferir, em primeiro lugar, que “em todos os milagres a obra não é um efeito de nenhuma virtude do profeta, pois é um efeito da intervenção imediata

---

<sup>458</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXXVII, p. 370, grifos do autor.

de Deus”. O que não significa outra coisa senão que “Deus a realiza sem usar o profeta como causa subordinada”. Em segundo lugar, a definição de milagre proposta por Hobbes permite compreender “que nenhum demônio, anjo ou outro espírito criado pode fazer um milagre”.<sup>459</sup> Assim, se um encantador supostamente afirmar que realizou um milagre por seu próprio poder, haveria de supor algum poder que não derivasse de Deus; e se o milagre fosse feito por um poder que lhe foi dado, então não se trata de obra feita pela intervenção imediata de Deus, mas por sua própria intervenção natural, e conseqüentemente não se trata estritamente de um “milagre”, tal como entende a interpretação dada pela tradição cristã.

Os *encantamentos*, portanto, não são milagres de fato, mas apenas e tão somente resultado da ilusão do povo ignorante que é facilmente enganado. Quando, por exemplo, surge nas Escrituras narrativas que afirmam que uma “vara parece tornar-se uma serpente, ou as águas se tornaram sangue, ou quando qualquer outro milagre parece realizar-se por encantamento”, não é de milagre que se trata. Segundo Hobbes, se tais fatos ocorrem “para edificação do povo de Deus”, então é preciso entender que “nem a vara, nem a água, nem nenhuma outra coisa foi encantada, quer dizer, modificada pelas palavras, mas apenas o espectador”. O que significa que, para o autor inglês, “todo o milagre consistiu apenas nisso: que o encantador enganou alguém, o que não é milagre algum, mas coisa muito fácil de fazer”. E essa facilidade reside exatamente na falta de instrução do povo, ou nas palavras de nosso autor: “são tais a ignorância e a tendência ao erro comum a todos os homens, [...] que são inúmeras e fáceis as maneiras de os enganar”.<sup>460</sup>

Nesse sentido, Hobbes também denuncia a *transsubstanciação* que, para ele, é uma fraude que consiste em transformar a consagração em encantação. O que as Escrituras afirmam, segundo ele, é que consagrar é dar ou dedicar, com linguagem e gestos decentes, um homem, ou qualquer outra coisa, a Deus, separando-o do uso comum. Portanto, trata-se de mudar não a coisa consagrada, mas apenas seu uso, de profano e comum para sagrado a serviço de Deus. Contudo, se tais palavras forem usadas no sentido de mudar a natureza ou qualidade da própria coisa, não se tem a consagração, mas apenas e tão somente uma obra extraordinária de Deus ou uma encantação que, por natureza, é vã e ímpia. Correntemente o que desvia a opinião dos súditos cristãos com relação às obras de Deus é a frequência com a qual se pretende justificar algumas

---

<sup>459</sup> Ibid., XXXVII, p. 371.

<sup>460</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXXVII, p. 372.

mudanças. Por exemplo, quando o padre, ao invés de consagrar o pão e o vinho ao serviço particular de Deus no sacramento, sustenta que, no momento em que profere as palavras do Salvador – “este é o meu corpo” e “este é o meu sangue” – a natureza do pão já não está lá, mas sim o próprio corpo de Jesus. Tal desvio doutrinário frequentemente utilizado pelos sacerdotes cristãos não é outra coisa senão *conjuração* ou *encantação*.<sup>461</sup>

O mesmo procedimento é utilizado também na consagração das igrejas, na extrema-unção, no casamento, no sacramento do batismo, na visitação dos doentes, entre outros.<sup>462</sup> Tais hábitos são correntes entre os bispos e padres da Igreja e são contrários à manutenção do poder soberano civil. No entanto, como foi mostrado por Hobbes, eles permanecem por estarem amparados na tendência presente em todo gênero humano de acreditar demais em pretensos milagres. Contra essa tendência natural não há melhor precaução do que não aceitar como profeta quem ensina algo diferente daquilo que propõe o lugar-tenente de Deus na terra, a saber, o soberano civil. Ele deve ser consultado sempre que surgir dúvidas a respeito de milagres e de qual deve ser a mais correta interpretação das sagradas Escrituras. Isso porque é preciso insistir na crítica à tendência comum dos homens em “acreditar demais em pretensos milagres”. Para tanto, não há melhor precaução, ressalta Hobbes, do que aquela que Deus prescreveu a Moisés: “não aceitemos como profetas os que ensinam uma religião diferente da estabelecida pelo lugar-tenente de Deus”. No tempo de Moisés, ele mesmo era o lugar-tenente de Deus na terra. Desse modo, Hobbes mostra que é o soberano representante que está no poder o único autorizado a se pronunciar acerca da doutrina que deve ser seguida pelos súditos. Assim, “Moisés no seu tempo, e Aarão e seus sucessores no seu tempo, e *o soberano governante do povo de Deus*, abaixo do próprio Deus, [...] devem ser consultados sobre a doutrina que Ele estabeleceu, antes de se dar crédito a um pretense milagre ou profeta”. Ou seja, é “o chefe da Igreja em cada época” que deve ser consultado para arbitrar sobre questões de doutrina e interpretação das Escrituras.<sup>463</sup> Tal procedimento é o melhor caminho para evitar que impostores e falsos profetas joguem o povo contra a autoridade soberana, manipulando suas opiniões, insuflando a desobediência e provocando a guerra civil. É o soberano civil, enquanto razão pública, que deve arbitrar acerca

---

<sup>461</sup> Ibid., XLIV, p. 510 ss.

<sup>462</sup> Ibid., XLIV, p. 512 ss.

<sup>463</sup> HOBBS, T. *Leviatã*... 2003, XXXVII, p. 373.



das questões que se passam no interior da República, inclusive acerca dos milagres. Não obstante, Hobbes admite que um indivíduo particular tem a liberdade de acreditar ou não – em seu *foro íntimo* – em um pretenso milagre. Porém, e aqui está a parte mais importante do argumento, quando se trata de uma profissão de fé pública, a razão privada deve se submeter à razão pública, isto é, àquela ditada pelo lugar-tenente de Deus, o soberano civil.<sup>464</sup> Vale notar, portanto, que Hobbes não demonstra estar preocupado com aquilo que os homens eventualmente pensam, creem ou sentem do ponto de vista de suas inclinações mais íntimas. A preocupação do autor não é investigar os desígnios interiores de cada indivíduo no sentido de encontrar as raízes da motivação da fé de cada súdito. Hobbes se mostra mais preocupado com as consequências políticas da fé que é externada por cada súdito no interior do Estado soberano. O que importa é o ponto de vista político, não o moral. Se a segunda precisa ser investigada é em função da primeira.

No que diz respeito à correta interpretação do significado da expressão *Reino de Deus*, Hobbes afirma que, dada a onipotência divina, tudo deve ser considerado Reino de Deus. Porém, ao se tratar do governo das opiniões dos súditos através das ameaças de punição e promessas de recompensa, é possível constatar a vigência de dois reinos distintos: um por natureza e outro profético. O primeiro exerce seu poder por meio das leis de natureza e o segundo através das leis positivas. No que se refere ao segundo reino, ele deve ser constituído por um pacto tal como estabelecido por Deus com Abraão e mais tarde com Moisés. O reino profético é o único presente nas Escrituras.<sup>465</sup>

Desse modo, o *Reino de Deus* deve ser tomado enquanto algo real, isto é, como um reino estabelecido na terra; muito diferente e mesmo contrário àquele atribuído pelos sermões e tratados de devoção de certas seitas cristãs, onde se crê no *Reino de Deus* como a eterna felicidade que pode ser alcançada apenas após a morte, no céu. Com isso, o maior e mais perigoso abuso das Escrituras é reinterpretado por Hobbes ao mostrar que o reino de Deus não é a Igreja atual: “Não se tendo ainda verificado sua segunda vinda [de Cristo], o reino de Deus ainda não chegou, e agora não estamos por pacto submetidos a quaisquer outros reis senão nossos

---

<sup>464</sup> Ibid., XXXVII, p. 375.

<sup>465</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXXV, p. 345.

soberanos civis”.<sup>466</sup> Portanto, uma vez mais, é possível compreender que a autoridade que deve ser respeitada em matérias religiosas é o soberano civil, e não o Papa. Ao afirmar que o Reino de Deus foi concretamente um reino, Hobbes mostra que não existe qualquer divisão entre poder temporal e espiritual; desse modo, não é possível afirmar nem que o Reino de Deus é a atual Igreja, nem mesmo que existe uma superioridade do poder espiritual do Papa, enquanto vigário geral de Cristo, sobre o poder temporal dos soberanos.

Ao fazer essa união entre poder temporal e poder espiritual, nosso autor tem em mente as divisões que frequentemente eram estabelecidas entre essas duas dimensões do poder. Ao dividirem o poder soberano entre temporal e espiritual, os homens permitem o surgimento de uma série de crenças e costumes extremamente prejudiciais à autoridade política. Talvez o mais importante deles seja a disputa produzida em torno da questão de quem seria o verdadeiro representante de Cristo na terra, isto é, quem deteria o poder de fazer as leis e ditá-las aos súditos. A consequência política dessas crenças e costumes que surgem com a divisão do poder é que elas, frequentemente, obscurecem as opiniões dos homens acerca da obediência. Há ainda outras duas consequências relevantes do ponto de vista político: a primeira é aquela que resulta da doutrina da necessidade do rei cristão receber sua coroa das mãos de um bispo; a segunda é aquela que confere ao Papa o direito de absolver os seus súditos do vínculo de sua obediência em casos de heresia do soberano civil. De modo especial, essa doutrina, invariavelmente, causa uma perigosa consequência política, que é considerar o poder espiritual como superior ao poder temporal. Para Hobbes, “sempre que há qualquer contradição entre os desígnios políticos do Papa e dos outros príncipes cristãos, [...] surge tal neblina entre seus súditos”. Ao confundirem a ordem em que o poder deve ser constituído, isto é, ao submeter o poder político ao eclesiástico, os súditos sucumbem a certa “escuridão de espírito” e “são levados a lutar uns contra os outros, sem distinguirem seus inimigos de seus amigos, conduzidos pela ambição de outro homem” que não o soberano civil.<sup>467</sup> Também deriva do erro da divisão do poder aquela obrigatoriedade de pagar um segundo tributo ao clero (dízimo) – além daquele pago ao Estado; bem como a distinção entre leis civis e leis canônicas; além da isenção de certos homens, pela suposta liberdade eclesiástica

---

<sup>466</sup> Ibid., XLIV, p. 507.

<sup>467</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XLIV, p. 509.

de pagar tributos e de se submeter aos tribunais do Estado soberano.<sup>468</sup>

Hobbes aponta ainda que o suposto poder espiritual da Igreja deve ser contextualizado no tempo, isto é, deve levar em conta a vida dos reis antes e depois da conversão ao cristianismo. Antes da conversão, o poder eclesiástico estava sob a tutela dos apóstolos e de seus sucessores, que se esforçavam no sentido de converter os fiéis. Contudo, o reino de Cristo não é deste mundo e portanto seus representantes e ministros não podem exigir obediência em seu nome. Para o autor inglês, a vinda de Cristo se deu para *persuadir* os homens e não para *reinar*, logo os seus ministros não possuíam nenhum poder *coercitivo* ou *impositivo*, nem mesmo poder para punir os infiéis. A função desses representantes e ministros de Cristo seria apenas de transmitir a palavra de Deus. Apenas com a conversão do soberano civil ao cristianismo é que ele se torna apto a transmitir a palavra de Deus e, a partir de então, suas palavras podem coagir e obrigar. Ainda que extensa, vale mencionar uma passagem de Hobbes a esse respeito:

Diz São Paulo: *Vós filhos, obedecei em tudo aos vossos pais, pois isso muito agrada ao Senhor*. E no versículo 22: *Vós, servos, obedecei em tudo a vossos senhores de acordo com a carne, não trabalhando apenas debaixo de olho, para agradar-lhes, mas com simplicidade de coração, por temor a Deus...* E de novo São Paulo: *Lembraí aos homens que se sujeitem aos príncipes e poderes, e obedçam aos magistrados*. Esses príncipes e poderes de que São Pedro e São Paulo falam aqui eram todos infiéis, logo, muito mais devemos nós obedecer aos que são cristãos, a quem Deus conferiu um poder soberano sobre nós. Nesse caso, como podemos ser obrigados a obedecer qualquer ministro de Cristo, se ele nos ordenar que façamos alguma coisa contrária às ordens do rei, ou outro representante soberano da república de que somos membros, e pelo qual esperamos ser protegidos? Portanto, é manifesto que Cristo não deu qualquer autoridade para comandar os outros homens aos seus ministros neste mundo, *a não ser que eles estejam também investidos de autoridade civil*.<sup>469</sup>

Não obstante a autoridade civil já tivesse o direito de informar os seus súditos pelo simples fato de ser o soberano,<sup>470</sup> a conversão ao cristianismo não lhe confere qualquer outro direito, ela apenas orienta seu modo de agir no sentido de transmitir a “verdade”. Uma vez que

---

<sup>468</sup> Ibid., XLIV, p. 509-510.

<sup>469</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XLII, p. 418, grifos meus e do autor.

<sup>470</sup> Isso porque “pertence à soberania absoluta ser juiz de quais as opiniões e doutrinas são contrárias à paz, e quais as que lhes são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados” (Ibid., XVIII, p. 152).

em todo Estado cristão o soberano civil é o supremo poder, que tem a seu dispor todo o rebanho de súditos, logo é também por sua autoridade que todos os outros membros do Estado devem ser nomeados – inclusive os da Igreja – e adquirirem o poder de ensinar e desempenhar todas as outras funções, inclusive as pastorais. Portanto, como vimos até aqui, o soberano civil (cristão) deve possuir todo o poder sobre os seus súditos. Assim, toda espécie de poder transferido a um homem para o governo das ações externas do povo, seja em matéria de política ou religião, deve se originar dele. Em suma, o soberano é quem detém o poder supremo em todas as causas, quer eclesiásticas, quer civis, e isso porque uma Igreja e uma república cristãs são a mesma coisa.<sup>471</sup>

Hobbes procura unificar poder espiritual e temporal submetendo o primeiro ao segundo. Tendo o monopólio do poder e da palavra, o soberano poderá controlar as opiniões no sentido de afastar aquelas que são contrárias à manutenção da paz. Assim, o soberano civil terá melhores condições de exercer seu controle ideológico sobre as opiniões dos súditos no sentido de conformá-las à obediência. Não é necessário acabar com a Igreja, nem mesmo com os padres e Bispos que dela fazem parte, mas é preciso fazer com que as mensagens que saem dos sermões proferidos nos púlpitos caminhem sempre na direção de conformar a opinião dos fiéis à obediência civil. Esse é o ponto que Hobbes precisa atacar.

Para além das Igrejas, o controle ideológico das opiniões deve ser levado a cabo também nas universidades. Evidentemente, não se trata de fechá-las, mas de controlar as doutrinas por elas ensinadas, uma vez que os estabelecimentos de ensino são também fonte de opiniões sediciosas. Hobbes salienta o papel dessas instituições ao relembrar da guerra civil inglesa, quando ressalta que “o coração da rebelião [...] são as universidades, as quais, entretanto, não é preciso desfazer, mas melhor disciplinar”.<sup>472</sup> Para organizar e melhor governar as opiniões dos homens, é preciso que o soberano dite as doutrinas das universidades e não que as universidades publicizem teorias e valores que questionem o poder soberano.

Em outras palavras, que as doutrinas políticas nelas ensinadas se tornem adequadas (como a verdadeira doutrina política deve ser) a fazer os homens conhecerem sua obrigação de obedecer a todas as leis que venham a ser promulgadas pela autoridade do rei, até que pela mesma autoridade sejam revogadas; que se tornem adequadas a fazer os homens compreenderem que as

---

<sup>471</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XXXIII, p. 329. E também: XXXIX, p.393.

<sup>472</sup> HOBBS, T. *Behemoth...* 2001, I, p. 97.

leis civis são as leis de Deus, pois quem as cria o faz por indicação de Deus; adequadas ainda a fazer os homens saberem que o povo e Igreja são uma única coisa e possuem a mesma cabeça, o rei; que homem algum tem direito a governar sob o rei, se dele não recebe esse direito; *que o rei deve sua coroa unicamente a Deus*, e não a algum eclesiástico ou qualquer outro homem [...] Quando as universidades forem assim disciplinadas, delas procederão ocasionalmente pregadores bem-intencionados, e os que ora são mal-intencionados pouco a pouco desaparecerão.<sup>473</sup>

Nota-se então, uma vez mais, a preocupação do filósofo com o poder de persuasão dos pregadores religiosos. É através deles que o povo – ao menos a maioria – forma a sua opinião. Porém, vale destacar uma possível dificuldade teórica presente na passagem acima que eventualmente poderia constituir algum tipo de divergência se comparada à filosofia civil de Hobbes. Mais precisamente, trata-se de observar que a referência de Hobbes à origem divina do mandato do governante poderia talvez contrastar com a origem humana do Estado por meio do contrato. Além do que, mesmo na obra de 1651 é possível encontrar duas posições aparentemente distintas: uma que afirma que a soberania é derivada do direito civil e que, por isso, “Todos os pastores, com exceção do supremo pastor, desempenham suas funções pelo direito, isto é, pela autoridade do soberano civil, isto é, *jure civili*”. Outra afirmação, aparentemente contrária, salienta que “o rei, ou qualquer outro soberano, desempenha seu cargo de supremo pastor pela imediata autoridade de Deus, quer dizer, por direito de Deus, ou *jure divino*”.<sup>474</sup> A questão é: como entender tais afirmações no âmbito de uma filosofia originalmente contratualista?<sup>475</sup>

Essa aparente contradição começa a ser dirimida a partir do momento em que Hobbes trata dos princípios que devem ser adotados ao se interpretar as Escrituras. Para ele, “não são as palavras nuas, mas sim o objetivo do autor que dá a verdadeira luz pela qual qualquer escrito deve ser interpretado”. Nesse sentido, “aqueles que insistem nos textos isolados, sem considerarem o desígnio principal, nada deles podem tirar com clareza”.<sup>476</sup> Tendo em vista tal preocupação, resta notar que, a partir do instante que se torna claro que o objetivo maior de Hobbes é a manutenção da obediência civil e que a maior parte dos homens não acompanha os

---

<sup>473</sup> Ibid., 2001. I, p. 97-8, grifo meu.

<sup>474</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XLII, p. 455.

<sup>475</sup> Sobre o contrato que estabelece o Estado (cf. HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XIV, p. 115ss. E também XVII, p. 147).

<sup>476</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XLIII, p. 354.

passos da ciência, é possível compreender o trecho supracitado sem torná-lo contraditório com as principais pretensões do autor. Um discurso retórico, como parece ser o caso do trecho supracitado, é sempre mais persuasivo – e nem sempre contrário à ciência – no sentido de convencer os homens à obediência civil. Portanto, quando atribui ao soberano o *jure divino*, Hobbes procura negar que os padres e o Papa tenham esse direito e, visa, portanto, impedir que a obediência civil seja desviada.<sup>477</sup>

É preciso chamar atenção para o seguinte aspecto que compõe o *Leviatã* enquanto obra de filosofia política: na primeira metade do texto – as duas primeiras partes – Hobbes pretende apontar os princípios verdadeiros e evidentes, fundados na experiência, que levam a concluir pela necessidade da instituição de um governo soberano e absoluto. Na segunda metade da obra – terceira e quarta partes – ele pretende mostrar que é vontade de Deus, enquanto “rei dos reis”, que os homens obedeçam ao soberano civil. Uma das formas de compreender essas duas estratégias de argumentação dentro da mesma obra seria entender que Hobbes está, em cada um dos momentos, pensando em atingir as opiniões de um determinado tipo de público. De início, ele se dirige àqueles que são capazes de acompanhar de perto as cadeias causais do raciocínio dedutivo e os cálculos da ciência. Esse público é capaz de concluir pela obediência ao poder soberano porque reconhece, através de um cálculo privado de longo prazo, que este é o melhor meio de garantir a preservação de suas vidas. No segundo momento, quando se utiliza de argumentos como o do direito divino, Hobbes pretende alcançar os corações e as mentes daqueles mais “ignorantes” e “supersticiosos”, que fundamentam sua opinião através dos oradores dos púlpitos e dos discursos retóricos e, portanto, não calculam em longo prazo. Ao lidar com esse público que é facilmente convencido pela opinião dos discursos retóricos e não pela ciência, é mais eficaz, para efeito da obediência civil, mobilizar e atuar diretamente na formação de suas paixões. Desse modo, a obediência será alcançada por ser a única forma de salvar a alma. O cálculo racional de indivíduos crédulos não pode ir mais longe que isso. Porém, os crédulos – que constituem a maioria dos homens – são facilmente seduzidos e desviados do caminho da obediência. Por isso, para efeito da manutenção da paz e do Estado, a opinião deles deve receber grande atenção por parte do soberano.

---

<sup>477</sup> Cf. FRATESCHI, Y. A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes... 2003, p. 101.

Entretanto, o discurso racional não precisa ser negado para que o Estado possa exercer um controle ideológico sobre as opiniões da maioria dos súditos. O que importa para o soberano é que a obediência seja mantida e, nesse sentido, o discurso racional e o retórico-ideológico podem trabalhar unidos buscando esse mesmo fim. Parece ser essa a intenção de Hobbes quando diz que “a razão e a eloquência podem muito bem estar juntas. Pois na medida em que há lugar para enfeitar e preferir o erro, muito mais lugar há para adornar e preferir a verdade, se a quiserem adornar”.<sup>478</sup> Como vimos acima, o apreço pela retórica e pela eloquência que Hobbes mostra no *Leviatã* não está tão francamente presente no *Elementos de lei* e no *Do cidadão*. Nesse sentido, é possível afirmar que a crescente aceitação da retórica para “adornar a verdade” pode ser vista como um sinal de que Hobbes percebe que a opinião pública está ganhando poder frente ao Estado. E como as pessoas que compõem esse público não são exatamente pessoas preparadas para o exercício diligente que o cálculo racional exige, então as imagens produzidas pelo discurso retórico podem auxiliar a ciência que visa à manutenção do poder soberano. Por isso, ao aceitar a retórica como instrumento de controle ideológico, Hobbes dá um passo importante na direção da concretização do projeto que pretende evitar a formação de uma opinião pública, no sentido de uma opinião que se constitui na esfera pública – tal como pensa Habermas – e que pretende influenciar o poder do Estado, bem como lhe dar as diretrizes de atuação.

Nota-se, portanto, que o projeto político de Hobbes tem na opinião um aspecto relevante para constituição da paz civil, uma vez que é amparado nela que os súditos decidem acerca da obediência ao soberano, que é a principal condição para a paz e a autopreservação. No entanto, seu papel é totalmente negativo, isto é, Hobbes não abre espaço para que o Estado possa ser reformado ou reorganizado de acordo com certas demandas presentes na opinião dos súditos. Não está na pauta do soberano ouvir as opiniões dos súditos no sentido de absorvê-las, compreendê-las ou adaptá-las às leis do Estado, pois isso significaria que o povo divide a soberania com o próprio soberano. Esse quadro constituiria dois poderes dentro do mesmo reino e seria inadmissível porque inevitavelmente traria a guerra como consequência. É possível mesmo dizer que, no limite, atender as demandas publicizadas pelas opiniões dos súditos seria deixar uma porta entreaberta por onde passaria toda sorte de superstição que fomentaria a dissolução do

---

<sup>478</sup> HOBBS, T. *Leviatã*... 2003. Revisão e conclusão, p. 583.

poder soberano. Por isso, a opinião precisa ser governada pelo aparato institucional político e não o contrário. E é nesse sentido que Hobbes precisa se preocupar com a Igreja e também com as universidades. Elas são responsáveis – a Igreja mais e a universidade menos – por controlar as opiniões de uma parte importante dos súditos.

O que o Estado soberano deve fazer nesse caso, fechar as universidades e as Igrejas? Definitivamente não. Trata-se de reformá-las e conduzi-las, via obediência, à defesa da soberania instituída. Elas são instrumentos importantes de controle da opinião; por isso, essa reforma deve se dar no sentido de fazer com que as doutrinas que a Igreja e a universidade ensinam incentivem sempre a obediência. De certa forma, Hobbes mostra que se os homens calcularem corretamente, eles decidirão pela defesa do Estado soberano; porém são poucos os homens que conseguem realizar esse cálculo. Para toda a multidão, resta a possibilidade de ser convencida por outros meios, como o controle ideológico e o “adorno a verdade”. Não se trata, em nenhum momento, de enganar ou mentir para os homens crédulos e ignorantes, mas de fazê-los entender, por outros meios que não a ciência, que a obediência é o único meio de preservarem suas vidas. Hobbes é claro quanto a isso. Por isso vale a citação extensa:

Não há nada em todo este discurso, nem naquele que escrevi antes sobre o mesmo assunto em latim, tanto quanto posso percebê-lo, de contrário à palavra de Deus ou aos bons costumes, ou tendente à perturbação da tranquilidade pública. Penso portanto que [*o Leviatã*] pode ser publicado com vantagem e com mais vantagem ainda ser ensinado nas universidades, no caso de também o pensarem aqueles a quem compete a decisão sobre tais matérias. Pois, como as universidades são as fontes da doutrina civil e moral, com cuja água os pregadores e fidalgos, tirando-a tal como a encontram, costumam borrifar o povo (tanto do púlpito como no convívio), devia certamente haver grande cuidado em conservá-la pura, quer em relação ao veneno dos políticos pagãos, quer em relação ao encantamento dos espíritos enganadores. E por este meio os homens, em sua maioria conhecedores dos seus deveres, estarão menos sujeitos a servir à ambição de alguns descontentes nos desígnios contra o Estado, e ficarão menos agravados com as contribuições necessárias para a paz e defesa, e os próprios governantes terão menos razão para manter à custa do público um exército maior do que é necessário para defender a liberdade pública contra as invasões e as usurpações dos inimigos externos”.<sup>479</sup>

Hobbes está preocupado não apenas com a supremacia política do Estado frente a Igreja e a universidade. Mais que isso, ele pretende construir um caminho capaz de subordinar essas

---

<sup>479</sup> HOBBS, T. *Leviatã*... 2003. Revisão e conclusão, p. 592.



instituições ao poder soberano. Para garantir o sucesso dessa tarefa, ele precisa lidar com uma multidão de súditos crédulos, ignorantes e supersticiosos; nesse sentido, a ciência é importante, porém muito pouco eficaz. Como vimos na passagem anterior, ele deve lidar com a “ambição de alguns descontentes”. Em outras palavras, está em questão a opinião não apenas dos súditos crédulos, mas também daqueles que são formados nas universidades – portanto pelo próprio Estado – e que jogam o povo contra esse mesmo Estado.

Para Hobbes, a opinião pública é sempre importante, não para ser ouvida, mas para ser governada em prol da obediência ao soberano civil. Por isso a importância do controle ideológico. Ele torna mais sutil o domínio porque consegue suavizar o peso de um poder soberano absoluto. Se a obediência irrestrita é o objetivo do poder, então é preciso construir meios eficazes de fazer com que esse objetivo seja alcançado. A coerção e o medo da espada são meios legítimos de alcançar esse objetivo, mas podem não ser tão eficazes na medida em que interferem claramente na natureza auto-interessada dos indivíduos. A obediência não pode ser um fardo, ela deve ser um desejo de cada indivíduo. Para tanto, o soberano pode “adornar a verdade” através do controle ideológico das opiniões, amenizando o peso da obediência e garantindo a preservação da soberania, único meio de afastar os homens da tensão natural, cujo produto é a guerra de todos contra todos.

Com isso, é possível perceber como Hobbes – na contramão do processo de “transformação moderna” das bases de legitimação do poder político – constrói um poder cuja soberania deve se preocupar em não deixar que as opiniões dos súditos influenciem na construção e manutenção do poder soberano. As opiniões têm relevância reconhecida, mas exatamente por isso devem ser afastadas do poder instituído. O poder deve ser absoluto, soberano e ainda controlar as opiniões dos súditos. Também nesse sentido penso ser possível falar de um modernismo relutante em Hobbes. Se de um lado existe um grande esforço por parte do autor inglês em justificar a política a partir do contrato e do fundamento em princípios da ciência moderna, por outro lado, o poder político que seu aparato científico moderno produz é muito próximo do modelo de política que grande parte da Europa de sua época colocava em xeque. A burguesia nascente do início da modernidade pretendia exatamente a partilha do poder e não a defesa de sua centralização; esse é um dos motivos que fez com que o pensamento de Locke fosse recebido de forma muito mais

positiva entre os ingleses do que o de seu antecessor, defensor de uma “vertente moderna do absolutismo”. Hobbes constrói uma ciência que é claramente devedora dos princípios em voga na modernidade, mas ao mesmo tempo edifica um poder político em que algumas das principais características pertencem ao antigo regime. O autor inglês mobiliza um aparato moderno de justificação e legitimação da política, porém o exercício desse poder possui fortes traços pré-modernos. Isso faz, uma vez mais, que Hobbes seja moderno no começo e tradicional no fim. Moderno sim, mas um modernismo relutante.

Esse modernismo relutante nos ajuda a entender o aspecto ideológico presente no soberano hobbesiano. Como vimos, as opiniões dos súditos são vistas como ameaça ao poder soberano e, de uma maneira geral, elas são formadas, fundamentalmente, em dois espaços no interior da vida social: nas igrejas e nas universidades. Se por um lado as Igrejas podem formar as opiniões dos súditos, por outro, Hobbes salienta o papel central das universidades ao relembrar da guerra civil. Elas foram as fontes de onde brotaram as opiniões sediciosas que provocaram a derrocada do poder instituído que fez rolar a cabeça do rei. Por isso, Hobbes precisa submeter tanto uma quanto a outra ao poder soberano. Para organizar e melhor controlar as opiniões dos homens é preciso que o soberano dite as doutrinas das universidades e da Igreja. Portanto, é preciso que a ideologia da obediência ao soberano seja mais forte do que as críticas a esse poder, ou ainda, é a ideologia da não contestação que o soberano deve fazer brotar das igrejas e das universidades. Como é possível ler no *Do cidadão*, Hobbes convida seus leitores a não se engajarem em disputas que podem “perturbar a tranquilidade do público”.<sup>480</sup> Segundo ele, o melhor é “desfrutar da condição atual, embora talvez não seja a melhor”, do que se envolver em guerras e disputas com intuito de demandar qualquer tipo de mudança. O cuidado em construir um Estado em que os súditos se coloquem numa situação de passividade em relação ao poder soberano se justifica, em grande medida, pelo medo da morte violenta e iminente quando os homens se envolvem em disputas e guerras. Por isso o alerta: é melhor para os súditos manterem a obediência ao soberano do que “travando guerra, tentar reformá-lo em benefício de outros homens e em outra época, vós mesmos enquanto isso sendo mortos com violência ou sendo consumidos pela idade”.<sup>481</sup> Nesse sentido, Hobbes se mostra totalmente contrário a qualquer indício de formação coletiva da

---

<sup>480</sup> HOBBS, T. *Do cidadão...* 1998. Prefácio do autor ao leitor, p.18.

<sup>481</sup> Ibid. Prefácio do autor ao leitor, p.19.

vontade política. Uma vez estabelecido o Estado soberano, os súditos formam uma sociedade civil que deve, em suas linhas gerais, ser reduzida à obediência ao soberano Leviatã. O bom andamento do Estado está fortemente amparado nesse aspecto, a obediência civil.

Em um período em que as contestações e rebeliões faziam parte do processo de transformação social e política da modernidade nascente, Hobbes se apropria da ciência moderna e propõe um poder político com *algumas* características ainda tradicionais. Por exemplo: quando ele entende a liberdade como ausência de impedimentos externos<sup>482</sup>, ou seja, quando define que a liberdade é negativa, Hobbes torna impossível a possibilidade de legitimar politicamente a exposição pública das opiniões dos súditos que sejam contrárias ao poder soberano. Sem a liberdade de expressar as opiniões contrárias ao poder, há um bloqueio total de qualquer possibilidade de pensar um espaço para o exercício da autonomia do cidadão. Esse elemento de importância central para o pensamento moderno está neutralizado no pensamento de Hobbes. Isso porque os súditos não podem, legitimamente, reivindicar qualquer tipo de participação nem mesmo influência no poder soberano. Em um vocabulário habermasiano, é possível afirmar que o pensamento de Hobbes não prevê uma esfera pública política para exposição da opinião e formação da vontade. Outro aspecto relevante, como vimos acima, é o modo com que Hobbes concebe a propriedade. Diferente de Locke, ele não a compreende como um direito natural que deve ser resguardado pelo soberano. A função do Estado não é garantir a liberdade e a propriedade, mas sim constituí-las. É o soberano que outorga o direito à propriedade, portanto ela não é um direito natural que precede ao Estado conforme supõe a tradição liberal inspirada em Locke. Assim, amparado em princípios modernos, nosso autor constrói um poder político onde a *propriedade não é um direito anterior ao Estado*, não há *liberdade de expressão*, nem *autonomia*, e o poder deve ser exercido de forma vertical e *absoluta*. Essas características estão na contramão do que posteriormente será proposto pelo pensamento de autores marcadamente modernos como Locke, Rousseau, Kant entre outros.

Uma vez expostas as bases que permitem pensar o modernismo relutante de Hobbes, a partir de agora, procuro analisar porque o pensamento de Rousseau pode ser compreendido como um Iluminismo relutante. Pretendo entender também como, do interior desse Iluminismo

---

<sup>482</sup> Segundo Hobbes, “liberdade em sentido próprio significa ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento)” (cf. HOBBS. *T. Leviatã...* 2003, p.179).

relutante, o autor genebrino pode lidar com a questão da legitimação do poder político conferindo maior relevância para a opinião pública. Finalmente, procuro compreender como Rousseau pode ampliar – em relação a Hobbes – o escopo de participação do povo no processo de construção política e fundar um corpo político em que a soberania seja popular, tornando possível o surgimento de um espaço para certa autonomia do cidadão.

## Capítulo III

### O Iluminismo relutante de Rousseau

#### 3.1. O homem natural: liberdade, perfectibilidade e piedade

Uma vez que a pretensão é investigar os contornos do pensamento de Rousseau sob a perspectiva do Iluminismo, buscando compreender onde ambos se aproximam e onde se distanciam, começo esta análise pela investigação das características da natureza humana. O intuito é de trabalhar especialmente as noções de liberdade, perfectibilidade e piedade natural, de modo mais específico em duas obras: no *Segundo discurso* e no *Contrato social*.

Assim, seguirei uma distinção proposta por Starobinski, que divide as obras de Rousseau em dois grupos fundamentais: o primeiro diz respeito àquelas responsáveis por “identificar os males das sociedades” que incluiria, especialmente, os dois primeiros discursos (sobre as *Ciências e as artes* e sobre a *Desigualdade entre os homens*) e a *Carta a D'Alembert*; o segundo grupo (composto especialmente pelo *Contrato social*, *Nova Heloisa*, *Emílio* e os tratados para reforma dos governos da *Córsega* e da *Polônia*) seriam daquelas “obras conciliatórias que indicam sob quais condições os remédios e paliativos podem agir”.<sup>483</sup> Neste trabalho, o primeiro grupo (principalmente o *Segundo discurso*) será tomado no sentido de identificar os males que o distanciamento da natureza e o surgimento da opinião, via comparação e estima pública, causam nos homens; o segundo grupo será tomado como uma proposta de redefinir os princípios políticos (*Contrato social*) e como “aplicar” tais princípios à realidade da prática política (*Considerações sobre o governo da Polônia*). Essa abordagem tem como objetivo, de um lado, salientar os aspectos nos quais Rousseau aposta enquanto capacidade de reformar um Estado pelos princípios racionais do direito político, o que o aproxima do “espírito iluminista”; de outro lado, apontar os aspectos que Rousseau critica em relação à efetivação desses princípios no plano histórico ou prático, sem, contudo, abandoná-los. Esse movimento constante de afirmação e crítica, que

---

<sup>483</sup> Cf. STAROBINSKI, J. The accuser and the accused. *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 1978, p. 42. O autor fala também em um terceiro grupo de obras onde Rousseau se colocaria na posição de *acusado*. No entanto, para análise que pretendo seguir, as duas primeiras divisões são as mais relevantes.

atravessa todo o pensamento de Rousseau, é que constitui o que pretendo nomear de Iluminismo relutante.

No trabalho escrito para o concurso da academia de *Dijon*, publicado em 1755, Rousseau procura fazer uma descrição da passagem do modo de vida do homem natural para o modo de vida do homem em sociedade, organizada jurídica e politicamente. Como aponta Salinas Fortes, o *Segundo discurso* mostra a “reconstituição dinâmica e dramática que oporá um ‘estado de natureza’ a um ‘estado de sociedade’, [recriando assim] os sucessivos cenários intermediários que conduziram de um termo a outro”.<sup>484</sup> Para tanto, Rousseau recorre à descrição capaz de revelar que, ao contrário do que pretenderam mostrar outros filósofos, notadamente Thomas Hobbes, a natureza humana não fornece motivos ou características que nos permitam dizer que as relações estritamente naturais são pautadas pelo medo, pela competição e pela busca incessante de poder. O que ocorre, segundo Rousseau, é exatamente o inverso, isto é, se examinarmos com a retidão necessária a constituição da natureza humana e dos sentimentos que lhe correspondem, torna-se clara sua completa harmonia com a natureza e com os outros homens.<sup>485</sup> Para Starobinski, nesse estado de “inocência original”, Rousseau mostra que “o homem não sai de si mesmo”, ou seja, ele não abandona o momento presente e por isso “vive no imediato”. Assim, “se cada sensação é nova para ele, essa descontinuidade aparente é somente uma maneira de viver a continuidade do imediato”.<sup>486</sup> Portanto, o “melhor dos mundos” seria a manutenção dessa relação harmônica e pacífica. No entanto, o que se verifica é a corrupção crescente dos sentimentos naturais e o surgimento de paixões que distanciam progressivamente o homem da natureza. Esse distanciamento afasta a paz natural, traz a guerra e a competição, de onde surge então a necessidade de se construir regras sociais capazes de guiar os homens para um convívio recíproco e pacífico. Porém, esse convívio não é mais como aquele prescrito pela natureza, mas sim aquele construído por um acordo comum entre os homens. Desse modo, a política surge no espaço criado pela corrupção dos sentimentos naturais, isto é, ela nasce para construir as bases da

---

<sup>484</sup> SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989, p. 39.

<sup>485</sup> Para corroborar essa afirmação vale a passagem com a qual Rousseau abre sua principal obra sobre educação; no *Emílio*, ele ressalta que “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem” (Cf. ROUSSEAU, J-J. *Émile ou De l'éducation*. In: ROUSSEAU, J-J. *Ouvres Complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1969. v. IV, p.9).

<sup>486</sup> Cf. STAROBINSKI. *Transparência e obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.18.

convivência social, uma vez que a harmonia natural se perdeu com a corrupção de tais sentimentos. De acordo com Salinas Fortes, o pensamento de Rousseau opera sempre “segundo um esquema dicotômico – estado de natureza ou estado de sociedade – que o aproximou muito mais dos filósofos políticos do que dos metafísicos”. No interior desse esquema dicotômico, o autor genebrino pretende compreender, segundo Salinas, “como seria o homem antes da passagem para a vida em sociedade”. Somente após estabelecer quais seriam os princípios que regem o homem natural é que Rousseau pode “distinguir entre aquilo que ele deve a seu próprio fundo primitivo e natural, e aquilo que ele recebeu artificialmente ou deve ao livre – e, portanto, falível – uso das suas faculdades”.<sup>487</sup>

Para descrever esse movimento de distanciamento da natureza por meio da corrupção dos sentimentos, Rousseau investiga o homem em duas dimensões: a dimensão física e a metafísica. No que se refere ao primeiro aspecto, é possível sustentar que não há grandes distinções entre um homem e um animal, uma vez que ambos sofrem a influência de instintos naturais como sede, fome, desejos sexuais etc. Os homens não possuem nenhum instinto que seja exclusivo da espécie, porém são capazes de reunir de uma só vez todos os instintos animais. Com isso, eles podem satisfazer, com muito mais facilidade, todos aqueles desejos de subsistência que os animais satisfazem com muita dificuldade, por vezes até com o sacrifício da própria vida. Deixados ao sabor das intempéries da natureza, os homens tornam-se robustos e resistentes, fazendo do próprio corpo sua única ferramenta, e dessa forma carregam consigo tudo o que necessitam para a sobrevivência.

Frequentemente, o homem natural não teme os animais que fisicamente o superam em força, não apenas porque ele possui forma robusta produzida pelo próprio modo de vida simples tipicamente natural, mas também porque ele percebe que é possível superar a força física de um animal pela destreza e agilidade. Além do que, após um ou dois enfrentamentos, será possível aprender os principais comportamentos de um determinado animal, e assim ser capaz de aperfeiçoar o modo de enfrentá-lo. No caso de ataque de um animal que tenha força extremamente maior que a dos homens, é facultada a recusa do confronto, de tal modo que sempre é possível se refugiar numa árvore ou outro abrigo natural qualquer. Portanto, do ponto de

---

<sup>487</sup> Cf. SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: o bom selvagem...* 1989, p. 39.

vista das relações naturais, não há razão para deduzir qualquer tipo de tensão originária. Segundo Starobinski, Rousseau concebe a natureza humana como pré-moral; no entanto, atribui ao homem “retrospectivamente a qualificação moral da bondade”, ou seja, Rousseau confere “um valor de verdade à experiência pré-reflexiva, que ele supõe perfeitamente passiva”. Desse modo, se considerarmos o homem no estado de natureza, “em que se supõe que [ele] viva aquém da distinção do verdadeiro e do falso, Rousseau concede o privilégio da posse imediata da verdade”.<sup>488</sup>

Assim como os homens em estado de natureza não têm motivos para disputas entre si, os animais também jamais guerream com o homem exceto em ocasião de fome extrema, e nesse caso os homens têm sempre a possibilidade e a liberdade de se refugiarem recusando o confronto. Isso porque não precisam recorrer a nenhum elemento que não carreguem consigo mesmos, tais como a agilidade na corrida e a força para alcançar abrigos que os proteja de qualquer eventual ataque. Mesmo a disputa por alimentos não é capaz de gerar guerra ou tensão; a natureza possui em abundância tudo que o homem necessita para satisfação dessa necessidade fundamental. Se tiver sede, haverá riachos e lagos suficientes para que dessa necessidade não brote disputas; se tiver fome e for intimidado por um homem mais forte ou um animal violento, sempre poderá abandonar aquele local em direção a outra árvore que forneça o fruto necessário para seu sustento. Esses exemplos de relações naturais básicas, que se situam no âmbito da simples procura da satisfação dos desejos e necessidades mais fundamentais, pretendem mostrar que não há na natureza nenhum motivo para temer a relação entre homens e animais, tampouco entre os próprios homens. A liberdade de poder fugir de um eventual confronto, a possibilidade de aperfeiçoar-se diante de eventuais conflitos e, principalmente, o fato de que a natureza tudo fornece para satisfação dos desejos e necessidades humanas depõem a favor de uma vida solitária, tranquila e em harmonia com a natureza.

Do ponto de vista da constituição física, os homens possuem força e habilidade suficientes para evitar qualquer confronto com os animais. Alia-se a isso o fato de que a natureza lhes oferece os recursos necessários para sobrevivência pacífica e harmônica. Diante desse quadro, é possível observar que a constituição natural dos homens foi suficientemente arquitetada. Ora, se

---

<sup>488</sup> Cf. STAROBINSKI. *Transparência e obstáculo...* 1991, 2, p. 37-8.



todos são iguais no tocante às possibilidades e necessidades naturais, não há razões que possam gerar nos homens conflitos ou tensões; por isso sua vida nesse estado é totalmente livre de disputas e se desenvolve de maneira pacífica. Ao permanecerem entregues à própria sorte, os homens estariam sempre em harmonia com a natureza, satisfazendo todas as suas necessidades, sem que fosse preciso recorrer a qualquer artifício que não as ferramentas dispersas na própria natureza. Quase sempre “desocupado”, mas também sempre próximo do perigo, o homem natural, bem como os animais, tem o sono leve, pensa pouco e dorme quando não está pensando, de modo que a própria conservação é sua grande preocupação. As faculdades mais exercitadas são aquelas que têm por objetivo o ataque ou a defesa própria. Ele não possui qualquer delicadeza de costumes, uma vez que os órgãos responsáveis pela lassidão e pela sensualidade não são exercitados. Desse modo, Rousseau descreve o homem natural e entende que “esse é o estado animal em geral e também [...] da maioria dos povos selvagens”.<sup>489</sup>

No entanto, esse quadro de completa harmonia – do qual certamente [o homem] saiu “por qualquer *acaso* funesto” – não se perpetuou, e os homens pouco a pouco se afastaram das relações naturais de simples satisfação das necessidades estritamente constitutivas de si mesmos.<sup>490</sup> É curioso o número de vezes em que Rousseau se ampara no “acaso” para explicar algumas passagens no texto do *Segundo discurso*. Ele atribui ao “acaso funesto” o abandono da relação de harmonia entre homem e natureza. Do mesmo modo, a descoberta e o domínio do fogo pelos homens foi efeito de um “acaso feliz”.<sup>491</sup> Chamo a atenção para esse aspecto não no sentido de tentar compreender o peso dessa noção no processo de passagem do homem natural para a vida social. O que realmente deve ser destacado é que a noção de “acaso” nos ajuda a entender que essa descrição do homem natural parece ser muito mais uma hipótese extremamente bem fundamentada, com intenção de justificar um projeto político futuro que será desenvolvido principalmente no *Contrato social*, do que a descrição de uma realidade histórica existente. Ainda que Rousseau tenha se preocupado com inúmeros relatos históricos de viajantes que apontavam os selvagens de tribos indígenas na América, ou habitantes das florestas do continente africano, como exemplos do homem natural que ele descreve no *Segundo discurso*.

---

<sup>489</sup> ROUSSEAU, J.-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p.140-1 (edição brasileira, p. 242).

<sup>490</sup> Ibid., III, p. 171, grifo meu (edição brasileira, p. 264).

<sup>491</sup> Ibid., III, p.165 (edição brasileira, p. 260).

O primeiro signo desse afastamento foi a criação de ferramentas (machado, escadas, etc.) e a utilização de animais (especialmente os cavalos) com intuito de aumentar seu poder diante de eventuais perigos. Com a posse de machados, os homens não precisam exercer seus músculos para retirar uma árvore do caminho; com uma escada já não precisam se esforçar para alcançar os frutos mais altos e com o uso do cavalo se faz desnecessário o aperfeiçoamento da corrida. A partir de então, aquele homem robusto e independente, que carregava consigo todas as ferramentas necessárias para a satisfação de seus desejos naturais, torna-se agora dependente do auxílio de pequenos objetos para realizar as tarefas de seu cotidiano.

Ao lado do auxílio dessas ferramentas para a realização de funções específicas, o surgimento da medicina também contribui para o distanciamento da natureza. Para Rousseau, os males que a natureza traz, ela mesma se encarrega de solucionar; uma ferida causada em um confronto com um animal ou com outro homem é curada ao fim de algumas semanas ou meses;<sup>492</sup> assim se mostra desnecessária qualquer outra intervenção que não seja a mão da própria natureza. Além do que, “por mais útil que possa ser entre nós a medicina bem administrada, será sempre certo que o selvagem doente, abandonado a si mesmo, nada espera da natureza [...] senão o seu mal, o que frequentemente torna sua situação preferível à nossa”.<sup>493</sup> Entretanto, para além de sua constituição física, há também no homem uma dimensão metafísica, e nela residem três características humanas que são fundamentais para estabelecer a completa descrição do homem natural, a saber: a liberdade<sup>494</sup>, a perfectibilidade humana e a piedade natural.

### 3.2. Rompimento com a natureza e a “virada social”

---

<sup>492</sup> É importante notar, nesse momento, que Rousseau entende que a natureza seleciona os indivíduos mais bem constituídos, tornando-os mais fortes e, ao mesmo tempo, faz perecer todos os outros. Para Victor Goldschmidt, Rousseau importa esse modelo da antiga educação espartana descrita por Platão, ao tempo em que prenuncia um certo evolucionismo de tipo darwiniano (Cf. GOLDSCHMIDT, V. *Antropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983, p. 257-8).

<sup>493</sup> ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes...* Pléiade, 1964, III, p.139 (edição brasileira, p. 241).

<sup>494</sup> Até aqui, todas as vezes que falamos em “liberdade”, nos reportamos à liberdade natural, aquela que o homem possui no estado de natureza, e que só conhece os limites da própria força. Veremos mais adiante, já com o estabelecimento dos primeiros acordos, que essa “liberdade” será progressivamente substituída pela “liberdade civil”.

Ante o desenvolvimento da ciência mecanicista de seu tempo, Rousseau aceita que ela seja capaz de explicar a formação das ideias e o funcionamento dos sentidos. No entanto, segundo ele, ela jamais poderá explicar a vontade, o querer humano e a liberdade. Se, por um lado, assim como os animais, os homens também sofrem a influência dos mesmos instintos naturais, por outro, os homens são livres para resistir a tais instintos. Nesse sentido, na “consciência dessa liberdade é que se mostra a espiritualidade de sua alma [pois nesses domínios estão presentes] atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica”.<sup>495</sup>

Aqui vale notar que, segundo Ernst Cassirer, “A razão é o ponto de encontro e o centro de expansão do século [XVIII], a expressão de todos os seus desejos, de todos os seus esforços, de seu querer e de suas realizações”.<sup>496</sup> Contudo, o elemento racional não é exatamente um fator que surge com o Iluminismo do século XVIII. Ao contrário, o racionalismo que se espalha de forma crescente nas relações sociais e políticas e por todas as áreas do saber é uma característica que remonta ao século XVII. Tal diagnóstico é reiterado por Cassirer quando afirma que: “comparando o pensamento do século XVIII com o do século XVII, em nenhum ponto verifica-se uma verdadeira *ruptura* entre eles”.<sup>497</sup> Nesse sentido, o que se passa no século das luzes, especialmente na sua versão francesa, se desenvolve, em grande medida, num ambiente construído pelo racionalismo do século anterior. Por isso é possível afirmar que o “novo ideal do saber [iluminista] *se desenvolve em continuidade perfeita* a partir de pressuposições que tinham sido fixadas pela lógica e pela teoria do conhecimento do século XVII”. Qual seria, então, a distinção própria do Iluminismo em relação ao que havia sido construído no século anterior? Segundo Cassirer, essa distinção reside no modo de fazer e pensar a filosofia que, segundo ele, no XVII, era devedora de certo “espírito de sistema” que tinha na dedução racional seu ponto de ancoramento seguro. Para que um pensamento fosse “verdadeiramente” filosófico, era preciso um ponto de partida irreduzível de onde se deduziria, de forma “rigorosa e sistemática”, toda a cadeia de argumentos. O século XVIII, por sua vez, “renunciou a esse modo e a essa forma de “dedução”, de derivação e de explicação sistemática”. Ao invés de partir de princípios

---

<sup>495</sup> ROUSSEAU, J-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p.142 (edição brasileira: p. 243).

<sup>496</sup> CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Edunicamp, 1997, p. 22.

<sup>497</sup> Ibid., p. 43, grifo do autor.

indubitáveis de onde se deduz o conhecimento, o pensamento iluminista pretende se constituir em outra direção, isto é, o conhecimento não se constrói “dos conceitos e dos axiomas para os fenômenos, mas o inverso”.<sup>498</sup> Importa mais a observação, e menos o princípio, uma vez que esse último pode ser revogado à luz das mudanças históricas em curso. Nesse sentido, o *esprit de système* foi substituído cuidadosamente pelo *esprit systématique*. “É esse novo programa metódico que deixa sua marca em todo o pensamento do século XVIII”.<sup>499</sup>

Esse novo modo de conceber a razão é importante também para que Rousseau possa conceber a “liberdade de poder recusar os instintos” como um dos principais elementos que compõem a noção de natureza humana. Tal aspecto ganha relevância quando comparado ao pensamento de Hobbes, para quem a natureza não permite ao homem recusar os desejos naturais, uma vez que eles são, no mais das vezes, mais fortes que a razão, como vimos no capítulo anterior. Para Rousseau, por não terem liberdade, os animais agem sempre da mesma forma quando sentem o impulso natural dos instintos; em contraposição, o homem pode resistir a esses impulsos. Essa resistência é um ato de liberdade, portanto, um traço especialmente humano.

Outro aspecto que marca a natureza humana é a perfectibilidade. Para justificar a presença da perfectibilidade apenas nos homens, Rousseau ressalta que essa faculdade possui como pressuposto o uso da linguagem e das palavras, pois são elas que formam as ideias gerais. Essas ideias gerais, segundo Rousseau, só podem introduzir-se no espírito com o auxílio das palavras, e o entendimento só as apreende por via de proposições. “Essa é uma das razões pelas quais não poderão os animais formar tais ideias, nem jamais adquirirem a perfectibilidade que depende delas”.<sup>500</sup> Assim, a perfectibilidade é um traço natural que se caracteriza por oferecer aos homens a possibilidade de se aperfeiçoar (seja individual ou coletivamente) em relação às atitudes tomadas. Se depois de séculos os animais ainda possuem os mesmos comportamentos e reagem da mesma forma, os homens, por sua vez, são capazes de aprender com suas ações, até mesmo com seus erros e vícios. Desse modo, a perfectibilidade possui um caráter ambivalente: por um lado, seu desenvolvimento afastou o homem da relação independente e harmoniosa com a

---

<sup>498</sup> Ibid., p. 24.

<sup>499</sup> CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo...* 1997, p. 26.

<sup>500</sup> ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes...* Pléiade, 1964, III, p.149 (edição brasileira, p. 249).

natureza (na qual deveria passar dias “tranquilos e inocentes”) e o colocou abaixo da própria besta. Mas, por outro lado, ela deve ser o caminho que também aponta para o desenvolvimento das luzes e das virtudes sociais, ou seja, a capacidade de aperfeiçoar-se pode tornar possível alguma forma de superar os vícios humanos que foram socialmente construídos. Assim, embora a perfectibilidade seja uma das portas de entrada para a corrupção da natureza humana, ela também é capaz de trazer as luzes necessárias para o bom convívio social. Esse caráter ambivalente da noção de perfectibilidade pode ser pensado à luz do que Starobinski entende ser “o remédio no próprio mal”, ou seja, onde se originam os princípios da corruptibilidade humana está também presente a semente que pode trazer as luzes e as virtudes necessárias para vida social.<sup>501</sup> Nas palavras de Salinas Fortes, a perfectibilidade é a faculdade que permite ao homem “aprimorar ou sofisticar seu equipamento básico” e, nesse sentido, “se autocriar [e] construir para si mesmo uma segunda natureza, distante da primeira”. Mas não se pode esquecer, entretanto, que ela é a “grande fonte, ao lado da liberdade, de todas as infelicidades do gênero humano”.<sup>502</sup>

A terceira característica que constrói o quadro natural do homem é o sentimento de piedade natural (que se articula ao amor-de-si) – um traço existente inclusive nos animais e que se manifesta principalmente quando se demonstra tristeza ao ver o sofrimento de seu semelhante. Ao descrever esse sentimento, Rousseau aponta para uma espécie de reconhecimento mútuo, que surge com a piedade natural, dado que é no reconhecer-se enquanto homem passível de sofrimento que esse sentimento se faz presente nas relações humanas. Aqui vale uma breve digressão no sentido de retomar a questão deixada no capítulo I acerca do silêncio de Axel Honneth acerca de Rousseau em sua obra *Luta por reconhecimento*.

De acordo com Aubert, apesar do “silêncio honnethiano” acerca da relação que há entre o pensamento rousseauiano e a noção de reconhecimento, um exame da noção de amor-próprio em Rousseau poderia enriquecer a teoria do reconhecimento de Honneth.<sup>503</sup> Há, contudo, uma diferença entre a noção de reconhecimento presente no autor alemão e aquela que podemos reter do pensamento de Rousseau. Segundo a autora, enquanto Rousseau toma o reconhecimento como

---

<sup>501</sup> Cf. STAROBINSKI, Jean. Le remède dans le mal: le pensée de Rousseau. In: *Le remède dans le mal*. Paris: Gallimard, 1989, p. 190.

<sup>502</sup> Cf. SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: o bom selvagem...* 1989, p. 56.

<sup>503</sup> AUBERT, Isabelle. Rousseau dans la reformulation du projet critique. *Modernités de Rousseau*. Bordeaux, Revue Lumière, n.15, 2010, p.176.

algo direcionado ao ser humano para onde “convergem as opiniões dos outros”, ou seja, no sentido de mostrar que “o indivíduo é afetado pelo reconhecimento dos outros”, para Honneth, o reconhecimento é “apreendido de modo interativo” no interior de um “jogo recíproco de ação e reação”.<sup>504</sup> Tal diferença se explicaria pela abordagem intersubjetivista de Honneth, a qual está amparada em “expectativas normativas” que se constroem de forma necessariamente horizontal. Há, de acordo com Aubert, uma “norma horizontal” no pensamento de Honneth, que pretende “refinar” as relações sociais fundadas, em sua maioria, em bases “assimétricas”. Rousseau, por sua vez, permite que uma possível “teoria do reconhecimento”, baseada na ideia de amor-próprio, mantenha viva, em sua origem, certa “intranquilidade permanente”, que pode ser orientada tanto para benefícios como para prejuízos individuais. Com isso, restaria ainda, se seguirmos a pista de Rousseau, certa “ambivalência” ou tensão que é própria da noção de reconhecimento tida enquanto “princípio de socialização”. Assim, conclui Aubert, “esse eixo de leitura poderia trazer um complemento fenomenológico à reflexão honnethiana que visa distinguir um reconhecimento como norma de um reconhecimento como ideologia”.<sup>505</sup> Nesse momento, a autora se refere à discussão de Honneth acerca da crítica que entende a noção de reconhecimento como um princípio puramente ideológico. Segundo Honneth, essa crítica se ampara em reflexões realizadas por Althusser e que toma o reconhecimento como um padrão “de todas as formas de ideologia”.<sup>506</sup> Nesse sentido, o autor alemão afirma que sua visão de reconhecimento pode ser efetivada apenas se for acompanhada de mudanças institucionais, uma vez que são absolutamente insuficientes que sejam postas em marcha apenas mudanças de comportamentos individuais. Portanto, afirma Honneth, é preciso que “disposições jurídicas se transformem”, outras “modalidades de representação política” se estabeleçam e “redistribuições materiais” ocorram: sem transformações dessa ordem, o reconhecimento não pode se realizar em sua plenitude.<sup>507</sup> Nesse sentido, Isabelle Aubert afirma que o pensamento de Rousseau poderia auxiliar Honneth a pensar o reconhecimento, pois o autor do *Segundo discurso* pensa essa questão sempre “fundada no amor próprio”, o que supõe, afirma Aubert, que existe sempre uma

---

<sup>504</sup> Ibid., p.177.

<sup>505</sup> AUBERT, I. Rousseau dans la reformulation du projet critique... 2010, p.177.

<sup>506</sup> HONNETH, A. La reconnaissance comme idéologie. in: HONNETH, A. *La société du mépris*. Paris: La Découverte, 2008, p. 246.

<sup>507</sup> Ibid., p. 271.

inquietação *intranquillité* permanente na origem do reconhecimento. Essa tensão ou inquietação, que reside na origem do reconhecimento tal como pensado por Rousseau, seria capaz de revelar a ambivalência característica desse que é um “princípio de socialização que pode tanto produzir benefícios quanto prejuízos”<sup>508</sup> ao indivíduo ou aos grupos que o reivindicam. Não pretendo trabalhar essa questão à exaustão, apenas penso que ela se constitui num ponto de interseção importante entre o pensamento de Honneth acerca da noção de reconhecimento e o pensamento de Rousseau enquanto autor, privilegiado segundo o próprio Honneth, para pensar a teoria social.

Feita a digressão, quero apontar ainda que a piedade natural<sup>509</sup> também contribui para identificar a igualdade natural, o que permite verificar que, para Rousseau, a igualdade é fruto do reconhecimento dos sofrimentos e das dores humanas. Isso porque, quando colocados diante do sofrimento alheio, os homens são capazes de perceber que não estão isentos de padecer do mesmo mal que seu semelhante.

O que permite unir esses três aspectos para descrever o quadro da natureza humana, tal como pensado por Rousseau, é o fato de que eles são anteriores à razão, isto é, estão presentes no estágio em que o homem ainda vive em harmonia total com a natureza. A liberdade e a piedade são traços que permitem ao homem permanecer no estado natural sem o advento de artifícios que, sob a aparência de auxiliar e oferecer melhorias nas condições de vida natural, o distancia pouco a pouco de uma condição que, segundo Rousseau, ele jamais deveria ter saído.

Se a liberdade e a piedade são traços que mantêm a relação de harmonia entre homem e natureza, a perfectibilidade humana, por sua vez, permite o advento dos primeiros sinais artificiais que apontam para o distanciamento dessa harmonia natural. Esses sinais são dados com a construção de ferramentas e materiais que auxiliam os homens na caça e na obtenção daquilo

---

<sup>508</sup> AUBERT, I. op. cit., p.177.

<sup>509</sup> No *Ensaio sobre as origens das línguas*, Rousseau ressalta que “A piedade, embora natural no coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos vencer pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o seu sofredor. Somente sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofreremos. Pensemos quanto conhecimento adquirido supõe tal manifestação. Como imaginaria eu males dos quais não tenho nenhuma ideia? Como sofreria ao ver sofrer um outro se nem mesmo sei se ele sofre, se ignoro o que há de comum entre mim e ele? Aquele que nunca refletiu não pode ser nem clemente, nem justo, nem compassivo; também não pode ser mal e vingativo” (Cf. ROUSSEAU, J-J. *Essai sur l’origine des langues*. In: ROUSSEAU, J-J. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, vol. V, p. 395-6; edição brasileira, p.175).

que é necessário para sua sobrevivência. Nesse momento, o amor-de-si se transforma. Esse sentimento que “leva todo animal a velar pela própria conservação e que no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude”<sup>510</sup> torna-se um sentimento caracteristicamente individualista. Assim, o apreço ou consideração do outro pela dor e pelo sofrimento transforma-se em consideração e estima própria, ou seja, o amor-de-si torna-se amor-próprio. Com isso, considerar o outro deixa de ser um elemento que conduz à manutenção da vida de acordo com os preceitos naturais e torna-se uma disputa pelo maior reconhecimento da consideração de si mesmo que deve ser demonstrada por seus semelhantes.

A consideração do outro, que se dava pelo reconhecimento da possível dor e sofrimentos comuns, passa agora a ser desejada como sinal de estima e valor individual. Desse modo, o amor-próprio surge como algo que “não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro”. Rousseau salienta que esse é também o sentimento que inspirará nos homens “todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra”.<sup>511</sup>

É nesse contexto de progressivo distanciamento da natureza que a razão começa a se desenvolver e a preencher as lacunas abertas pela crescente corrupção dos sentimentos naturais. Enquanto entregues apenas aos desejos naturais, os homens não sentem necessidade de por em prática a atividade racional, pois os sentimentos naturais são suficientes para manter a harmonia com a natureza. Rousseau é incisivo ao fazer seu diagnóstico da natureza humana e criticar os dois movimentos que ele entende que surgem ainda no âmbito do estado natural: o primeiro é o abandono da vida de acordo com as necessidades naturais; o segundo é o crescente uso da racionalidade. Essa crítica pode ser encontrada em toda sua obra, mas pode ser exemplificada por

---

<sup>510</sup> ROUSSEAU, J-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p. 219 (edição brasileira, p. 306-7). Para Salinas Fortes, “Amor-de-si e *pitié* são paixões naturais e primitivas: eis aí uma “evidência” indemonstrável [...] eis aí um verdadeiro axioma do sentimento ou da “consciência moral” ou um “postulado da razão prática rousseauiana” (Cf. SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 58-9).

<sup>511</sup> ROUSSEAU, J-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p. 219 (edição brasileira, p. 307).



algumas passagens lapidares, talvez a principal e mais ilustrativa seja aquela que afirma que “o homem que medita é um animal depravado”.<sup>512</sup>

O tom utilizado por Rousseau é de denúncia e aponta que o progresso da razão custou a tranquilidade de espírito da espécie. Ainda em outro tom, agora mais irônico, quando avalia o processo de aperfeiçoamento do homem pela razão e das mazelas que ela traz consigo, pergunta: “Porque só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?”<sup>513</sup> O uso da razão, nesse momento de transição do homem natural para certo modo de sociabilidade ainda insurgente, não apenas é considerado responsável direto pela corrupção (ou depravação) humana, mas, além disso, é responsável pela *imbecilidade* humana. Trocar o modo de vida natural norteado pelo primado dos sentimentos naturais e pela individualidade plena por um modo de vida dirigido pela ascendência dos sentimentos artificialmente construídos (por ex. o amor-próprio) é, segundo Rousseau, um sinal de “imbecilidade”.

Entretanto, a razão também é responsável por um movimento que se desenvolve em outra direção, isto é, uma vez colocada em movimento, ela terá o papel extremamente importante, que é primeiramente o de oferecer ao homem uma espécie de “compensação” pelos “estragos” causados pelo distanciamento da natureza. No entanto, o que ela faz de imediato é desenvolver o amor-próprio e outros desejos e prazeres produzidos socialmente. Percebe-se, então, que esse movimento denuncia a ineficácia da razão no que se refere à defesa da manutenção de uma vida harmoniosa tal como havia no estado de natureza. Além disso, não se pode esquecer que a razão surge com o fim da individualidade plena causada pela corrupção dos sentimentos naturais e que essa corrupção traz consigo “o amor-próprio e a reflexão; faz o homem voltar-se para si mesmo; [traz as disputas por vaidade, o desejo de *estima pública*. E se traz também a filosofia, tanto pior, pois] é a filosofia que o isola”.<sup>514</sup> Vale notar que esse quadro do “homem social” claramente remete a Hobbes; porém, o autor inglês concebe essas características como constitutivas do homem natural. Ao descrever a “queda” do homem natural, Rousseau parte de um individualismo em que o homem vive sua plenitude em completa harmonia com a natureza, e chega ao homem

---

<sup>512</sup> Ibid., III, p.138 (edição brasileira, p. 241).

<sup>513</sup> Ibid., III, p.142 (edição brasileira, p. 243).

<sup>514</sup> ROUSSEAU, J-J. Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p. 156, grifo meu (edição brasileira, p. 254).

“corrompido”, cujos traços não diferem substancialmente daqueles que Hobbes atribui à natureza humana.

Assim, Rousseau mostra que o desenrolar do processo de passagem do estado natural para um primeiro estado social, em que as relações não estão mais pautadas pelos sentimentos naturais, ocorre com o crescente abandono ou corrupção desses sentimentos e o progressivo uso e desenvolvimento da razão. Esse momento de transição se desenvolve de forma gradual e os homens começam a estabelecer relações e comparações entre si através do uso de noções de grandeza, força, peso, temor, etc.; ele é caracteristicamente marcado pela ausência de razão enquanto capacidade reflexiva e portadora das luzes necessárias para a vida em sociedade. O que existe nesse momento, segundo Rousseau, é apenas uma espécie de reflexão fomentada por essas noções ainda pouco claras, que não indicam outra coisa senão “certas precauções mais necessárias a sua segurança”.<sup>515</sup> Aqui há um aspecto importante a ser notado em relação ao pensamento de Hobbes: quando Rousseau começa a descrever os primeiros passos da saída do homem do estado de natureza, ele já começa a atribuir “aspectos hobbesianos” a sua teoria. A preocupação com a “segurança social” ajuda a compreender esses aspectos. O Estado civil hobbesiano tem, entre suas principais preocupações –como foi mostrado no capítulo anterior –, a garantia da segurança, que é um meio de afastar a guerra e construir a paz. No entanto, de acordo com o que mostra o *Segundo discurso*, quando os homens se afastam do estado de natureza e começam a desenvolver suas capacidades reflexivas, eles começam também a se preocupar com a necessidade de garantir “segurança”. Assim é possível notar que aquilo que, para Hobbes, é constitutivo da natureza humana, para Rousseau é produto dos primeiros sinais de desenvolvimento da razão.

A esse tipo de reflexão ainda incipiente Rousseau dá o nome de “prudência maquinal”, e indica que ela é a responsável por introduzir “novas luzes”, que fizeram o homem não apenas perceber sua superioridade diante dos outros animais, mas principalmente ter consciência dela. A partir de então, o progresso, a criação e o aperfeiçoamento de ferramentas e artifícios fizeram

---

<sup>515</sup> ROUSSEAU, J-J. Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p.164 (edição brasileira, p. 260).

com que cada indivíduo se sentisse superior ao outro. Desse modo, os homens aprenderam com a experiência que o “amor ao bem estar é o único móvel das ações humanas”.<sup>516</sup>

É precisamente aqui que se tornam cada vez mais fortes e presentes as comparações entre os homens, o desejo da estima pública e as crescentes disputas em torno de noções de beleza individual, de força, de eloquência, construindo assim o quadro necessário para o estabelecimento da desigualdade e do vício: “dessas primeiras preferências nasceram de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência”.<sup>517</sup> Pode-se notar aqui que o que se esconde nas sombras da vaidade, do desprezo, da vergonha e da inveja é a publicização da opinião do semelhante, ou seja, a tão desejada estima pública depende diretamente do outro, de um terceiro que torna pública sua avaliação. Nesse sentido, a opinião surge como elemento de discórdia que brota de uma natureza que já não contém mais a “inocência” dos homens que viviam errantes pelas florestas.

As disputas cada vez mais frequentes, aliadas à consciente consideração de sua própria força, também deram aos homens os primeiros sinais que apontavam para vantagens estratégicas no estabelecimento e respeito de compromissos e vínculos mútuos. Para Salinas Fortes, essas condições anunciam uma evolução no sentido da constituição de um laço social; sem elas, “nenhuma sociedade é possível e graças a elas o homem se oferece em espetáculo”. Entretanto, essas condições são extremamente ambíguas, “já que a constituição do “laço” social permanente [...] é indiscernível da constituição da possibilidade social da separação sujeito-objeto através do exercício agora também permanente da distinção e da comparação”. Desse modo, finaliza o intérprete, “Os homens reúnem-se, separando-se num mesmo momento: reúnem-se, pois abandonam o isolamento primitivo, mas separam-se de novo na medida em que se destacam”. Ao se destacarem por fazer emergir a possibilidade de comparação que traz consigo as sementes da competição, os homens “distinguem-se uns dos outros e se oferecerem em espetáculo uns para os outros ao entrarem em conflito, em disputa ou contradição com o seu duplo”.<sup>518</sup> Contudo, o laço social que surgia com a saída do estado de natureza só se mantinha na medida em que o *interesse*

---

<sup>516</sup> Ibid., III, p.166 (edição brasileira, p. 261).

<sup>517</sup> Ibid., III, p.170 (edição brasileira, p. 263).

<sup>518</sup> SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo...* 1997, p. 44-5.

se mostrava evidente, de tal modo que não havia consideração acerca de possível ato que prolongasse esses compromissos. Uma vez alcançados os objetivos pelos quais os vínculos foram estabelecidos, eles se desfaziam automaticamente já que não havia qualquer necessidade de mantê-los. Esse momento é pontualmente importante na medida em que marca o surgimento das primeiras formas, ainda precárias, de vínculos entre os homens. Por isso, noções de justiça, respeito, liberdade e igualdade ganham mais força e centralidade nas relações humanas de um modo progressivo, à medida que o homem se distancia cada vez mais do estado de natureza.

Esses sinais característicos de uma sociedade nascente e do abandono do modo simples e natural de vida trazem consigo algumas pequenas novidades que tornam a vida mais cômoda. A possibilidade de utilizar determinadas ferramentas deu aos homens a vantagem de gozar de mais tempo livre do que tiveram seus antepassados. Assim, eles podiam utilizar esse tempo para desenvolver, cada vez mais, novas habilidades que permitiriam menor esforço físico e maior capacidade de aquisição de comodidades. Aqui está presente mais uma vez a crítica ao processo de distanciamento do homem das relações naturais, uma vez que eles são “enfeitiçados” pelas novas possibilidades criadas por sua própria “prudência maquinal”, que cada vez mais se aproxima do Rousseau chama propriamente de reflexão.

Os homens perdem a força corporal, que foi sinônimo de garantias contra as intempéries naturais; ao mesmo tempo, se tornam “escravos” e dependentes dos artifícios que criam. É nesse sentido que Rousseau pode afirmar que o progresso técnico (desenvolvimento da agricultura e da metalurgia) “foi o primeiro jugo que, impensadamente, [os homens] impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes”. Tal avanço técnico não apenas tornou dependente um ser naturalmente independente, como criou necessidades que até então os homens não tinham. Isso trouxe outra consequência funesta, visto que, com o passar dos tempos, essas comodidades tornaram-se habituais e os homens deixaram de ter o prazer que tinham por elas. Desse modo, sua privação tornou-se algo muito mais cruel e doloroso do que sua posse, “e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las”.<sup>519</sup>

---

<sup>519</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes...* Pléiade, 1964, III, p.168 (edição brasileira, p. 262).

Outra consequência fundamental que surge no interior desse processo e que deve ser ressaltada é o surgimento da propriedade. Como ressaltava Victor Goldschmidt, a propriedade aliada à corrupção dos sentimentos naturais é a principal causa do surgimento do que ele chama de estado de “guerra universal rousseauiano”. Para o intérprete, “A propriedade (ou o desejo de posse) é em si mesma produtora de tensão e guerra, e isso ocorre a partir do estado de natureza, sem a necessidade de relações comerciais mais sofisticadas”.<sup>520</sup> Enquanto os homens tinham consigo tudo que necessitavam para satisfação de seus desejos e necessidades naturais, enquanto não precisaram do concurso de forças extras para sua preservação, a igualdade natural e a harmonia homem-natureza se mantiveram. Porém, “desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, *desapareceu a igualdade e introduziu-se a propriedade*, e o trabalho tornou-se necessário”.<sup>521</sup>

Vale destacar, nesse momento, que os sentimentos sociais (concorrência, rivalidade, oposição de interesses, desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outros, etc.) que surgem com a corrupção dos sentimentos naturais são os principais elementos que impulsionam o que podemos entender como um processo de *virada social* do homem. Em outras palavras, é o desenvolvimento dos sentimentos forjados socialmente que permite o aparecimento das necessidades propriamente sociais. Essas necessidades trazem consigo o crescente acúmulo de propriedade e seu correlato necessário, que é o emprego do trabalho de terceiros para seu próprio benefício, ou seja, apropriação privada do trabalho coletivo.

Para a manutenção e crescimento desse acúmulo é preciso o concurso de várias mãos, um único homem com o auxílio apenas das próprias forças não é capaz de produzir além do que necessita para sua satisfação. É nesse momento que se faz necessária a dominação, a servidão, a violência e os roubos, ou seja, é do surgimento, crescimento e entrelaçamento dos sentimentos sociais e da relação propriedade-trabalho que surge a desigualdade.

A vida social se desenvolve e se cristaliza de modo inverso à vida natural, a harmonia entre homem e natureza dá lugar a uma sociedade que nasce “no mais tremendo estado de

---

<sup>520</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, V. *Antropologie et politique...* 1983, p.555.

<sup>521</sup> ROUSSEAU, J-J., op. cit., III, p.171 (edição brasileira, p. 265).

guerra”.<sup>522</sup> Se por um lado o rico é capaz de acumular bens graças à soma de trabalho de terceiros, por outro, não há nada que possa garantir sua propriedade, a não ser a força unida de seus escravos. Apesar de a força permitir o aumento de propriedade, essa mesma força pode legitimar os roubos e os saques, não havendo, portanto, nada que possa assegurar definitivamente a propriedade.

Se os ricos não podem garantir seus bens senão pela força, o que definitivamente é muito precário e menos vantajoso que a situação de ausência de propriedade típica do estado de natureza, então se faz necessário o emprego, a seu favor, das forças daqueles que os atacavam. Numa palavra, é preciso transformar os inimigos em seus próprios defensores. Assim, Rousseau mostra que foi preciso expor que a situação de disputa constante e de guerra iminente não apenas era desfavorável a todos, mas também contrariava o direito natural, e tal exposição deveria prescrever a união de todos em torno de deveres<sup>523</sup> mútuos. Tem-se, então, o pacto dos ricos, “o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano”.

Para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituíamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna.<sup>524</sup>

Essa primeira formulação de um vínculo político-jurídico que garante e legitima a propriedade e a desigualdade foi, segundo Rousseau, o modo com que os “prudentes” e “os mais capazes de pressentir os abusos” encontraram para garantir a preservação e se resguardar dos perigos alheios. O pacto dos ricos é uma espécie de constatação por parte dos próprios ricos – em uma sociedade nascente, em que os sentimentos sociais tendem a se fortificar corrompendo ou

---

<sup>522</sup> ROUSSEAU, J-J. Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p. 176 (edição brasileira, p. 268).

<sup>523</sup> É importante notar que o pacto dos ricos cria apenas deveres mútuos e não mantém o binômio comum dos cânones do direito político que fala sempre em direitos-deveres.

<sup>524</sup> ROUSSEAU, J-J. Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p.177, grifo meu (edição brasileira, p. 269).

deixando às sombras os sentimentos naturais – de que o melhor a se fazer é “sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo [...]. Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico”.<sup>525</sup>

Nesse momento, já se pode identificar de forma mais clara em que direção os homens guiam suas vidas ao se afastarem da natureza rumo à sociedade. De um lado destaca-se o desenvolvimento da metalurgia, da agricultura, o surgimento da propriedade e do trabalho; de outro a sedimentação da corrupção dos sentimentos naturais e certa cristalização de virtudes sociais cultivadas pela constante comparação entre os homens. Nesse estágio, salienta Rousseau, temos “todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação, o amor próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfeição *perfection* de que é suscetível”.<sup>526</sup> Assim, apresenta-se consolidada a *virada social* do homem, uma vez que a relação homem-natureza não se pauta na satisfação das necessidades e desejos naturais, mas sim nos sentimentos e nas virtudes aparentes forjadas socialmente. Como aponta Baczko, a partir desse momento, a posição do homem na sociedade torna-se ambígua, uma vez que a aparência ocupa o lugar das relações imediatas típicas do estado natural. A sociedade, portanto, se coloca enquanto “ponto de partida da consciência, da solidariedade humana e das virtudes sociais, [ela] separa os homens e os opõe”. Assim, ao adquirir novas forças, o homem, paradoxalmente, torna-se mais fraco. Portanto, “imbricado no processo de sociabilização [o homem] revela ao mesmo tempo sua grandeza e sua fraqueza, realiza sua vocação e assume sua queda”.<sup>527</sup>

O progressivo distanciamento da natureza se realizou e o seu saldo foi pouco animador: a troca do amor-de-si pelo amor próprio interessado, a troca da liberdade natural pela liberdade social (representada pela metáfora da perda do braço para salvar o corpo), o surgimento da propriedade e do trabalho, o desenvolvimento da atividade racional, as noções de bem e mal (moralidade), rivalidade e a comparação das opiniões visando a estima pública, a guerra, o pacto

---

<sup>525</sup> Ibid., III, p.178 (edição brasileira, p. 269).

<sup>526</sup> Ibid., III, p.174 (edição brasileira, p. 267). Modifiquei a tradução brasileira que utiliza perfectibilidade para a palavra *perfection*. Prefiro utilizar perfeição, uma vez que Rousseau utiliza *perfectibilité* quando se refere especificamente à perfectibilidade.

<sup>527</sup> Cf. BACZKO, Bronislaw. *Solitude et communauté*. Paris: Mouton, La Haye, 1974, p. 13 ss.

dos ricos (política e direito). Numa palavra, o abandono do estado de natureza trouxe a perda da tranquilidade do homem.

[Nesse momento o homem passa a ter um] desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, que nos devora, a todos adestra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate.<sup>528</sup>

A concorrência é vencida na medida em que se adquire a estima pública; esta, por sua vez, por ser frequentemente buscada, acaba por elevar o preço a ser pago pelas opiniões dos outros, ou seja, a sociedade introduz no seu interior toda sorte de desejos que são frontalmente opostos à tranquilidade natural. Para Rousseau, esse é o momento de tornar as “punições mais severas, à medida que as ocasiões de ofensa [tornam-se] mais frequentes” e que, por isso, “o temor das vinganças” ocupa o lugar do “freio das leis”.<sup>529</sup>

Como consequência desse quadro, temos que: conduzidos por um homem de natureza corrompida, repleto de ambições e desejos de estima pública, a política e o direito aparecem no cenário social para justificar e abrir os canais de legitimação da desigualdade. Como afirma Maria das Graças Souza, a história dos homens em Rousseau é a história da queda, ou seja, é um caminho que “se dá no sentido que vai da pureza antiga à depravação atual”.<sup>530</sup> Por outro lado, a história dos homens é também o sinal da possibilidade de construção de relações políticas racionalizadas e pautadas em um direito que é fruto de um acordo forjado por um contrato que atribui ao povo a soberania política. A primeira formulação, que pretendeu legitimar o quadro social resultante do distanciamento e corrupção dos sentimentos naturais, construiu um pacto que beneficiou os proprietários em detrimento dos não proprietários. Porém, Rousseau pretende deixar claro que é possível reformar tal quadro utilizando-se da mesma ferramenta, qual seja, a política. Um pacto que cria deveres e não oferece direitos, como o pacto dos ricos, deve ter sua

---

<sup>528</sup> ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes...* Pléiade, 1964, III, p.189 (edição brasileira, p. 278).

<sup>529</sup> Ibid., III, p.170-1 (edição brasileira, p. 264).

<sup>530</sup> Cf. SOUZA, M. G. de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p.71.



legitimidade contestada, e é isso que Rousseau faz nas páginas finais do *Segundo discurso*, mas principalmente, e de modo mais detido, no *Contrato social*.

### 3.3. A ilegitimidade do pacto dos ricos

As garantias de tranquilidade e de paz entre os homens, já não podem ser amparadas na relação harmônica entre homem e natureza. Como vimos acima, os sentimentos naturais foram corrompidos e, com eles, surgiram as paixões sociais e a opinião, que instigam a competição e a comparação constante. Dado esse quadro, faz-se necessário estabelecer parâmetros convencionais para organizar as relações humanas. Uma vez corrompida a natureza, é preciso construir novas bases sobre as quais as garantias de vida pacífica possam se sustentar, e não há outro meio mais eficaz para produzir essas garantias que a política. No entanto, as primeiras formulações de um acordo político capaz de oferecer garantias de convivência pacífica foram forjadas não para restabelecer a harmonia entre os homens, mas para manter a paz à custa do enriquecimento de uns e da escravização de outros; é o que Rousseau chama de pacto dos ricos, isto é, um acordo que legitima a desigualdade e impõe a submissão de muitos ao poder de poucos. Vale notar aqui que, diferente de Hobbes, Rousseau não vê a sociedade como oposta ao estado de natureza. A sociedade poderia ter sido boa se houvesse uma transposição racional do estado de natureza para o Estado social. Porém, como nota Paul Bastide, pelo fato de ter sido o *acaso* o responsável direto do que chamamos aqui de *virada social*, a existência da sociedade atual é acidental e, por isso, má. A passagem para a vida social não era necessária, mas, uma vez em marcha, teria sido preciso dirigi-la pela razão para que se tornasse boa. Entregue à própria sorte, ela se corrompeu.

No *Contrato social*, Rousseau anunciará as bases, ou os princípios políticos, de uma sociedade dirigida racionalmente por um processo de soberania popular.<sup>531</sup> Dirigido pelo acaso, o acordo político que se desenvolveu no interior do progresso social possui três pontos principais:

1. O estabelecimento da lei e do direito de propriedade.

---

<sup>531</sup>Cf. Nota de Paul A. Bastide. In: ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*. São Paulo: Abril, 1983a. Os pensadores, p. 271.

2. A instituição da magistratura.
3. A transformação do poder legítimo em poder arbitrário.

Com esses três momentos, foi possível justificar “o estado de rico e de pobre [que] foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e de fraco [autorizado] pela segunda; e, pela terceira, o de senhor e escravo que é o último grau da desigualdade”.<sup>532</sup> Essa primeira formulação de um acordo capaz de produzir as regras que delimitam o campo de ação dos indivíduos foi o passo inicial para a instituição do despotismo. Trata-se, portanto, de buscar compreender quais são as raízes desse acordo e mostrar as razões que nos permitem questionar sua legitimidade.

A sociedade nascente, constituída apenas por algumas convenções gerais, se assentou nas diferenças já existentes entre os indivíduos. Essas diferenças podem ser mostradas de inúmeras formas, mas podem também ser reduzidas a quatro: riqueza, nobreza, poder e mérito pessoal. A capacidade de aumentar ou diminuir o alcance dessas diferenças no interior de uma sociedade é diretamente proporcional à capacidade de um Estado ser mal ou bem constituído. Dito de outro modo, quanto melhor distribuída a riqueza no interior de um Estado, melhor constituído ele será. De acordo com Rousseau, a riqueza é a característica que melhor define as diferenças entre os indivíduos; todas as demais diferenças podem ser reduzidas a ela, na medida em que é a característica mais “útil ao bem estar e a mais fácil de comunicar-se, [e os homens] servem-se dela para comprar todo o resto”.<sup>533</sup>

Como a riqueza se distribuiu inicialmente de maneira aleatória junto ao desenvolvimento das paixões sociais e da maior ou menor ambição de cada indivíduo, os acordos políticos criados tiveram como pressuposto a existência dessas desigualdades (principalmente as desigualdades materiais) e se constituíram sobre elas com o intuito de garanti-las. Mas, para que um acordo desse tipo tivesse o alcance pretendido, foi preciso, segundo Rousseau, convencer os pobres. E esse convencimento não visava apenas mostrar a eficácia do acordo, mas pretendia, principalmente, manter viva a esperança dos pobres de que poderiam, eles também, alcançar os

---

<sup>532</sup> ROUSSEAU, J-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p.187 (edição brasileira, p. 277).

<sup>533</sup> ROUSSEAU, J-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p.189 (edição brasileira, p. 278).

méritos e riquezas compartilhados por poucos, desde que seguissem as leis promovidas pelos ricos. Há dois momentos importantes a serem ressaltados nesse acordo: o primeiro é que ele vem para garantir a desigualdade; o segundo é que os pobres só dão seu consentimento por terem a esperança de que, sob essas leis, poderão atingir a riqueza almejada e partilharem das benesses sociais. Isso porque, como Rousseau afirma, “os cidadãos só se deixam oprimir quando levados por uma ambição cega e olhando mais abaixo do que acima de si mesmos”.<sup>534</sup> Nesse momento Rousseau nos permite entrever uma dura crítica aos princípios da economia liberal clássica, especialmente à promessa de que a concorrência e um mercado livre podem funcionar de modo tal que todos possam ser contemplados de acordo com seus méritos individuais. Nesse sentido, vale lembrar o que Habermas afirma quando descreve o funcionamento da economia clássica e sua relação com o surgimento da esfera pública.

Segundo o autor alemão, os princípios da livre concorrência e do aumento da participação privada na esfera pública burguesa puderam caminhar lado a lado. Isso porque os princípios da economia clássica (cujas bases teóricas podem ser encontradas, segundo Habermas, de Adam Smith a Jeremy Bentham) pretendem sustentar a possibilidade de aumento constante dos lucros. Em outras palavras, a economia liberal concebe um sistema em que as bases do cálculo da atividade econômica individual podem funcionar de acordo com um padrão de maximização dos lucros.<sup>535</sup> Como isso é possível segundo a interpretação que Habermas faz da economia clássica? Sem destoar de interpretações já consolidadas, Habermas mostra que a “maximização dos lucros”, segundo a economia clássica, se ampara na noção de que a produção dos bens pretende ser “subjetivamente anárquica” e ao mesmo tempo “objetivamente harmônica”. O que também pode ser afirmado de acordo com o dito liberal de que os vícios privados tornam-se virtudes públicas.

O primeiro pressuposto fundamental, nesse caso, é que seja garantida a “livre competição”. O segundo pressuposto, de acordo com Habermas, é que todos os produtos sejam trocados segundo seu “valor”, que é conferido de acordo com a quantidade de trabalho utilizada para a sua produção. Esse último pressuposto carrega consigo uma questão sociológica, que é o

---

<sup>534</sup> Ibid., Pléiade, 1964, III, p.188 (edição brasileira, p. 278).

<sup>535</sup> HABERMAS, J. *The structural transformation of the public sphere...* 1993, p. 86 (trad. brasileira, p.106).

fato de que o produtor de uma mercadoria deve ser o dono dos seus “próprios meios de produção”. Isso faz, ainda de acordo com Habermas, com que a organização social que surge desse tipo de organização econômica seja baseada num “modelo de sociedade de pequenos produtores de mercadorias”.<sup>536</sup> Com a garantia desses pressupostos e com ajuda da “habilidade” individual e da “sorte”, sublinha Habermas, pode-se considerar que todo homem possui as mesmas condições de possibilidade de acrescentar ao *status* de homem também o *status* de proprietário, tornando-se então um cidadão. Desse modo, a esfera pública moderna, que amplia a possibilidade de participação política para todos os cidadãos, esconde ao mesmo tempo a necessidade de que esse cidadão seja um homem-proprietário. Assim, a esfera pública amplia a participação do homem burguês e, portanto, não é uma esfera pública no seu sentido *lato*, mas uma esfera pública burguesa. Tal é o diagnóstico de Habermas. Segundo ele, ainda que a participação política na esfera pública esteja restrita ao homem burguês, é permitido a todos, com um pouco de “sorte” e de “habilidade”, alcançar o *status* de cidadão. Amplia-se assim o escopo da participação política e mantém-se o ideal moderno da publicidade das opiniões.<sup>537</sup> Habermas ainda aponta que a organização econômica liberal clássica permitiu, pela primeira vez, a criação de instituições que tinham como horizonte sua própria superação. Segundo ele, mesmo fundada na dominação contínua de uma classe sobre outra, a economia liberal permitiu que a classe dominante desenvolvesse “instituições políticas” com credibilidade, que tinham como objetivo “a ideia da própria abolição” da dominação.<sup>538</sup> Ou seja, o avanço das instituições modernas, ainda que fundadas na dominação de classe, abria, segundo Habermas, a possibilidade de que essa dominação fosse superada, uma vez que todos tinham a possibilidade de serem cidadãos-proprietários.

Com Rousseau, é possível notar que essa “possibilidade” de que todo homem possa ser um cidadão proprietário, tal como Habermas descreve a economia clássica, pode ser vista como aquela esperança que os ricos fazem brotar nos pobres. Esperança que faz os pobres apertarem ainda mais os grilhões que os limitam e os oprimem. Rousseau mostra que, quando joga com a opinião futura ou ‘ambição cega’ dos pobres, os ricos impõem as regras que são favoráveis à

---

<sup>536</sup> HABERMAS, J. *The structural transformation of the public sphere...* 1993, p. 86 (trad. brasileira, p.107)

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 87 (trad. brasileira, p. 107).

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 88 (trad. brasileira, p. 108).

manutenção da desigualdade e assim os convencem a “carregarem grilhões [com a esperança de que um dia] possam aplicá-los”.<sup>539</sup> O autor genebrino vai ao cerne de uma das questões mais importantes da economia liberal, e com isso parece ser menos otimista em relação às possibilidades de abolição da dominação que Habermas vê dois séculos mais tarde.

Ao explicitar esse “jogo político” amparado pelas paixões sociais, Rousseau mostra como foi possível, sem que fosse necessário o recurso à violência física, construir um acordo político capaz de justificar as desigualdades e ao mesmo tempo oferecer aos pobres os mecanismos legais de ascensão social. Em outras palavras, é possível dizer que a preocupação de Rousseau é mostrar que os ricos anestesiaram os potenciais de revolta dos pobres ao oferecer-lhes as possibilidades formais de alcançar as honrarias e estimas públicas que desejam. Isso porque os homens já não se contentam apenas com a satisfação de seus desejos naturais, e as paixões sociais crescem na exata medida do desenvolvimento social. Desse modo, a obtenção da maior estima pública possível passa a ser o desejo responsável pelo que há de “melhor e pior nos homens: nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossos conquistadores e filósofos, [no entanto, o saldo é negativo, na medida em que o desenvolvimento traz] uma multidão de coisas más contra um pequeno número de coisas boas”.<sup>540</sup>

No entanto, um acordo (pacto dos ricos) construído sobre essas bases produz duas grandes consequências: (1) A própria lógica interna de funcionamento aponta para sua destruição. Isso porque, para se manter, o pacto dos ricos necessita (2) sufocar toda e qualquer manifestação que procure resistir ao acordo.

Ainda que sejam garantidas pela lei as possibilidades de alcançar a estima pública e a riqueza, os pobres percebem que esses canais (as leis formuladas sob o *pacto dos ricos*) foram constituídos de tal maneira que são insuficientes, pois, no mais das vezes, essas leis não permitem alcançar a satisfação de seus desejos. Com isso, Rousseau mostra que a pressão interna cresce sem que os partícipes saibam quais os meios mais eficazes para resistir. Os direitos e as

---

<sup>539</sup> ROUSSEAU, J.-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p.188 (edição brasileira, p. 278).

<sup>540</sup> Ibid., III, p.189 (edição brasileira, p. 278).

liberdades<sup>541</sup> tendem a ser progressivamente desrespeitados; as reclamações dos indivíduos passam a ser tratadas como “murmúrios sediciosos”; crescem os impostos; das artes e das ciências surgem os preconceitos contrários à razão, à felicidade e à virtude; os chefes fomentam tudo que possa dar um ar de concórdia aparente, mas no fundo implantam um germe de divisão real; em suma, do quadro de leis estabelecidas pelo pacto dos ricos surge a desordem. “É do seio dessa desordem e dessas revoluções que o despotismo [...] consegue por fim esmagar sob seus pés as leis e o povo”.<sup>542</sup> Ao partir da divisão entre pobres e ricos, ou proprietários e não proprietários, Rousseau tem um ponto de chegada oposto àquele pretendido pelo liberalismo clássico. Segundo o autor genebrino, essa “divisão real” leva ao despotismo que, invariavelmente, “esmaga sob seus pés as leis do povo”. Habermas, por sua vez, ao descrever a economia clássica, afirma que as instituições que ela é capaz de produzir podem ajudar a abolir a “própria dominação” sobre a qual essas mesmas instituições são construídas.

Para Rousseau, o pacto dos ricos se mostra ilegítimo não apenas por não ser capaz de garantir a ordem social, mas por ser construído com o intuito de manter a desigualdade, que é fruto da corrupção dos sentimentos naturais humanos, e não permitir seu fim ou sua redução. Um pacto incapaz de atender de forma eficaz às demandas sociais dos pobres tende a dois movimentos: à dissolução – que ocorre quando explodem as revoltas e sedições – ou ao acirramento e concentração do poder estatal, no sentido de manter a ordem constituída, e nesse caso o governo se torna despótico.

Ao se transformarem, os homens passaram a “viver para a *opinião e para o olhar dos outros*, [e] exigir mais que o necessário para o reconhecimento do homem pelo homem”.<sup>543</sup> Starobinski ainda caracteriza o homem rousseuniano que abandona o estado natural afirmando que ele possui uma paixão por aquilo que é externo: “o homem civilizado não deseja apenas a segurança e a satisfação de suas necessidades essenciais, cobiça o supérfluo, deseja o desejo de

---

<sup>541</sup> Nesse momento, trata-se da *liberdade civil*, aquela que é produto de associações, que deve ser garantida pelo pacto, que se institui enquanto “obediência à lei” [no entanto ainda não é aquela liberdade pretendida por Rousseau, pois não se trata de uma obediência à lei “que se estatui a si mesmo”. Essa sim pode ser vista como a “verdadeira” liberdade]. (cf. ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 365; edição brasileira p. 37).

<sup>542</sup> ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes...* Pléiade, 1964, III, p.190-1 (edição brasileira, p. 279).

<sup>543</sup> STAROBINSKI. *Transparência e obstáculo...* 1991, p. 302, grifo meu.

outrem, *quer fascinar pela exibição de seu poder e de sua beleza*".<sup>544</sup> Assim, o acordo político proposto por esse indivíduo, cujos sentimentos naturais foram corrompidos, não foi capaz de forjar um poder legítimo. Desse modo, os caminhos abertos por um acordo, tal qual o pacto dos ricos, termina em guerras e tensões insolúveis ou em despotismo. As duas opções são indesejáveis não apenas pelos resultados que apresentam, mas principalmente por uma questão de princípio, ou seja, por ser um pacto que gera deveres e não direitos, uma vez que "é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites".<sup>545</sup> Aqui Rousseau parece falar diretamente contra Hobbes, uma vez que o soberano Leviatã se legitima exatamente nesses termos. Ele gera deveres e não atribui direitos fundamentais para a vida social moderna, como, por exemplo, o direito de resistência. E no caso de Hobbes não pode ser de outro modo, uma vez que, se não for absoluto e vertical, o poder não será capaz de conter a guerra natural própria das relações que se dão fora dos limites da espada do soberano.

Ocorre que, para Rousseau, um acordo construído sobre essas bases não pode ser legítimo. Uma vez constatada a ilegitimidade do pacto dos ricos, o que se segue como consequência necessária é que ele é incapaz de gerar obediência, isto é, os cidadãos que estão sob um governo ilegítimo não possuem obrigação de obedecer às leis existentes. Sem essa obrigação, não há como construir um corpo político capaz de garantir a liberdade e o convívio pacífico entre os cidadãos. Diante dessa constatação, o ímpeto do saudosismo poderia fazer com que os homens passassem o resto de suas vidas lamentando o abandono da inocência e da tranquilidade própria do estado de natureza, porém não é esse o caminho sugerido por Rousseau. Como aponta Starobinski, a preocupação do autor genebrino está em encorajar o homem a "levar mais longe ainda o desenvolvimento que nos tornou infelizes", e nesse sentido devem:

aperfeiçoar a reflexão, mobilizar o amor-próprio, dirigir a imaginação, tornar a alienação recíproca e completa. É a única possibilidade de redescobrir, sob uma nova forma (política e moral) a plenitude primeira (natural, animal) que a intrusão do mal impusera.<sup>546</sup>

---

<sup>544</sup> Ibid., p. 302-3, grifo meu.

<sup>545</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 356 (edição brasileira, livro I, p. 27).

<sup>546</sup> Cf. STAROBINSKI, Jean. O remédio no mal: o pensamento de Rousseau. In: STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.175.

Portanto, contra os males causados por certo tipo de reflexão, não se deve utilizar outra ferramenta que não a própria reflexão. Rousseau mostra que contra os males da razão, utiliza-se mais razão. Estamos, assim, diante de um pensador iluminista, mas um tipo de iluminista relutante, que aposta na capacidade da razão, mas também é capaz de vislumbrar os males que ela pode trazer no seu processo de desenvolvimento.

### 3.4. O pacto legítimo ou a redenção através da política

Uma vez constatadas as raízes da ilegitimidade do pacto dos ricos e sua incapacidade de produzir obrigação e obediência às leis do Estado, trata-se agora de procurar investigar quais são as possibilidades de empreender um projeto capaz de dar legitimidade a um pacto social. Esse projeto deve construir um Estado de direitos e deveres e evitar sua degeneração, que pode ser causada via despotismo ou sedições sociais. É com esse intuito que Rousseau abre o *Contrato social*, dizendo que pretende “unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve [de modo que] não fiquem separadas e justiça e a utilidade”.<sup>547</sup>

Para ser útil aos cidadãos, um pacto deve ser legítimo e, para adquirir essa legitimidade, é preciso investigar como um povo se entrega a um governo. Porém, antes disso, é necessário saber como um povo se torna povo<sup>548</sup> e, por consequência, é preciso entender quais são as bases que permitem que o poder político se estabeleça de forma legítima. A preocupação central nesse momento é produzir um pacto que tenha a força de reunir todos os atores sociais e, ao mesmo tempo, que não permita o surgimento de facções e pequenos grupos divergentes. Desse modo, o verdadeiro pacto social deve alcançar a legitimidade que o pacto dos ricos não possui. Para isso, ele deve ser capaz de “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os

---

<sup>547</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 351 (edição brasileira, livro I, p. 21).

<sup>548</sup> Na *Carta à D'Alembert* Rousseau deixa claro que para estabelecer um povo importa menos redigir belas leis do que ser capaz de executá-las, ou seja, trata-se de impor ao povo “menos as melhores leis em si mesmas do que as melhores leis que ele [o povo] possa comportar naquela dada situação” (cf. ROUSSEAU, J-J. *Lettre à D'Alembert...* Pléiade, 1995, I, p.61).



bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo a si mesmo”.<sup>549</sup>

Essa exigência, que deve pautar o pacto social, possui dois aspectos importantes: o primeiro se refere à preocupação, demonstrada por Rousseau, em construir um pacto capaz de defender e proteger os bens e as pessoas com toda força comum. Em miúdos, isso significa que o poder gerado pelo pacto deve auxiliar a todos de forma indistinta. Esse aspecto pretende garantir que o pacto social evite que alguns (os pobres) tenham apenas deveres, e outros (os ricos) apenas gozem de direitos, o que é um dos principais vícios presentes no pacto dos ricos. Uma associação legítima não pode criar apenas deveres, mas deve criar deveres e direitos comuns, e aqui surge o segundo aspecto que deve ser salientado: para ser legítima, uma associação deve ser construída de modo horizontal, isto é, ninguém deve dar mais do que recebe.

É exatamente dessa igualdade e reciprocidade que brota, segundo Rousseau, a força de uma associação legítima, uma vez que a união de cada um com todos os outros traz duas consequências: por um lado, a entrega da própria liberdade e a promessa de obediência e, por outro, a promessa de que seu semelhante fique igualmente obrigado a obedecer na mesma medida. Assim, o povo se estabelece de modo que as forças individuais se somam. Mas nem por isso cada cidadão se sente senhor de seus semelhantes, ao contrário, o produto dessa união horizontal é a obediência recíproca e, portanto, cada um “acaba por obedecer a si mesmo”. O acordo que institui o povo produz liames de reciprocidade que fortalecem a igualdade entre os cidadãos e, ao mesmo tempo, estabelece para todos *odireito* de ter sua vida e seus bens garantidos pela força comum.

Uma das principais características que deve ser ressaltada como necessária para a construção de um corpo político, segundo Rousseau, é o fato de que o pacto é uma associação em que seus integrantes são, ao mesmo tempo, cidadãos e súditos. Os homens são cidadãos a partir do momento em que possuem direitos e podem reivindicá-los diante do soberano, e súditos na medida em que estão submetidos à lei produzida pelo pacto, isto é, a partir do instante em que possuem deveres. O que resulta do pacto de associação é que o povo, os cidadãos e os súditos são

---

<sup>549</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 360 (edição brasileira, livro I, p. 32).

as mesmas pessoas, mas a cada momento devem possuir tratamentos jurídicos diferentes. Enquanto coletivo reunido, essas pessoas devem ser vistas como *povo*; enquanto indivíduos particulares, são tomadas como *cidadãos* – na medida em que são partícipes da autoridade soberana – e enquanto submetidas às leis do Estado, são chamadas *súditos*. Desse modo, “não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede [...] ganha-se o equivalente a tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem”.<sup>550</sup> Assim, o ato de associação recíproca entre o público e os particulares dá origem ao soberano, que será o detentor do poder que servirá como base para a instituição de um governo.

Tendo o poder horizontal como fundamento, a soberania de um povo não depende de qualquer força externa que lhe dê garantias ou sustentação. Desse modo, Rousseau mostra que a soberania não está situada em nenhuma instância que não seja o próprio ato de associação recíproca de todos os homens unidos. O ato que funda um povo soberano não necessita transferir o poder que surge do pacto a um terceiro,<sup>551</sup> como ocorre, por exemplo, com o *Leviatã* de Hobbes. O poder que resulta da soberania não é e não pode ser exercido contra os indivíduos que dela fazem parte, pois é impossível agir contra os partícipes do pacto sem destruir o próprio pacto. Em outras palavras, a soberania não pode ser exercida contra os súditos, uma vez que eles (enquanto cidadãos) são os autores do pacto, e destruí-los seria o mesmo que destruir as possibilidades do ato que instituiu a soberania, e por consequência, destruir a própria soberania.

Ao criar uma dupla relação com aquele que contrata, o pacto que estabelece o soberano constrói, de um lado, uma relação de cidadão enquanto sujeito que compõe a lei<sup>552</sup> e, de outro, uma relação de súdito enquanto indivíduo que deve obediência à lei criada pelo soberano. Dito de outro modo, o contrato social cria as condições e estabelece os parâmetros que deverão regular os interesses e as liberdades privadas. Ele postula o que deve ser coibido para que não existam obstáculos ao desenvolvimento da opinião e da liberdade pública.

---

<sup>550</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 361 (edição brasileira, livro I, p. 33).

<sup>551</sup> Aqui cabe um questionamento acerca da função do *legislador*. Ele não seria esse “terceiro”? Não seria possível compreender o legislador como o detentor do poder soberano que faz o corpo político caminhar? Veremos isso mais adiante.

<sup>552</sup> A noção de lei é tomada por Rousseau como aquilo que o povo estabelece para o próprio povo, considerando apenas o próprio povo sem qualquer divisão. Apenas desse modo é possível garantir que “a matéria sobre a qual se estatui é geral como é geral a vontade que a estatui” (Cf. ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 379; edição brasileira, Livro II, p. 54).

Esta é a primeira questão exposta por Rousseau no *Contrato social*: investigar se “pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser”.<sup>553</sup> Tal formulação sustentada pelo filósofo genebrino permite assegurar, no momento do pacto, um campo de possibilidades de desenvolver um espaço legítimo em que os homens, como súditos ou como cidadãos, possam agir enquanto atores políticos. Essas possibilidades autorizam Rousseau a dizer que “o povo<sup>554</sup> é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores”, dado que, “se for do seu agrado fazer o mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?”<sup>555</sup> O povo não é, portanto, apenas objeto da lei, mas também fundamento legítimo da lei. Nesse sentido, o povo constitui o poder soberano e, como tal, participa dele não como parte, mas como o todo. Em outras palavras, o povo participa do poder soberano na medida em que o próprio poder soberano é formado “tão só pelos particulares que o compõem”.<sup>556</sup> Em outro ponto do mesmo livro, Rousseau mostra que a lei é aquilo que a vontade geral estatui sobre uma determinada matéria ou, em outras palavras, que “as leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil. [E nesse sentido] o povo, submetido às leis, *deve ser o seu autor*”.<sup>557</sup> Ora, aquele que é o autor de uma obra participa da própria obra ao fazê-la, ou seja, ele é sujeito daquilo que produz. Nesse sentido, ao afirmar que todo o povo deve ser autor das leis às quais se submete, me parece que Rousseau faz exatamente o inverso daquilo de que Habermas o acusa, ou seja, o autor genebrino coloca o povo como parte fundamental de legitimação do corpo político. Vale retomar aqui o que Habermas salienta em *Mudança estrutural*, ao afirmar que Rousseau elevou a opinião não pública ao *status* de opinião pública<sup>558</sup>, e desse modo teria tomado a opinião não pública como o “único legislador” do corpo político.

A crítica de Habermas tem como foco apenas um aspecto do *Contrato social*, que é aquele que visa estabelecer os princípios do direito político. No entanto, Rousseau trabalha sempre em

---

<sup>553</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social*... 1964. Pléiade, III, p. 351 (edição brasileira, livro I, p. 21).

<sup>554</sup> Rousseau anuncia claramente que o povo, para ser considerado soberano e manter sua condição de povo, não pode em nenhuma ocasião simplesmente obedecer. Se “o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político” (Ibid., Pléiade, III, p. 369; edição brasileira, livro II, p. 44).

<sup>555</sup> Ibid., Pléiade, p. 394 (edição brasileira, livro II, p.69).

<sup>556</sup> Ibid., Pléiade, p. 363 (edição brasileira, livro II, p.35).

<sup>557</sup> Ibid., Pléiade, tomo III, p. 193, grifos meus (edição brasileira, livro II, p.55)

<sup>558</sup> HABERMAS, J. *The structural transformation of the public sphere*... 1993, p. 97 (trad. brasileira, p.120).

uma chave dual e, por isso, enfrenta não apenas o problema do ponto de vista dos princípios, mas também da possibilidade histórica de realização deles. Assim se, por um lado, do ponto de vista dos princípios, Rousseau é incisivo no que se refere à autoria das leis do corpo político pelo povo, por outro lado, do ponto de vista histórico, como veremos mais adiante, Rousseau entende que o povo, antes da legislação, é uma “multidão cega”. Então, como fazer com que essa “multidão” seja capaz de fundar um corpo político legítimo? Do ponto de vista factual ou histórico, as possibilidades da realização desse princípio são precárias, mas nem por isso a soberania deve deixar de ser popular. Se o legislador é necessário do ponto de vista dos princípios do direito político, isso se deve ao fato de Rousseau jamais abandonar o ponto de vista histórico. E mesmo sendo necessário o legislador – cuja opinião não é pública, mas particular – do ponto de vista dos princípios, essa opinião não tem autoridade nem direitos, ou seja, se tomado pelo aspecto dos princípios, o legislador tem uma opinião não pública; porém, o que funda um corpo político são as leis que emanam do povo, portanto, que emanam da opinião pública expressa pela vontade geral. Sob o aspecto histórico, o povo, antes de estabelecidas as leis que fundam o corpo político, não passa de uma multidão cega, donde a necessidade do legislador. Eis então um paradoxo que Habermas não explora e, por isso, afirma que Rousseau eleva a opinião não pública ao *status* de único legislador. Nesse sentido, Habermas ignora que a soberania é legitimada em uma dupla relação, na qual o homem participa como súdito (privado) e como soberano (público).

É claro que essa participação não se dá nos termos habermasianos, ou seja, amparada por uma teoria do discurso. Mas isso não autoriza afirmações que questionem a dimensão racional da participação do povo; também não significa que o *bonsens* seja suficiente para alcançar o bem comum, como afirma Habermas. Rousseau concebe a razão como uma faculdade que se desenvolve historicamente e que tem estreita ligação com as opiniões e os costumes; não se trata de uma instância transcendente que se constitui em oposição às paixões humanas. E se não há uma teoria complexa da participação, isso ocorre especialmente porque Rousseau aceita o fato de que o silêncio do povo também pode ser visto como consentimento<sup>559</sup>, isto é, como aceitação das leis vigentes. Se pensarmos em uma chave habermasiana, é possível enxergar um limite no fato

---

<sup>559</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 395 (edição brasileira, livro II, p. 44).

de Rousseau ver o “silêncio como consentimento” político, mas não que a soberania seja fundada numa opinião não pública ou no *bonsens*.

Nesse sentido, há um *avanço democrático* considerável, se compararmos a definição de poder soberano de Rousseau e de Hobbes. Em ambos há um momento de reciprocidade no pacto social; no entanto, em Hobbes essa reciprocidade dá origem ao soberano Leviatã que se constrói verticalmente, isto é, acima do povo. Já no pensamento de Rousseau, o poder que surge desse ato recíproco entre os homens permanece entre os homens, fundando assim um poder horizontal, isto é, uma soberania popular. Contudo, como afirma Dérathé, é preciso não “confundir a *origem* e o *exercício* da soberania”, uma vez que “Todos os pensadores que se vinculam à escola do direito natural admitem que a soberania tem sua fonte no povo. Se Rousseau tivesse se limitado a afirmar que a soberania residia originariamente no povo, não teria dito nada a mais que Jurieu, Pufendorf ou mesmo Hobbes”. O que faz com que o *Contrato social* seja uma obra clássica da história da filosofia política, segundo Dérathé, é a afirmação “de que *a soberania deve sempre residir no povo, e que esse não pode confiar seu exercício aos governantes, quaisquer que sejam*. Sendo a soberania inalienável, não pode haver outro soberano além do povo”.<sup>560</sup> É nesse sentido, e não em outro, que é possível sustentar que há em Rousseau maior participação popular no processo de legitimação do poder político. Numa palavra, em Rousseau, o povo é o sujeito que legitima o poder soberano e mantém a soberania em suas mãos; em Hobbes, o povo é o sujeito que legitima o poder, mas após legitimado, esse poder não continua em suas mãos.

É possível fazer duas observações nesse momento: a primeira diz respeito à preocupação de Rousseau em garantir uma relação de reciprocidade entre o Estado enquanto corpo político e os cidadãos enquanto partícipes e criadores desse Estado; a segunda se refere ao modo de construção do pacto social, isto é, como capaz de efetivar um espaço político legítimo, em que o povo – enquanto soberano – tem sempre a prerrogativa de, quando julgar necessário, mudar as leis. No entanto, é preciso salientar que tal abordagem, que privilegia certa horizontalidade permanente no interior do corpo político, tal como pensado por Rousseau, não se realiza sem problemas. Antes desse primeiro movimento teórico que descreve a criação de um poder legítimo

---

<sup>560</sup> DÉRATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1995, p.48-9, grifo meu.

por meio de um contrato horizontalmente construído, existe outro, e mais importante, que é aquele que visa “empreender a instituição de um povo”.<sup>561</sup> Para expor essa questão de maneira mais clara é preciso retroceder um pouco no argumento.

Se no *Segundo discurso* Rousseau descreve o homem natural em total harmonia com a natureza,<sup>562</sup> no Estado civil essa harmonia se desfaz e a liberdade individual deve ser submetida à liberdade civil. Tal submissão cria a possibilidade de um homem ter sua vontade particular diversa – ou até mesmo contrária – à vontade geral,<sup>563</sup> e isso é reconhecido por Rousseau quando ele afirma que “o homem nasce livre”<sup>564</sup> e que uma das possíveis decorrências dessa liberdade é uma tendência natural “às predileções”<sup>565</sup> individuais. Tal possibilidade faz surgir a seguinte dificuldade: a expressão da “vontade geral”<sup>566</sup> de um povo é externada na forma de lei que possui

---

<sup>561</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 381 (edição brasileira, livro II, p. 57).

<sup>562</sup> ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes...* Pléiade, 1964, III, p.134 ss (edição brasileira, p. 241-2 ss).

<sup>563</sup> Superar a dificuldade teórica presente na relação entre “vontade geral” e “vontade individual” configura, em alguns momentos, um dos grandes obstáculos a ser enfrentado pelo projeto de Rousseau. A esse respeito, talvez seja elucidativa a passagem do texto de Horkheimer de 1935 “Sobre o problema da verdade”, onde o autor alemão ressalta que uma sociedade racional se realiza quando existe uma “absoluta auto-determinação [e] os objetivos dos indivíduos particulares coincidem verdadeiramente com aqueles da coletividade” (cf. HORKHEIMER, Max. *Sobre o problema da verdade*. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica*. São Paulo: Ed. Perspectiva-Edusp, 1990, p. 34.) Note-se que o cerne da questão posta por Rousseau permanece, isto é, como articular racionalmente uma sociedade em torno do jogo sempre tenso entre “indivíduo” e “coletividade”. Mais tarde, em *Direito e democracia*, Habermas recoloca essa mesma questão com o binômio “direito privado” e “soberania popular”. Assim, percebe-se que estamos, grosso modo, em torno da mesma questão colocada por Rousseau, porém pensada em outros termos e com diferentes propostas de resolução.

<sup>564</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 351 (edição brasileira, livro I, p. 22). Também no *Segundo discurso* Rousseau mostra que os homens naturais são livres e independentes. (Cf. ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes...* Pléiade, 1964, III, p. 174; edição brasileira, p. 267-8).

<sup>565</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 368 (edição brasileira, livro II, p. 44). Vale notar a semelhança entre o diagnóstico rousseauniano de uma tendência natural dos homens a certas “predileções individuais” com o princípio de uma “natureza auto-interessada” que é traço marcante do homem tal como pensado por Hobbes. No entanto, essa tendência que Rousseau salienta não impede que seja possível legitimar um poder de forma horizontal sem a necessidade onipresente de um Leviatã.

<sup>566</sup> Apenas para situar o problema da vontade geral no contexto que se seguiu a Rousseau, podemos destacar três interpretações distintas: segundo Carl Schmitt, Rousseau teria escolhido dar maior ênfase a uma espécie de “legitimação plebiscitária” contra uma “legalidade estatutária” e “os fundamentos dessa escolha estão dados na necessidade histórica de um momento democrático das massas”, o que Schmitt chama de “mediação plebiscitária do povo que decide como legislador”. Rousseau teria sido, desse modo, o precursor de uma democracia imediata, plebiscitária e não representativa. A vontade geral seria a “vontade da momentânea maioria dos cidadãos que tem direitos de voto”; e arremata ao afirmar que “nenhuma democracia pode existir sem o pressuposto de que o povo é bom e que, por conseguinte, o seu querer basta”. (Cf. SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2007). De outro lado, apesar de criticar o princípio schmittiano de acordo com o qual o legislador rousseauísta decidiria os destinos do povo, Koselleck segue algumas premissas schmittianas quando afirma que Rousseau “procurava a união entre moralidade e política e o que encontrou foi o *Estado total*, ou seja, a revolução

um “caráter genérico” e não alcança necessariamente o particular. Isso leva à necessidade de postular um mediador entre a lei e a vontade geral, uma dificuldade que pode ser resumida na seguinte questão: quem poderá dizer qual é o interesse comum expresso na vontade geral? O próprio Rousseau expõe as dificuldades de tal passagem, ao dizer que não consegue ver, a respeito dessa questão, “que juiz deve se pronunciar”.<sup>567</sup>

Esse conflito entre vontade privada e vontade geral parece resultar inevitável, dado que a sociedade é constituída pelo pacto que, ao mesmo tempo, institui a soberania, e o soberano é um coletivo que “só pode ser representado por ele mesmo”.<sup>568</sup> Porém, do pacto decorrem duas questões centrais para a manutenção do poder soberano: a primeira diz respeito à transmissão do poder, que torna possível o acordo, que gera o corpo político no instante em que cada indivíduo transmite sua força e liberdade ao soberano. A segunda é que essa transmissão permite a criação do governo, que é órgão parcial responsável por garantir a execução da lei. É importante ressaltar que o governo não representa a soberania, ele não é um representante e sim um funcionário do soberano, ele não dita leis e sim as segue, isto é, ele executa suas ordens segundo sua vigência.<sup>569</sup> Vale notar aqui a diferença entre a soberania pensada do ponto de vista rousseuniano e do ponto de vista hobbesiano. Para Hobbes, o soberano é o governo, enquanto para Rousseau, o governo é apenas um funcionário do soberano. Essa distinção é importante no sentido de apontar o que chamo de “avanço democrático” que há no pensamento rousseuniano em relação ao de Hobbes.

---

permanente no disfarce da legalidade”. O resultado teria sido, segundo ele, o surgimento da “*volonté générale* absoluta como lei em si mesma” como “emanação da totalidade” e ao mesmo tempo “nem delegada, nem representável” e que desde o começo estaria destinada a “permanecer como um mistério” cujo “produto derradeiro é o Estado total” (Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Critique and crisis: Enlightenment and the pathogenesis of modern society*. Cambridge: Mitt Press, 1959, p. 163-4). Paul Cohen, por sua vez, segue uma interpretação divergente de Schmitt e Koselleck. Segundo ele, Rousseau teme que a vontade geral seja distorcida por intrigas e facções, por isso ele propõe um Estado que tenha “vontade própria” e não apenas vontade. Nesse sentido, Cohen afirma que Rousseau “separa a formulação da vontade geral de sua execução” de tal modo que “os depositários do poder executivo não são os senhores do povo, mas seus funcionários”. Por isso, continua Cohen, que o *Contrato social* não é “um todo poderoso Estado totalitário louco para invadir as vidas dos cidadãos, mas preferivelmente impessoal, objetivo, com um conjunto de regras universais que emana dos cidadãos como um todo e é aplicado de forma igual a todos; [um lugar de] autonomia pessoal em que os indivíduos se submeteriam às leis do Estado assim como às da natureza, porque tais leis nunca romperiam a integridade de suas vontades” (Cf. COHEN, Paul M. *Freedom's moment: an essay on the french idea of liberty, from Rousseau to Foucault*. Chicago: University Chicago Press, 1997, p. 69-70). Nesse sentido, entendo que Cohen está mais próximo do “espírito” que Rousseau pretende expor quando se refere à vontade geral.

<sup>567</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 374 (edição brasileira, livro II, p. 48).

<sup>568</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 365 (edição brasileira, livro II, p.44).

<sup>569</sup> Cf. MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998. Especialmente cap. III.

O que decorre das questões apontadas acima acerca do pensamento de Rousseau é que o governo, enquanto funcionário do Estado, se constitui em uma vontade particular, e a vontade particular tende às predileções enquanto a vontade geral tende à igualdade. Assim temos que as decisões do governo são ordens particulares orientadas pela vontade geral, o que permite pensar que o soberano é livre para legitimar ou não as decisões do governo, caso este se desvie de suas funções. Porém, a tensão entre vontade geral e vontade particular, governo e soberania, parece se manter quando entendemos que o ato do governo é sempre um ato particular, portanto passível de divergência com o que estabelece a vontade geral.

Se, por um lado, “a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública [por outro lado, sabe-se que os homens] desejam sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas frequentemente o enganam”<sup>570</sup> e esse engano provém de opiniões particulares. Se for possível dizer que o povo possui uma opinião que pode ser enganada, então é possível também supor que a vontade geral pode ser fraudada ou formada pelo jogo de opiniões particulares. O que fazer, então, para que as opiniões não sejam corrompidas? Quanto a isso, Rousseau afirma que “é preciso que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo”.<sup>571</sup>

Rousseau aposta na capacidade de cada homem, por si mesmo, construir seus juízos políticos independentemente da influência externa; mais que isso, para ele, tais juízos podem evitar a fraude e a corrupção que nasce do contexto social. Assim, parece ser possível alcançar a vontade geral, basta que cada cidadão opine de acordo consigo mesmo de forma autêntica. Ou seja, é possível evitar a fraude da vontade geral, mas não há garantias de que isso ocorra; portanto, mantém-se o problema. Nesse caso, as decisões do Estado perderão legitimidade e não expressarão necessariamente a vontade geral, mas sim uma vontade particular, o que é o mesmo resultado obtido pelo procedimento realizado sob um governo estabelecido pelo *pacto dos ricos*.<sup>572</sup>

---

<sup>570</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 371 (edição brasileira, livro II, p. 46).

<sup>571</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 372 (edição brasileira, p. 47).

<sup>572</sup> ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes...* Pléiade, 1964, III, p. 175 ss (edição brasileira, p. 267-8).



Para oferecer uma solução para essa tensão sempre presente entre a vontade geral e a vontade particular, e ao mesmo tempo fazer com que a vontade geral se sobressaia, é que surge a figura do legislador. Nas palavras de Rousseau, trata-se de saber se é possível construir “alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser”.<sup>573</sup> Isso porque toda lei civil é um produto do povo, ou, nas palavras de Rousseau, lei é aquilo que se produz quando “todo o povo estatui algo para todo o povo, [e] só considera a si mesmo [...]”. A partir dessa concepção de lei, é possível notar que “a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui”.<sup>574</sup> A matéria que é objeto da lei deve ser geral, como é geral a vontade que produz a lei. Contudo, Rousseau sabe que antes das leis estabelecidas, o povo não passa de uma “multidão cega que frequentemente não sabe o que deseja”.<sup>575</sup> E de uma multidão cega não se pode esperar um “julgamento esclarecido” nem a capacidade de, por si mesma, realizar tarefa tão difícil quanto fazer “um sistema de legislação”. A dificuldade é a seguinte:

A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido. É preciso fazê-la ver os objetos tais como são, algumas vezes tais como eles devem parecer-lhe, mostrar o caminho certo que procura, defendê-la da sedução das vontades particulares [...] Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam, igualmente, de guias.<sup>576</sup>

O produto da concorrência entre vontade particular e vontade geral é a afirmação de que o povo necessita de “guias”. Por isso a necessidade do legislador, que é quem cria parâmetros – aparentes<sup>577</sup> – para o julgamento comum.<sup>578</sup> O quadro é espinhoso porque Rousseau está diante

---

<sup>573</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 351 (edição brasileira, p. 21).

<sup>574</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 379 (edição brasileira, p. 54).

<sup>575</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 380 (edição brasileira, p. 56).

<sup>576</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 380 (edição brasileira, p. 56).

<sup>577</sup> Importa notar aqui, como nota Jean Starobinski ao analisar o papel da aparência e dos obstáculos na obra de Rousseau, que a transparência sempre encontra obstáculos que a tornam inacessível. “Rousseau em primeiro lugar nos convoca a querer o retorno à transparência [...] O mal entendido começará no momento em que esse desejo se vir confrontado com tarefas concretas, com situações problemáticas. Pois do desejo de transparência à transparência possuída, a passagem não é instantânea, o acesso não é imediato”. Portanto, podemos entender os parâmetros criados pelo legislador como uma “regra aparente” e por isso mesmo passível sempre de ser submetida ao questionamento público (Cf. STAROBINSKI. *Transparência e obstáculo...* 1991, p. 25).

<sup>578</sup> “No jogo dos interesses entre vontade particular e vontade geral, o legislador deve “criar” a “verdade política”

de um dilema tipicamente democrático, isto é, ele precisa construir as leis que formarão um corpo político; para tanto, ele deve contar com um povo que só pode ser tomado enquanto tal após a instituição das leis. Dito nas palavras de Rousseau: para que um povo possa compreender as máximas da política, “seria preciso que o efeito pudesse tornar-se causa, [...] e que os homens fossem antes das leis aquilo que deveriam tornar-se depois delas”.<sup>579</sup> Como já vimos, Rousseau entende que a multidão é “cega” e, portanto, incapaz de dissolver o conflito entre a vontade geral e a vontade individual, “eis donde nasce a necessidade do legislador”.<sup>580</sup> Por isso Rousseau afirma que é importante saber o momento em que o legislador deve agir para “formar um povo”, já que o legislador deve fazer com que a vontade geral se sobressaia e que nenhum governo a usurpe em nome de uma vontade particular.

O legislador é aquele “homem extraordinário” que consegue realizar essa tarefa. Porém, se ele não é capaz de fazer a vontade geral imperar, então pode ser tomado como tirano. Isso porque os usurpadores do poder escolhem momentos de “perturbação” para “conseguir ditar, graças ao temor público, leis destrutivas que o povo jamais adotaria com sangue frio”.<sup>581</sup> Nesse sentido, é possível notar que a linha que divide a definição de legislador e de tirano é muito tênue. É por isso também que a “escolha do momento da instituição representa um dos caracteres mais seguros pelos quais se pode distinguir a obra do legislador da de um tirano”.<sup>582</sup> Se um Estado está em processo acelerado de corrupção, se as leis não passam pelo crivo do soberano, e se o povo se vê em constante efervescência e as vontades particulares se sobressaem, então a possibilidade de o legislador se tornar um tirano é algo iminente.

É evidente que, no pensamento de Rousseau, a posição do legislador diante do corpo político é algo que não pode ser definido sem dificuldades, uma vez que sua função requer “uma empresa acima das forças humanas; [entretanto possui] uma autoridade que nada é”.<sup>583</sup> Note-se que Rousseau reconhece que o legislador é dotado de uma condição que vai além daquilo que é ordinário. Porém, ele também assume que a autoridade desse homem é vazia, ou melhor, nada é.

---

mais do que descobri-la” (MONTEAGUDO, R. *Entre o direito e a história...* 1998, cap. III, p. 112 ss).

<sup>579</sup> ROUSSEAU, J-J. op. cit., Pléiade, III, p. 383 (edição brasileira, livro II, p. 58-9).

<sup>580</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 380 (edição brasileira, livro II, p. 56).

<sup>581</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 391 (edição brasileira, livro II, p. 65).

<sup>582</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 390 (edição brasileira, livro II, p. 64).

<sup>583</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 383 (edição brasileira, livro II, p. 58).

O legislador deve ser aquele que de alguma forma “traduz” aquilo que a multidão cega não é capaz de ver. Ou ainda, de acordo com a primeira versão do *Contrato social* (manuscrito de Genebra), se por um lado o pacto social dá vida ao corpo político, por outro, a legislação lhe dá “movimento e vontade”.<sup>584</sup> Ora, como avisa o próprio Rousseau, “há inúmeras espécies de ideias impossíveis de traduzir-se na língua do povo”, e os indivíduos não discernem o governo do seu interesse particular. Nesse sentido, o povo “dificilmente percebe as vantagens que pode tirar das contínuas privações que as boas leis lhe impõem”.<sup>585</sup> Se fosse possível supor que os “homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas,” então não seria necessário o legislador. Como isso não é possível, então o legislador é necessário. No entanto, se ele é uma “autoridade necessária”, por outro lado, ele é também “uma autoridade que nada é”.

O importante a ser destacado na compreensão do papel do legislador é seu lugar no interior do pensamento político de Rousseau. Se por um lado ele é um ser extraordinário, quase um deus, por outro, vale salientar que, mesmo com a necessidade do legislador, a legitimação do poder político, ou da soberania, continua sendo popular. O poder político se mantém nas mãos do povo graças à reciprocidade do contrato, que não transfere o poder para uma instância como o Leviatã hobbesiano, como vimos anteriormente. Assim, se por um lado o recurso ao legislador pode ser visto como um elemento antidemocrático – na medida em que ele pretende “traduzir” para o povo aquilo que esse último supostamente não compreende; ou ainda quando atesta sua necessidade porque o povo, antes da legislação, não passa de uma “multidão cega”, incapaz de procurar o bem que deseja – por outro lado, há um elemento iluminista com “traços democratizantes” que é a aposta de que o povo pode ser o portador da soberania política, algo que

---

<sup>584</sup> ROUSSEAU, J-J. Du contrat social ou essai sur la forme de la république (Manuscrit de Genève). In : ROUSSEAU, J-J. *Ouvres Complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964. v. III., p. 312. Segundo Salinas Fortes, “ao legislador cabe criar as condições para que o contrato se cumpra efetivamente [...] O corpo político não preexiste, portanto, à ação do legislador, guardando com ela uma relação de *anterioridade lógica* e não cronológica (Cf. SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Editora Ática, 1976, p. 94, grifo meu). O legislador é necessário do ponto de vista teórico, ou seja, no plano dos princípios que fundamentam a política. No entanto, como já foi dito, o povo, antes da legislação, não passa de uma multidão cega. Nesse sentido, continua Salinas Fortes, “entre o povo e a multidão cega, existe um abismo a ser franqueado pela intervenção de um indivíduo excepcional. [...] Isso significa que, *de direito*, somente ao povo cabe determinar as condições da associação”; contudo, *de fato*, “o povo é uma multidão cega [...] composta de indivíduos singulares confinados à esfera de seu interesse”, por isso, precisa de um guia que, como veremos mais tarde, o *Emílio* também precisa. “A história patrocinada pela razão não pode deixar de assumir a estrutura própria da relação pedagógica, já que a razão é um produto da própria história” (Cf. SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: da teoria à prática...* 1976, p. 98).

<sup>585</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 383 (edição brasileira, livro II, p. 58).

é intransferível e indivisível. Isso significa que apenas a vontade geral do povo reunido pode “dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum”. Se a corrupção dos sentimentos naturais trouxe a perda da liberdade plena dos homens e o surgimento dos interesses individuais, foi também “o acordo desses mesmos interesses” que tornou possível o “estabelecimento das sociedades” capaz de velar pelo bem comum.<sup>586</sup>

Rousseau busca responder às demandas históricas que fermentavam o debate público moderno e pressionavam o poder político e suas instâncias decisórias. Como resposta a essas demandas, amplia<sup>587</sup> o espectro de legitimação formal do poder político, ancorando-o no povo. Vale notar, mais uma vez, que Rousseau afirma que “o silêncio universal” deve ser compreendido como sinal de “consentimento do povo”.<sup>588</sup> Em outras palavras, a ausência de manifestação popular pode significar anuência ao poder. Porém, ao mesmo tempo, é preciso lembrar que o “poder legislativo pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele”.<sup>589</sup> Desse modo, os princípios da legitimação do poder garantem o poder legislativo ao povo, mas o poder executivo “não pode pertencer à generalidade” soberana ou legisladora. Isso porque o poder executivo “consiste em atos particulares” e o poder soberano legisla apenas sobre objetos gerais. Eis então onde surge a necessidade do governo.

Assim, é possível sustentar que Rousseau realiza um avanço democrático em relação a Hobbes, a partir de uma noção de natureza humana que permite apostar na capacidade que os homens possuem de construir acordos comuns acerca de regras gerais.<sup>590</sup> Desse modo, o autor genebrino funda uma soberania política em bases horizontais, isto é, amparada e legitimada pelo povo em assembleias periódicas. Tais assembleias têm como função deliberar, por sufrágio, sobre as seguintes proposições: “Se apraz ao soberano conservar a presente forma de governo” e “Se apraz ao povo deixar a administração aos que se encontram atualmente encarregados dela”. Essas duas proposições devem sempre ser submetidas ao sufrágio do povo reunido. Nesse sentido,

---

<sup>586</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 368 (edição brasileira, livro II, p. 43).

<sup>587</sup> Quando digo que há em Rousseau uma ampliação formal de legitimação do poder político, tenho sempre como referência o projeto de legitimação do poder proposto por Hobbes, como foi apresentado no capítulo II.

<sup>588</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 395 (edição brasileira, livro II, p. 44).

<sup>589</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 368 (edição brasileira, livro III, p.73-4).

<sup>590</sup> Nesse momento vale notar que a educação do cidadão surge como um aspecto importante para Rousseau e permite distinguir seu pensamento e o de Hobbes, como veremos adiante.

Rousseau afirma ainda que “não há no Estado nenhuma lei fundamental que não possa ser revogada, nem mesmo o pacto social”. Nota-se, portanto, que é no poder do povo reunido que repousa o fundamento primeiro que legitima o poder político, ou seja, a legitimidade e a manutenção do poder se ancoram na soberania popular, ao ponto de, se o povo reunido em assembleia decidir romper o pacto, não se pode duvidar de que seja “muito legitimamente rompido”.<sup>591</sup>

O que foi brevemente apresentado até aqui teve a intenção de apontar três aspectos que julgo importantes para entender o processo de legitimação do projeto político desenvolvido por Rousseau, tomando os homens – titulares da soberania – enquanto sujeitos privilegiados desse projeto. O primeiro aspecto tratou de expor a constituição do homem natural, como um momento em que os homens estão em total harmonia com a natureza; um estado em que os desejos e as necessidades são saciados à medida que aparecem, e que a vida transcorre de modo calmo e pacífico. O segundo aspecto tratou de mostrar a *virada social* do homem, ou seja, as razões que fizeram desencadear um processo de corrupção dos sentimentos naturais e o surgimento das paixões sociais, que pouco a pouco afastaram os homens daquela relação de harmonia que a natureza havia proporcionado. O terceiro e último aspecto foi a construção do contrato – primeiro enquanto uma associação que não criou legitimidade política, o pacto dos ricos, e posteriormente o contrato social propriamente dito que ancora no povo a legitimidade política. Assim, Rousseau oferece um caminho diametralmente oposto ao projeto político de Hobbes e sua soberania absoluta construída verticalmente. Porém resta saber qual a razão.

###

Antes de prosseguir, vale apontar aqui, mesmo que brevemente, alguns aspectos que caracterizavam o período iluminista em que Rousseau estava imerso e, assim, compreender de forma um pouco mais ampla como nosso autor pode ser inserido nesse contexto.

O historiador Jonathan Israel pretende mostrar em sua obra *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity* que há uma espécie de vertente paralela à corrente

---

<sup>591</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 436 (edição brasileira, livro III, p. 114).

principal do Iluminismo, a qual ele denomina “Iluminismo radical”.<sup>592</sup> Essa vertente paralela teria, segundo ele, ajudado a estabelecer a corrente principal do Iluminismo, na medida em que a segunda se constituía em permanente diálogo com a primeira. Não vou me ater à tese central do trabalho de Israel porque o que me interessa em sua obra é a caracterização que ele propõe acerca do surgimento do Iluminismo no contexto europeu dos séculos XVII e XVIII. Uma das preocupações principais do autor é a frequente abordagem que se faz desse período como dotado de um “caráter nacional”, ou seja, no mais das vezes, as abordagens acerca do Iluminismo dão conta de um movimento mais próximo à cultura francesa, ou alemã, ou mesmo inglesa. Tais aproximações acabam por sobrevalorizar, afirma o autor, o “papel de uma nação em particular” como articuladora principal do movimento e, com isso, falham ao não compreenderem a amplitude de um movimento que envolve toda a cultura europeia do período. O Iluminismo não é, segundo Israel, uma questão que surge no “contexto de uma história nacional”, mas um “fenômeno internacional e pan-europeu”. Ele se desenvolve enquanto um “movimento cultural e intelectual único e altamente integrado”. Ainda que possua, sem dúvidas, diferenças demarcadas no tempo, as preocupações intelectuais e os principais livros que circulavam no período eram os mesmos “de Portugal à Rússia e da Irlanda à Sicília”.<sup>593</sup>

Entre 1650 e 1750, há uma ampliação em larga escala do que o autor nomeia de “ideias radicais”, que circulavam em cidades da Europa central, como Amsterdã, Londres, Paris, Veneza, Nápoles, Berlim, Viena, entre outras. Essas cidades formavam uma espécie de círculo de migração e por elas germinavam – “por um meio urbano caracterizado pela excepcional fluidez das relações sociais” – ideias que, pouco a pouco, fizeram emergir “fundamentos intelectuais” mais livres e mais flexíveis em relação àqueles da tradição.<sup>594</sup> Essa circulação livre de ideias trouxe consigo um processo de “quebra dos valores hierárquicos da sociedade tradicional” e permitiu, ao mesmo tempo, o surgimento de um novo tipo de homem, chamado de “homem do mundo”, que era “inclassificável sob o antigo critério social”. Esse “novo” homem era altamente

---

<sup>592</sup> Optei em traduzir *Enlightenment* por “Iluminismo” mesmo tendo claro que o termo “esclarecimento” também é, muitas vezes, utilizado e mesmo preferido por alguns tradutores. No entanto, preferi manter Iluminismo para tentar estabelecer certa homogeneidade conceitual e por guardar maior afinidade com o “espírito” mais amplo do trabalho que aqui se apresenta.

<sup>593</sup> ISRAEL, Jonathan. *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity - 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. v.

<sup>594</sup> Ibid., p.59.

educado, de bom gosto, polido, porém sem nenhum vínculo consanguíneo com a nobreza. Assim, configura-se aos poucos uma nova esfera pública onde a nobreza e a aristocracia mantêm traços comuns com o “homem do mundo”. Esses traços se cristalizam na medida em que são expostos no interior da dinâmica dos grandes centros culturais urbanos, o que traz como consequência a crescente neutralização das barreiras sociais tradicionais.<sup>595</sup> Esse momento de transição que marca as origens do esclarecimento produz também uma nova cultura letrada, um novo “estilo conversacional” e permite, especialmente, o surgimento de um novo “fundamento intelectual”, tornado possível a partir troca do latim como língua científica “padrão”. Com o progressivo abandono do “monopólio” do latim como língua privilegiada para expressão filosófica e científica, ressalta Israel, o francês passou a ocupar esse lugar e “tornou-se a língua do discurso intelectual não acadêmico entre os mais altos escalões sociais da Europa”.<sup>596</sup>

Outro aspecto importante retomado por Israel é o papel que o crescimento das publicações de caráter mais “erudito” causou nesse processo de fermentação crescente das ideias e transformação dos costumes. Os chamados “periódicos eruditos” exerceram “um imenso impacto na Europa”, tornando possível uma inovação cultural e certa unidade em torno de uma “arena intelectual”. Os debates e as controvérsias eram publicamente fomentados e, com isso, projetados para além dos contextos nacionais, o que produziu uma “herança que determinou a recepção de novas publicações e pesquisas” e se transformou em um “processo internacional de intercâmbio e interação”.<sup>597</sup>

Como vimos, Israel pretende mostrar que havia certa homogeneidade no movimento Iluminista, que se espalhava por toda a Europa, especialmente pelas grandes cidades da época; portanto, procurar algum tipo de protagonismo nacional no interior desse movimento poderia levar à simplificação e diminuição da compreensão do poderio transformador típico desse período. No entanto, de acordo com Pierre Chaunu, a “Europa das luzes” estava ancorada em dois modelos políticos ou duas formas de Estado que prevaleciam diante dos demais, a saber: “a monarquia temperada inglesa [...] e a monarquia administrativa francesa”.<sup>598</sup> Os demais países da

---

<sup>595</sup> Ibid., p.61.

<sup>596</sup> Ibid., p.61.

<sup>597</sup> ISRAEL, Jonathan. *Radical enlightenment...* 2001, p. 142.

<sup>598</sup> CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa das luzes*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985. v I, p.188.

Europa se constituíam como “uma enorme periferia consciente do seu atraso [e tidos como] províncias de uma metrópole bicéfala”.<sup>599</sup> Um dado importante que ajuda a compreender a centralidade cultural e a força que a França ocupava nesse contexto é o fato de que essa “periferia” europeia, quase sempre, inclinava-se para o modelo de Estado francês, dado que eram raros “os bons espíritos que, fora do eixo médio da Europa dos êxitos, preferiam a nuance inglesa a nuance francesa”.<sup>600</sup> Segundo Chaunu, tal manifestação de apreço pelo modelo político francês deve-se, em grande medida, à “ponta de arcaísmo francês [que] torna-o mais atraente e mais acessível”.<sup>601</sup> Nesse sentido, é possível perceber que a ebulição política do século XVIII francês, que mirava o progresso<sup>602</sup> e o avanço científico, se desenvolvia também com vários elementos tradicionais, ou mesmo “arcaicos”, como aponta Chaunu.

Vale notar que já é possível visualizar, nesse período, uma relação estreita entre o poder de certo esclarecimento próprio do Iluminismo e suas consequências comerciais e políticas. Pensando nessa relação, Chaunu ressalta que, em grande medida, a transformação cultural e científica que marca esse período está amparada “em algumas centenas de burgueses, nobres, oficiais, próximos das estritas disciplinas da mercadoria, *libertos pela renda e pelo Estado do cuidado do ganha pão cotidiano*”<sup>603</sup>. É possível perceber, desse modo, a relação direta entre a transformação científico-cultural e certa melhora das condições de vida dos cidadãos. Em grande medida, essa relação estreita ocorre graças ao aumento do número de pessoas que leem. Entre 1730 e 1770, salienta Chaunu, há um processo de transformação de duas fronteiras importantes na cultura europeia. A primeira é a queda progressiva do latim como língua escrita cujo domínio confundia-se, até então, com a própria noção de civilização. A segunda é a expansão da cultura do “ver-fazer e ouvir-dizer”. Essa última característica se prestava à transmissão da cultura, mas não necessariamente da civilização, que ainda estava presa à língua escrita e ao latim. No entanto, o século XVIII começa a romper com essas características, e talvez a marca mais importante

---

<sup>599</sup> Ibid., p.189.

<sup>600</sup> Ibid., p.189.

<sup>601</sup> Ibid., p.190.

<sup>602</sup> Segundo Souza, “é preciso assinalar que o conteúdo da noção de *progresso* [especialmente no Iluminismo francês] não remete apenas ao avanço do conhecimento [...] mas estabelece uma *dependência recíproca entre desenvolvimento moral e conquista da felicidade*” (cf. SOUZA, M. G. de. *Ilustração e história...* 2001, p. 35, grifo meu).

<sup>603</sup> CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa das luzes...* 1985. v I, p. 20, grifo meu.



desse rompimento tenha sido a efetivação de um processo de “alfabetização em massa, ou melhor, da aquisição de um nível de leitura eficaz por uma fração não desprezível [...] da população”.<sup>604</sup> A ampliação da capacidade de leitura para além do âmbito de uma pequena elite e de altos funcionários da corte foi um aspecto tão importante que, de acordo com Chaunu, é possível afirmar que, se de um lado “a filosofia mecanicista dá o seu sentido ao século XVII, [de outro] é o multiplicador da civilização escrita [que] fornece um dos eixos de compreensão do século XVIII”.<sup>605</sup>

Outro fator que vale ser destacado como importante no contexto do século XVIII francês é o progresso agrícola. A agricultura ainda era base da economia da época e seu avanço trouxe um ganho “modesto”, porém “decisivo” para o crescimento das ideias iluministas. Isso porque permitiu um ligeiro aumento dos rendimentos dos trabalhadores, o que criou condições para que mais homens pudessem “consagrar-se à indústria, ao comércio, à administração, ao comando e melhor ainda, à *reflexão*”.<sup>606</sup> Avanço semelhante pode ser visto também entre os artesãos, uma vez que existe uma “aquisição maciça da escrita e de um grau de leitura útil” por uma fração maior de trabalhadores. Essa aquisição produz outro efeito importante a partir do momento que contribui “para por em rápido funcionamento processos artesanais de fabricação, de gestos e de técnicas manuais que *imprimem o pensamento às coisas*”.<sup>607</sup> Nesse sentido, o crescimento e aprimoramento das técnicas de produção no século XVIII, cujo resultado maior foi a revolução industrial, teve como motor principal “uma melhor transmissão do conhecimento que abrange mais homens e homens mais instruídos”.<sup>608</sup> Tal mudança é sensível ao ponto de Chaunu destacar que, no espaço de duas gerações, o público leitor europeu aumentou dez vezes.<sup>609</sup> Contudo, vale ainda ressaltar que essa ampliação do conhecimento não se configura apenas numa questão de quantidade, mas também de qualidade. É nesse sentido que o historiador Eric Hobsbawm afirma que o conhecimento e a riqueza, no século XVIII francês, caminhavam juntos e, com isso, ampliavam os horizontes do pensamento iluminista, que estava fortemente ancorado na esperança

---

<sup>604</sup> Ibid., p. 21.

<sup>605</sup> Ibid., p.22.

<sup>606</sup> Ibid., p.32, grifo meu.

<sup>607</sup> CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa das luzes...* 1985. v I, p.33, grifo meu.

<sup>608</sup> Ibid., p. 34.

<sup>609</sup> Ibid., p. 35.

de um “progresso racional” e livre das “superstições” da tradição. O Iluminismo, segundo Hobsbawm, trazia “a convicção no progresso do conhecimento humano, na racionalidade, na riqueza e no controle sobre a natureza [...]”. Nesse sentido, ele retira “sua força primordialmente do evidente progresso da produção, do comércio e da racionalidade econômica e científica [...]”.<sup>610</sup>

A crença do pensamento iluminista, já largamente reconhecida, na capacidade da razão de diluir os mecanismos que impediam o avanço do pensamento era comprovada pela realidade histórica, que se transformava de forma rápida e crescente. Em outras palavras, com Hobsbawm, é possível afirmar que: “A apaixonada crença no progresso que professava o típico pensador do Iluminismo” era também justificada pelos “aumentos visíveis no conhecimento e na técnica, na riqueza, no bem-estar e na civilização”. Com isso, torna-se ainda mais compreensível a aposta do “homem iluminista” nas ideias de seu tempo, ideias essas que podiam ter sua eficácia comprovada a partir da observação dos “progressos visíveis, que [os homens] podiam ver em toda a sua volta [...]”.<sup>611</sup>

Uma vez realizada essa brevíssima digressão de caráter histórico, voltemos agora a analisar como Rousseau pode construir um contrato social que mantém nas mãos do povo a soberania política.

### **3.5 A reciprocidade do contrato**

Por que Rousseau é capaz de construir um modelo de organização política em que o poder soberano está amparado no povo? Para responder a essa questão, talvez seja preciso retomar um pouco o argumento e ver mais de perto como se estabelece o contrato social. Os homens que fazem o pacto social não são mais aqueles que viviam em harmonia com a natureza e buscavam apenas a satisfação de seus desejos e necessidades naturais. O homem se corrompeu, os sentimentos naturais deram lugar às paixões sociais que privilegiam a competição, a comparação

---

<sup>610</sup> HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções*. São Paulo: Paz e Terra, 2007, p.41.

<sup>611</sup> Ibid., p.42.

e a estima pública. É com esse homem que Rousseau vê a possibilidade de legitimar o poder político do Estado sem que ele seja exercido de forma vertical.

O *corpo social e coletivo* forjado pelo contrato é antes de tudo um corpo moral que, além de se construir de forma horizontal – e portanto amparado num compromisso recíproco – também se efetiva de forma soberana. Rousseau entende que:

O ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete *numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano*.<sup>612</sup>

Vale retomar aqui um aspecto importante em relação à interpretação que Habermas faz de Rousseau, ao afirmar que, para sustentar seu projeto político, o filósofo genebrino faz com que o homem seja submetido ao cidadão. Ao considerar a passagem acima, é possível entender que não há submissão, mas uma relação de duplicidade entre o público e os particulares. Segundo Rousseau aponta nos *Escritos ao Abade de Saint Pierre*, uma pessoa pública é “este ser moral que chamamos soberano, a quem o pacto deu existência, e do qual todas as vontades trazem o nome de lei”.<sup>613</sup> Portanto, o soberano (o povo) é a “pessoa pública” por excelência cuja vontade é expressa através de leis, ou seja, pela vontade pública. Assim, há sempre uma dupla relação entre o homem e o cidadão, e não uma absorção do homem pelo cidadão como supõe Habermas.

Segundo Rousseau, os direitos da sociedade devem ser considerados sempre numa dupla relação, por exemplo: “o solo como território público e como patrimônio dos particulares; os bens como pertencentes em um sentido ao soberano e em outro aos proprietários; *os habitantes como cidadãos e como homens*”.<sup>614</sup> Note-se que Rousseau mantém, nesse breve texto, o esquema construído no *Contrato social*, pois ressalta que, no interior do corpo político moral, o homem é ao mesmo tempo súdito e cidadão. Desse modo, ele preserva o aspecto individual – privado – do homem que não é suprimido com o pacto, mas, ao contrário, é parte integrante dele. A relação entre o público e o indivíduo (privado) é de reciprocidade. É possível notar essa reciprocidade

---

<sup>612</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social*... 1964. Pléiade, p. 362, grifo do autor, sublinhado meu (edição brasileira, livro I, p. 34).

<sup>613</sup> ROUSSEAU, J-J. *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*. In: ROUSSEAU, J-J. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964. v. III, p.608.

<sup>614</sup> ROUSSEAU, J-J. *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*... 1964, p. 608, grifo meu.

quando Rousseau salienta que os direitos da sociedade são fundados “sobre aqueles [direitos] de natureza”, que o *Estado não pode suprimir*.<sup>615</sup> Portanto, do ponto de vista daquilo que Rousseau sustenta ao estabelecer seus princípios do direito político, especialmente no *Contrato social*, pode-se afirmar que o indivíduo não é absorvido pelo cidadão como supõe Habermas; a duplicidade do pacto é característica fundamental para que a soberania possa ser popular.

Até esse momento é possível perceber que o pacto social proposto por Rousseau possui um aspecto divergente em relação àquele proposto por Hobbes e diz respeito a quem detém o poder soberano. No entanto, no contrato hobbesiano também há certo momento de reciprocidade presente, quando todos os homens, para afastar a guerra, optam pela transferência de todos os direitos naturais para o soberano. Portanto, tanto em Hobbes quanto em Rousseau, há transferência de direitos, reciprocidade no momento do pacto e soberania. A divergência aparece quando se nota que o pacto pensado por Rousseau cria uma dupla relação entre o Estado soberano e os particulares, algo que não há em Hobbes. De um lado, o autor inglês abre espaço para certa reciprocidade no momento do pacto, mas logo a abandona em nome da soberania absoluta. Isso faz com que os súditos, tendo participado do momento do contrato e o legitimado, não tenham mais nenhum papel nas decisões políticas. Rousseau, por sua vez, mantém abertos os canais que possibilitam aos cidadãos uma “dupla relação” com o soberano e, assim, ele permite uma ampliação – em relação a Hobbes – do papel dos cidadãos no corpo político.

Com essa nova fórmula de construir o contrato social que obriga igualmente tanto os súditos quanto o soberano, Rousseau pretende unir duas características com as quais a história do pensamento político até então se debateu – o *dever* comum e o *interesse* individual. Contudo, como vimos acima, Rousseau nos adverte acerca de um problema que se mostra recorrente no interior dos Estados já constituídos, isto é, ele nos mostra que a vontade de um homem particular pode, em algum momento, ser diversa da vontade de todo o povo reunido enquanto corpo político moral. O interesse particular pode ser – e geralmente é – diferenciado interesse comum. A existência absoluta e naturalmente independente do interesse particular pode levar os homens a

---

<sup>615</sup> Ibid., p. 608, grifo meu.

considerarem o que devem a causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda prejudicará menos aos outros, do que será oneroso o cumprimento a si próprio.<sup>616</sup>

A resposta que Rousseau dá a esse problema é um posicionamento em prol do Estado, no sentido republicano da defesa do que é comum e que foi coletivamente construído enquanto poder político legítimo. Ou seja, se a solução liberal para a incompatibilidade entre interesse comum e interesse individual é resguardar a todo custo os direitos individuais, a resposta dada por Rousseau remaneja o peso do argumento na defesa dos direitos comuns representados pela soberania popular. Sua preocupação é sempre tornar as vontades individuais compatíveis e em acordo com a vontade geral; nesse sentido, o trabalho de formação do cidadão por meio da educação tem um papel fundamental. Não é em vão que Rousseau gasta tanta energia com um projeto educacional da amplitude do *Emílio*.

Tal compromisso com a formação cívica dos homens no sentido da compatibilização entre os interesses individuais e os interesses coletivos permite a Rousseau afirmar que, se necessário for, os indivíduos devem ser forçados a serem livres:

[...] aquele que recusar a obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois essa é a condição que, entregando a cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.<sup>617</sup>

Tal afirmação de Rousseau, que assevera que aquele que não compatibilizar sua vontade particular com a vontade geral seja forçado a fazê-lo, deve ser compreendida no seguinte sentido: se um cidadão não seguir os caminhos traçados pelo poder legítimo amparado no pacto que gera soberania popular, ele se entrega à própria sorte. Isso porque o pacto visa unir as vontades de todos para a defesa comum e para satisfação dos interesses individuais. Uma vez abandonado o estado de natureza e a liberdade natural, a única forma de preservar-se é unindo a força comum em favor de todos, criando a liberdade civil pública, assim como prescreve o pacto. Se um

---

<sup>616</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 363 (edição brasileira, livro I, p. 35).

<sup>617</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 364 (edição brasileira, livro I, p. 36).

cidadão não se une ao pacto para preservar-se, ele abre mão da liberdade pública – única capaz de lhe garantir a preservação. Por isso Rousseau precisa dizer que aquele que se “recusar a obedecer à vontade geral [...] deverá ser forçado a ser livre”.<sup>618</sup>

É nesse sentido que o autor faz um balanço das perdas e ganhos que o contrato social propicia, pois muito embora o Estado civil reprima nos homens uma série de características que eles possuem no estado de natureza, ele é capaz de desenvolver outras virtudes e habilidades enquanto partícipe de um corpo político moral.

Reduzamos todo esse balanço a termos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõem-se distinguir entre *liberdade natural*, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a *liberdade civil*, que se limita pela vontade geral e, mais, distinguir a *posse*, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da *propriedade*, que só pode fundar-se num título positivo.<sup>619</sup>

Note-se que o contrato social não destrói a igualdade natural, mas sim institui a igualdade moral e de direito introduzindo a liberdade moral em detrimento da liberdade natural. Essa igualdade é a ferramenta necessária para que, no interior mesmo do Estado civil, todos os homens possam ser considerados enquanto cidadãos e partícipes legítimos do corpo político. Nas palavras do próprio autor, “o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, [...] substitui por uma igualdade moral e legitima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito”.<sup>620</sup> O pacto que legitima o poder político tornando os homens iguais em direitos, cria ao mesmo tempo uma soberania popular que é inalienável e indivisível. Eis aqui dois aspectos interessantes: o primeiro aproxima Rousseau de Hobbes, pois trata da igualdade jurídica dos homens garantida pelo contrato; o segundo distancia os dois autores ao apontar para o caráter coletivo da soberania, que está amparada no povo e é inalienável.

---

<sup>618</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 364 (edição brasileira, livro I, p. 36).

<sup>619</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 364-5 (edição brasileira, livro I, p. 36-7).

<sup>620</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 364 (edição brasileira, livro I, p. 39).

Afirmo, pois, que a soberania não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade<sup>621</sup>.

Rousseau precisa formular a soberania de forma tal que, do pacto, se originem direitos e deveres dos cidadãos e não apenas deveres, como propõe Hobbes.<sup>622</sup> Um pacto como o hobbesiano seria, como vimos, algo próximo daquilo que Rousseau chama de pacto dos ricos. Dito de outro modo, o pacto hobbesiano, da perspectiva do pensamento de Rousseau, é um acordo forjado por uma parte – soberano – em detrimento de outra – súditos –, de onde não deriva nenhum tipo de igualdade, mas apenas submissão pela força com aparência de direito. Por isso, Rousseau não pode ser favorável aos pactos que geram apenas deveres, pois eles são ilegítimos, não geram um povo e, como consequência imediata, não podem gerar um corpo político. Isso porque se “o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político”.<sup>623</sup>

Só há povo se o pacto for capaz de atribuir direitos aos indivíduos enquanto cidadãos pertencentes ao corpo político. O poder de um Estado em que a soberania se exerce sem estar amparada no povo não pode ser compreendido como poder legítimo. A soberania também não pode ser divisível, nem limitada, uma vez que, segundo Rousseau, “a soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte”.<sup>624</sup> Trocando em miúdos, importa de fato que a vontade geral declarada seja o ato de soberania por excelência. Da mesma forma, a *lei* também está amparada na vontade geral; portanto, soberania e lei se originam do ato que expressa a vontade geral. Assim pergunta Rousseau:

Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? [...] a prova da vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência: a prova de que

---

<sup>621</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, p. 364 (edição brasileira, p.44).

<sup>622</sup> O pacto hobbesiano gera um Estado de direito que faz com que a relação entre os cidadãos seja regulada pelo direito. No entanto, esses direitos não resguardam os homens “contra” o Estado, mas o contrário, como é típico de pactos de submissão.

<sup>623</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 369 (edição brasileira, livro II, p. 44).

<sup>624</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 364 (edição brasileira, livro II, p.44).

essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos qualquer princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos<sup>625</sup>.

Rousseau só concebe a vontade geral fundada numa transformação social do homem e exprimindo-se pelo consenso coletivo, razão pela qual só pode atender aos interesses comuns em questões gerais. Em tudo que for particular, perde sua própria razão de ser, pois quem deve cuidar dos interesses individuais são os magistrados<sup>626</sup> e não a vontade geral.

A vontade geral é a fonte da lei e da soberania – soberania é o ato por excelência da vontade geral – portanto, a vontade de uma parte do povo não pode ser fonte nem de soberania nem de lei, pois ela não representa o conjunto do povo reunido e, por isso, não é capaz de gerar legitimidade de onde possam brotar leis. A vontade de uma parte é a expressão da vontade particular. E a vontade particular pode, quando muito, ser considerada enquanto decreto, mas nunca enquanto lei. Portanto, afirma Rousseau, “examinando-se igualmente as outras divisões, ver-se-á que se incorre em erro todas as vezes que se crê estar a soberania dividida, pois os direitos, tomados por partes dessa soberania, subordinam-se todos a ela, e supõem sempre vontades supremas, às quais esses direitos só dão execução”.<sup>627</sup> Se a lei e a soberania estão diretamente amparadas na vontade geral, é necessário saber se essa *vontade geral* pode ou não ser passível de engano ou falha, uma vez que dela dependem os dois principais pilares que sustentam o edifício teórico construído por Rousseau: a *soberania popular* e a *lei*.

No capítulo III da parte 2 do *Contrato social*, Rousseau aponta para a incompatibilidade entre vontade geral e vontade de todos. A vontade de todos é a mesma coisa que a união dos interesses privados. Por isso, Rousseau pode dizer que um acordo de todos os interesses se forma por oposição ao interesse de cada um,<sup>628</sup> algo que se passaria como uma espécie de afastamento de todas as pequenas diferenças, de onde surgiria a vontade geral de modo límpido e transparente. No entanto, como vimos no *Segundo discurso*, em sociedade não há transparência absoluta. A

---

<sup>625</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*... 1964. Pléiade, III, p. 364 (edição brasileira, livro II, p.49).

<sup>626</sup> Ibid., Pléiade, p. 364 (edição brasileira, p. 50).

<sup>627</sup> Ibid., Pléiade, p. 370 (edição brasileira, p. 45).

<sup>628</sup> Ibid. (edição brasileira, p.47, nota 108 da tradução).



relação harmônica entre homem e natureza foi desfeita, a razão se desenvolveu e não há mais qualquer tipo de transparência natural. Por isso, as mediações entre os interesses devem ter em conta as características individuais, tais como as opiniões expressas pelos homens e pela cultura de cada povo. Isso permite dizer que a vontade geral não concerne ao gênero humano como um todo, mas apenas à união que foi estabelecida por ela. Uma vez que a vontade geral foi estabelecida e que o povo foi instituído, é necessário então que os costumes desse povo sejam conservados; para que isso ocorra, deve-se estar atento ao controle das opiniões do povo, como ressalta Milton Meira do Nascimento, ao mostrar que “Esse controle procura preservar os costumes e tradições de um povo, presentes desde seus primeiros tempos”. É nesse sentido que deve ser compreendida a crítica à instalação do teatro em Genebra, na *Carta a D'Alembert*; ela é feita exatamente pelo fato de que o teatro “irá mudar completamente a *opinião pública* e consequentemente os costumes, atingindo assim a própria constituição do povo”. Portanto, não será possível prever quais os resultados decorrentes dessa transformação de costumes provocada pelo teatro, mas é certo que eles serão totalmente imprevisíveis e “abalarão a constituição primitiva dessa comunidade, e, uma vez desencadeado o processo de desmoronamento das instituições, não haverá mais retorno possível”. Desse modo, finaliza Meira, “se o governo pode atuar com sucesso sobre os costumes, sobre a *opinião de um povo*, é apenas em sua instituição primitiva.”<sup>629</sup>

Toda vontade implica um compromisso anterior do interesse comum que forma a moralidade. Como o entendimento só se desenvolve em sociedade, então ele nunca é puro, por isso é absurdo dar prioridade às leis de natureza sobre as leis de um país. Se isso fosse possível, a moralidade do mundo seria a própria natureza e, com isso, a palavra “moralidade” não precisaria existir. Assim seria se o homem não fosse livre para contrariar a natureza, mas ele é e, por isso, o acordo que forja a vontade geral tem, ao menos em algum momento, algum tipo de unanimidade. É exatamente a unanimidade em torno do *bem comum ou interesse comum*, isto é, em torno de um determinado tipo de vida boa ou boa vida. O bem comum é uma espécie de valor capaz de unificar a vontade geral. Isso porque se não houver acordo em torno da vontade geral, o que vigora é o interesse privado e todos os vícios que dele derivam.

---

<sup>629</sup> Cf. NASCIMENTO, Milton Meira. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Edusp, 1989, p. 51, grifos meus.

Deve-se compreender, nesse sentido, que menos que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o *interesse comum* que os une, pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um *interesse comum* que una e identifique a regra do juiz à da parte.<sup>630</sup>

Uma vez estabelecidas as bases do que deve ser entendido como vontade geral, e uma vez que o interesse comum é a ferramenta que atua quase como um *ethos* capaz de produzir e sustentar essa vontade, Rousseau precisa dar mais um passo no sentido de se afastar das teorias absolutistas que o precederam. Um dos modos de realizar essa tarefa é estabelecendo os limites de atuação do poder soberano. Trata-se de “distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, *do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens*”.<sup>631</sup> Tem-se, portanto, que a soberania proposta por Rousseau possui um poder absoluto, uma vez que:

Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha o nome de soberania.<sup>632</sup>

Mas aqui estamos diante de uma questão aparentemente incompatível, pois Rousseau afirma que a soberania é absoluta, mas que ao mesmo tempo os súditos tomados como homens são portadores de direitos. Rousseau pretende compatibilizar soberania absoluta com direitos individuais, na medida em que a soberania é composta por todo corpo do povo, ou seja, graças ao fato de que os indivíduos são unidos pela *vontade geral* que se estabelece pelo *interesse comum*. Nesse sentido, é possível que os indivíduos enquanto súditos sejam portadores de direitos perante o soberano, porém o poder soberano, que é exercido e legitimado pelo povo, será sempre um poder absoluto. Assim, ele mantém a relação entre soberania absoluta – que nesse caso é soberania absoluta popular – e direitos individuais, uma vez que, para Rousseau, “os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos”.<sup>633</sup> No

---

<sup>630</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 374 (edição brasileira, livro II, p. 50).

<sup>631</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 373 (edição brasileira, livro II, p.48).

<sup>632</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 372 (edição brasileira, livro II, p. 48).

<sup>633</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 373 (edição brasileira, livro II, p. 49).

entanto, “o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa e nem pode passar dos limites das convenções gerais”.<sup>634</sup> Portanto, embora o poder seja absoluto, ele não pode passar dos limites dados pelas convenções gerais que resguardam os indivíduos perante esse poder. Se não fosse a contradição dos termos, seria possível afirmar que o poder soberano é *relativamente* absoluto. Vale notar, uma vez mais, que o modo com que o autor entende a soberania absoluta está longe de se constituir num contrato de submissão, isto é, não se trata, em nenhum momento, de “uma convenção entre o superior e o inferior”:

mas uma convenção do corpo com cada um dos seus membros: convenção legítima por ter como base o contrato social, equitativa por ser comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que não o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública e o poder supremo.<sup>635</sup>

Contudo, para que o Estado possa caminhar legitimamente amparado nas regras da reciprocidade, que se constitui de homens ao mesmo tempo súditos e soberanos, Rousseau precisa “descobrir as melhores regras para sociedade”. Para isso, como vimos acima, ele lança mão do legislador. Esse alguém, “sob todos os aspectos, é um homem extraordinário no Estado” e precisa ser capaz de ver todas as paixões dos homens e não participar de nenhuma delas, não ter nenhuma relação com a nossa natureza e [conhecê-la] a fundo, cuja felicidade seja independente de nós e, contudo, queira dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, possa trabalhar num século e fruir em outro.<sup>636</sup>

Talvez a figura do legislador seja a que suscitou e ainda suscita as maiores controvérsias no *Contrato social*. Várias passagens no texto contribuem para isso. No entanto, vale ainda, uma última vez, tomar a passagem em que Rousseau ressalta que “Aquele, pois, que redige as leis [o legislador] não tem nem deve ter qualquer direito legislativo”.<sup>637</sup> Aqui temos um aspecto

---

<sup>634</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 375 (edição brasileira, livro II, p. 50).

<sup>635</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 375 (edição brasileira, livro II, p.50). Sobre isso Rousseau ainda acrescenta que “Uma vez admitidas tais distinções, a tal é falso que no contrato social haja por parte dos particulares qualquer verdadeira renúncia, que sua situação, por efeito desse contrato, se torna realmente preferível a que antes dele existia, que, em vez de uma alienação, não fizeram senão uma troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por outro melhor e mais seguro, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar a outrem pela segurança própria, e de sua força, que outros podiam dominar, por um direito que a união social torna invencível” (Ibid., Pléiade, III, p. 375; edição brasileira, livro II, p.51).

<sup>636</sup> Ibid., Pléiade, III, p.381 (edição brasileira, livro III, p.56).

<sup>637</sup> Ibid., Pléiade, III, p.383 (edição brasileira, livro III, p.58).

importante, que permite sustentar que o legislador não pode ser colocado no mesmo posto que aquele ocupado pelo soberano Leviatã hobbesiano, visto que ele não possui poderes ilimitados, nem sequer direitos legislativos. O que ele faz é redigir as leis que devem guiar os homens. Mas poderíamos pensar: se existe alguém que deve, sozinho, criar as leis, esse alguém será o soberano. Mas isso também não se aplica porque a soberania política está amparada na vontade geral, como vimos anteriormente, e o legislador é uma vontade particular.

Para que as leis redigidas pelo legislador tenham efetividade, será preciso sempre que elas sejam consagradas pela vontade geral, que é intransferível. Por que então a necessidade dessa figura criadora de tanta controvérsia e frequentemente associada a certo autoritarismo presente no pensamento de Rousseau? Ora, para construir um corpo político moral, Rousseau precisa contar com homens que sejam capazes de respeitar as leis civis e agir em prol do corpo político que oferece as condições de preservação de cada indivíduo. Ocorre que os homens só poderão ter essas condições quando estiverem no corpo político moral, o que constitui um problema circular, ou seja, aquilo que é necessário para construir o corpo político só existirá após a criação do corpo político.<sup>638</sup> Por isso, Rousseau lança mão do legislador, cujo caráter *sui generis* é reafirmado quando o autor aponta que ele é uma autoridade que não possui autoridade. Ou seja, “na obra da legislação encontramos, ao mesmo tempo, dois elementos que parecem incompatíveis: uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é”.<sup>639</sup> Essa “autoridade que nada é” deve, antes de redigir as leis que organizam um corpo político, verificar

---

<sup>638</sup> Vale notar aqui uma abordagem contemporânea acerca da democracia que levanta um aspecto circular, próximo ao presente no pensamento de Rousseau, e que seria próprio das teorias democráticas. Segundo Iris Marion Young, para a democracia promover justiça, ela deveria, de antemão, ser justa. (cf. YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and democracy*. New York: Oxford Press, 2002, p.35). Do ponto de vista das desigualdades provocadas pelo poder e pela riqueza, a autora afirma que a democracia deliberativa pode conduzir a mudanças substantivas e atingir resultados capazes de corrigir essas desigualdades, porque a deliberação tem a *justiça* como *princípio* ou ponto de partida teórico. Nesse sentido, potencialmente, todas as pessoas estão incluídas no processo de discussão e deliberação que deve ocorrer sem coerção ou ameaça. Porém, tais condições exigem instituições justas que permitam o autodesenvolvimento de todos os concernidos, de modo que ninguém esteja sujeito à dominação pelo outro. Contudo, segundo Young, as democracias existentes não são capazes de garantir tais condições porque possuem desigualdades estruturais em relação à riqueza, ao poder econômico e social, ao acesso ao conhecimento, às expectativas de trabalho etc. (ibid., p.34). No entanto, a autora afirma que os democratas acreditam na possibilidade de quebrar esse círculo. Como? De acordo com ela, através da utilização de ferramentas democráticas como regulação de companhias financeiras, regulação dos lobbies, investigação da corrupção, regras para audiências, procedimentos para participação pública, etc. Todos esses mecanismos têm a função de tentar regular o processo de tomada de decisão para fazê-las mais inclusivas e menos desiguais (ibid., p. 36).

<sup>639</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 383 (edição brasileira, livro II, p.58).

e examinar as bases sobre as quais o Estado se erguerá. Por esse motivo, antes de redigir as leis, é preciso conhecer o povo e saber se ele está apto a recebê-las.

Qual o povo, pois, que está apto à legislação? Aquele que, encontrando-se já ligado por qualquer laço de origem, interesse ou convenção, ainda não sofreu o verdadeiro julgo das leis; que não tem nem costumes nem superstições muito arraigadas; que não teme ser arrasado por uma invasão súbita; que, sem imiscuir-se nas brigas entre seus vizinhos, pode resistir sozinho a cada um deles, ou ligar-se a um para expulsar o outro; aquele de que cada membro pode ser conhecido por todos e no qual não se está de modo algum forçado a sobrecarregar um homem como um fardo mais pesado do que possa suportar; o que pode viver sem os outros povos e que qualquer outro povo pode dispensar; o que não é nem rico nem pobre e pode bastar-se a si mesmo; enfim, aquele que une, à consciência de um povo antigo, a docilidade de um povo novo.<sup>640</sup>

Diante dessa descrição das características que um povo deve possuir para bem receber as leis redigidas pelo legislador, Rousseau reconhece que reunir todas elas em um único povo é tarefa das mais difíceis, e isso ocorre graças à impossibilidade de “encontrar a simplicidade da natureza associada às necessidades da sociedade”. Portanto, “se todas essas condições dificilmente se encontram reunidas, eis por que também vemos poucos Estados bem constituídos”.<sup>641</sup> O autor genebrino vai a fundo no diagnóstico acerca das dificuldades em se construir, de forma legítima, um corpo político soberano em que o poder seja popular.

Rousseau parece se empenhar na defesa de elementos democráticos; mas, para isso, ele não se furta em levantar as dificuldades presentes nesse processo. Essas dificuldades são de tal ordem que, para estabelecer os princípios do direito político, surge a figura do legislador. Soma-se, assim, de um lado, a aposta iluminista na possibilidade de legitimar todo o poder a partir do povo e, com isso, demolir as tradições políticas ligadas ao absolutismo do antigo regime. Do outro lado, graças, em grande medida, ao seu diagnóstico crítico, Rousseau precisa lançar mão de uma figura como o legislador para estabelecer os princípios políticos. Nota-se assim certa relutância – no que se refere a constituição de um poder totalmente horizontal – que é resultado da capacidade crítica de Rousseau em relação às dificuldades de estabelecer os princípios do direito político; dificuldades que, no entanto, não impedem que o autor genebrino abra mão de uma soberania popular.

---

<sup>640</sup> Ibid. Pléiade, III, p. 390 (edição brasileira, livro II, p. 65-6).

<sup>641</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 391 (edição brasileira, livro II, p. 66).

A propósito do princípio rousseauiano da soberania popular, vale ainda um breve comentário acerca da interpretação que Habermas desenvolve a esse respeito e que foi exposta no capítulo I. Quando o autor alemão retoma Rousseau como filósofo que possui uma teoria privilegiada para pensar o modelo de democracia deliberativa, ele não faz outra coisa senão buscar “realizar o fim da política rousseauista”. Segundo Charles Girard, o objetivo maior de Rousseau era exatamente produzir “a conciliação da liberdade do cidadão e da soberania do povo”.<sup>642</sup>

Ao propor um modelo de democracia deliberativa amparada em uma teoria do discurso, um dos pontos em que Habermas se apoia para criticar Rousseau é a passagem célebre em que o autor do *Contrato social* afirma que quando o povo é devidamente bem informado, não há necessidade de comunicação para que a deliberação seja boa.<sup>643</sup> Ocorre que a preocupação do filósofo genebrino não é excluir toda forma de comunicação do processo de deliberação, como quer entender Habermas. O que ele procura é se resguardar do possível surgimento de facções que fragmentem o corpo político e, com isso, submetam a vontade geral às vontades particulares. Para Girard, é possível entender que Rousseau visa excluir apenas um tipo de comunicação do processo de deliberação, qual seja, essa que pode levar à dissolução do corpo político. Do mesmo modo pensa Bernardi; segundo ele, é enganosa a ideia de alguns intérpretes que pensam haver no pensamento de Rousseau um processo de deliberação sem comunicação. O que existe, continua ele, é a necessidade de evitar o surgimento de comunidades intermediárias que se situem entre a individualidade de cada cidadão e a comunidade política.<sup>644</sup> Percebe-se, portanto, que Rousseau desconfia do poder de comunicação tornado público por meio da persuasão política de certos oradores – aliás, esse é um problema que Hobbes também percebeu, conforme vimos no capítulo II. No entanto, apesar do receio de que o processo de deliberação política possa ser subvertido em favor de facções, Rousseau não abandona a ideia da soberania do povo. Mais ainda, ele mantém a necessidade de que direitos individuais e soberania popular não sejam excludentes entre si.

---

<sup>642</sup> GIRARD, Charles. Jean Jacques Rousseau et la démocratie délibérative: bien commun, droits individuels et unanimité. *Modernités de Rousseau*. Bordeaux, Revue Lumière, n.15, 2010, p.199.

<sup>643</sup> ROUSSEAU, J-J, op. cit., Pléiade, III, p. 371 (edição brasileira, livro II, p.47).

<sup>644</sup> BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006, p. 219.

Ao seguir o caminho aberto por Rousseau, Habermas procura construir um projeto político democraticamente esclarecido, por meio de uma teoria do discurso e, ao mesmo tempo, manter firme a “intenção de Rousseau”. Para tanto, o autor alemão precisa realizar uma distinção entre razão e vontade, de modo que o princípio do discurso público possa mediar essa distinção. Contudo, razão e vontade não podem ser distinguidos no pensamento de Rousseau. O próprio Habermas percebe isso quando afirma, em *Mudança estrutural*, que o contrato proposto por Rousseau é antes de tudo um “consenso de corações”.<sup>645</sup> Habermas faz essa distinção no interior do pensamento de Rousseau sem anunciá-la. Isso ocorre porque ele compreende o pensamento do autor genebrino de um modo mais iluminista do que de fato ele parece ser. Não há uma separação analítica tão clara entre vontade e razão no pensamento de Rousseau como há em grande parte da tradição do pensamento moderno, especialmente no Iluminismo. De fato, ao realizar essa separação, Habermas está distinguindo também a “opinião dos cidadãos” e a “vontade da assembleia soberana”; desse modo, afirma Girard, “Habermas faz da deliberação [...] o procedimento (*procédure*) através do qual a opinião exerce uma influência *racionalizante* sobre a vontade”.<sup>646</sup> Assim, o autor alemão consegue evitar a “carga moral” que pesava sobre os ombros dos sujeitos que compunham o *Contrato social*. Finalmente, por meio de um procedimento de formação da opinião e da vontade, Habermas pode “resolver a tensão entre direitos individuais e democracia radical” e, “se distanciando de Rousseau [...] terminar o projeto rousseauista”.<sup>647</sup> Com isso, o princípio da soberania popular permanece como horizonte normativo para Habermas, graças a uma ideia forte de razão, que – mesmo construída no debate público – em grande medida, atua como norteadora das vontades e dos desejos humanos, fazendo eco à mais pura tradição Iluminista, da qual Rousseau foi um relutante representante.

A partir de agora, pretendo articular os aspectos políticos do pensamento de Rousseau no que diz respeito às noções fundamentais que constituem o homem natural, especialmente as opiniões. A partir dessa articulação, tenho a intenção de procurar os elementos que permitam situar de um modo mais preciso o Iluminismo relutante do cidadão de Genebra.

---

<sup>645</sup> HABERMAS, J. *The structural transformation of the public sphere...* 1993, p. 97 (trad. brasileira, p. 120).

<sup>646</sup> GIRARD, Charles. *Jean Jacques Rousseau et la démocratie délibérative...* 2010, p. 214.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 214.

### 3.6. Opinião e o papel da educação pública

De início, é preciso sublinhar que, no projeto de Rousseau, a mais relevante das condições de possibilidade da soberania popular é aquela responsável por conferir ao homem a capacidade de aprender com as experiências e progredir no exercício da razão, isto é, a *perfectibilidade*. Ao lado dela, também desempenham papel relevante as noções de liberdade e de piedade, porém elas se articulam de modo coeso apenas por estarem sob a “guarda” da *razão*. Assim se, por um lado, a razão é responsável por afastar os homens do estado de harmonia natural, por outro, ela é também responsável por auxiliar os homens na construção de associações políticas, capazes de constituir poderes legítimos aos quais os homens deverão se submeter.

Portanto, a perfectibilidade, a liberdade e a piedade são intimamente articuladas pela razão e auxiliam a construir um poder político legítimo. Contudo, deve-se ressaltar, uma vez mais, que os homens aos quais Rousseau se refere quando reflete sobre a razão não são mais aqueles que vivem em harmonia com a natureza, mas sim aqueles que competem entre si por orgulho, que se comparam, que têm amor-próprio e não amor de si. Os homens que compõem o quadro político são aqueles cujos sentimentos naturais foram corrompidos, tomados por inúmeras paixões sociais, o que não apenas os diferencia em força e habilidade, mas consequentemente e principalmente os diferencia em poder. Nesse estágio de desenvolvimento do homem e da sociedade, o que existe é “um conflito perpétuo que termina em combates e assassinatos. [A sociedade nesse momento vive] no mais tremendo estado de guerra”.<sup>648</sup> Diante desse quadro, a seguinte questão se impõe: Quais serão e de onde virão os princípios racionais responsáveis por “iluminar” os homens no sentido da construção de um projeto político? E ainda: onde estará amparada a esperança de que o povo reunido será capaz de portar esse poder e exercê-lo quando necessário? A resposta a essa questão crucial deve ser procurada no complexo projeto educacional construído por Rousseau.

---

<sup>648</sup> ROUSSEAU, J.-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes... Pléiade, 1964, III, p.176 (edição brasileira, p. 268).



A educação deve trabalhar com os sentimentos naturais de cada indivíduo; no entanto, ela deve também exercitar a razão. Isso porque “Somente a razão nos ensina a conhecer o bem e o mal. A consciência que nos faz amar um e odiar o outro, embora independente da razão, não pode pois desenvolver-se sem ela”.<sup>649</sup> Portanto, se por um lado Rousseau afirma que sem leis o povo não passa de uma “multidão cega”, por outro lado, ele aposta na possibilidade do povo desenvolver suas faculdades sociais para reger sua própria sociabilidade.

Rousseau dedica uma obra de grande fôlego para mostrar os caminhos necessários para uma educação do homem que seja capaz de permitir que ele se torne distinto em uma sociedade cujas virtudes naturais foram corrompidas. É no *Emílio* que ele oferece um projeto de educação que visa formar o homem, de modo que sejam afastados todos os empecilhos que corrompem suas virtudes naturais. Porém, não se trata de propor um *index* que prescreva os modos como uma criança deve ser guiada, para tornar-se um adulto que esteja em sintonia com suas obrigações enquanto cidadão de uma república. Ao contrário, a proposta do autor genebrino visa uma “educação negativa”<sup>650</sup>, ou seja, uma educação que não prescreva nem aponte os caminhos que os homens devem seguir. Trata-se sim de afastar todos os males e vícios criados socialmente, pois assim as virtudes naturais brotarão do fundo dos corações humanos, espelhando a própria natureza. Há apenas uma ciência para se ensinar, “é a dos deveres do homem [...] e o mestre dessa ciência não deve dar preceitos, deve fazer com que os encontrem”.<sup>651</sup>

Tal modelo de educação negativa está intimamente ligado à concepção de razão sustentada por Rousseau. Segundo ele, a razão humana é resultado do encadeamento das sensações que produzem ideias simples, e a união dessas ideias simples produz a razão em sua complexidade. Em outras palavras, a razão humana consiste fundamentalmente na arte de comparar ideias entre si, ou seja, a razão sensitiva é uma faculdade que “consiste em formar ideias simples mediante o concurso de várias sensações; e [...] a razão intelectual ou humana consiste em formar ideias complexas mediante o concurso de várias ideias simples”.<sup>652</sup> Com essa

---

<sup>649</sup> ROUSSEAU, J-J. *Émile...* 1969. Pléiade, IV, p. 288 (edição brasileira, livro I, p.48).

<sup>650</sup> “A educação primeira deve portanto ser negativa. Ela consiste, não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro” (Cf. ROUSSEAU, J-J. *Émile...* 1969. Pléiade, IV, p. 323 (edição brasileira, livro II, p.80).

<sup>651</sup> *Ibid.*, Pléiade, IV, p.266 (edição brasileira, livro I, p.28).

<sup>652</sup> *Ibid.*, Pléiade, IV, p.417 (edição brasileira, livro II, p.164).

noção de razão, Rousseau sustenta que uma criança não é capaz de formar ideias complexas, portanto não tem razão intelectual, mas apenas a razão sensitiva que produz ideias simples. Desse modo, ministrar sermões ou prescrever regras não é um bom caminho para obter sucesso na tarefa de educar, o que nos leva a entender que “a educação primeira deve ser puramente negativa. Ela consiste *não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro*”.<sup>653</sup> Assim, ao educar uma criança em sua primeira infância, o preceptor deve se restringir a “nada fazer” do ponto de vista prescritivo, pois desse modo não correrá o risco de incutir no educando, futuro cidadão do corpo político, nenhum preconceito ou mau hábito.

O modelo de educação negativa (não prescritivo) pretende afastar ou minimizar os efeitos produzidos pelos obstáculos que a vida social interpõe ao desenvolvimento dos sentimentos e virtudes naturais. Essa é a melhor forma de se portar diante de um indivíduo que ainda não possui as capacidades de formar ideias complexas, ou seja, que não tem pleno domínio da razão intelectual.

Uma vez que a primeira razão do homem é uma razão perceptiva, e ela é que serve de amparo para a razão intelectual, deve-se ter em conta que “nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros [isto é, por prescrições] não é ensinar-nos a raciocinar, é ensinar-nos a nos servirmos da razão de outrem; é ensinar-nos a acreditarmos muito e a nunca sabermos coisa alguma”.<sup>654</sup> No entanto, aponta Rousseau, os homens não permanecem muito tempo em sua infância, e o abandono dessa fase da vida é diretamente proporcional ao desenvolvimento da capacidade de raciocínio. Se em sua infância os homens são prioritariamente movidos pelos sentidos, quando atingem uma idade mais madura, eles são aptos a aperfeiçoarem a razão pelo sentimento. Assim, aquilo que antes era recebido pela sensação e produzia ideias simples, agora é capaz de produzir ideias complexas. Se na infância os homens “não fazia(m) senão sentir, [eles] julga(m) agora”. Isso porque, da comparação entre as sensações e o julgamento que se faz graças a elas, “nasce uma espécie de sensação mista ou

---

<sup>653</sup> Ibid., Pléiade, IV, p. 323, grifo meu (edição brasileira, livro II, p.80).

<sup>654</sup> ROUSSEAU, J-J. Émile... 1969. Pléiade, IV, p. 370 (edição brasileira, livro II, p.121).

complexa [que Rousseau nomeia de] ideia”. São elas que formam o caráter do homem.<sup>655</sup> É a aptidão maior ou menor de comparar relações que dá aos homens mais ou menos espírito, e quando um homem “julga a coisa pela aparência é ativo, compara, estabelece por indução relações que não percebe; então se engana ou pode enganar-se. Para corrigir ou prevenir o erro, precisa de experiência”. Como é recorrente no *Emílio*, bem como em grande parte de sua obra, Rousseau faz fervorosos ataques à ciência (medicina, filosofia, teologia). Num desses momentos, afirma que os avanços da ciência trazem mais vícios que virtudes e que nossos erros advêm de nossos julgamentos. Então, se nunca julgássemos, nunca erraríamos e, portanto, não haveria necessidade de aprender. Sem nada saber por nada ter aprendido, nunca nos enganaríamos. Nossa ignorância nos faria mais felizes do que faz nosso saber. Os sábios conhecem muito, mas por isso estariam eles mais perto da verdade? A resposta de Rousseau é negativa. Segundo ele, os cientistas se afastam da verdade avançando: “porque a vaidade de julgar, fazendo mais progressos ainda do que as luzes, cada verdade que apreendem vem acompanhada de cem julgamentos falsos”. Por isso, resta perfeitamente evidente, afirma Rousseau, que as sociedades científicas da Europa não passem de “escolas públicas de mentiras”.<sup>656</sup>

Diante de um raciocínio como esse, que claramente sustenta pouca estima em relação à ciência, não causa estranheza a afirmação de que “o único meio de evitar o erro é a ignorância. Não julgueis<sup>657</sup> e nunca vos enganareis” *Ne jugez point, vous ne vousabuserez jamais*.<sup>658</sup> Porém,

---

<sup>655</sup> Ibid., Pléiade, IV, p. 481 (edição brasileira, livro III, p.225).

<sup>656</sup> Ibid., Pléiade, IV, p.483 (edição brasileira, livro III, p.226-7).

<sup>657</sup> Rousseau toma o ato de julgar e o de raciocinar como sendo uma única e mesma coisa: “*A arte de julgar e de raciocinar são exatamente a mesma*” (Cf. ROUSSEAU, J-J. *Émile...* 1969. Pléiade, IV, p. 486; edição brasileira, livro III, p.229).

<sup>658</sup> Ibid., Pléiade, IV, p. 483 (edição brasileira, livro III, p.227). Passagens como essa podem dar ensejo a interpretações que aproximam Rousseau de um certo “irracionalismo” defendido em nome da supremacia dos sentimentos naturais. Porém, tal leitura enfatiza apenas um lado da questão. Se de um lado é possível encontrar em Rousseau um crítico da razão, por outro lado, é possível encontrar também uma forte esperança no papel que essa mesma razão possui de reformar os vícios humanos em favor de um corpo político legítimo, capaz de manter os homens em paz sob o governo da vontade geral. Para ilustrar tal ambivalência do pensamento de Rousseau, pode ser proveitoso mencionar o que dizem Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* (verbete “Contradições”), quando tematizam o problema que surge ao se julgar de modo crítico o avanço da ciência. Será possível viver sem fazer julgamentos? - perguntam eles. Se somos passíveis de erros ao julgar ou ao criticar determinado fato ou situação, isso não deve gerar, afirmam Adorno e Horkheimer, o abandono da crítica (julgamento) nem o abandono da ciência. A ciência que faz a guerra é a mesma que fornece o remédio e traz o alívio para as dores do corpo. Talvez, tanto no pensamento de Rousseau quanto em Adorno e Horkheimer, seja mais frutífero aprofundar a complexidade presente nessa relação entre os prejuízos e os benefícios trazidos pela ciência, do que assumir a defesa ou a acusação irrestrita das consequências do avanço científico, sem um posicionamento crítico em relação a eles (Cf. ADORNO,

após a saída do estado de natureza e a construção das sociedades, não é mais possível viver sem fazer comparações e julgamentos. Desse modo, Rousseau se vê diante da necessidade de lidar com essa questão que se faz presente e incontornável. Diante da constatação de que o juízo será importante para uma vida de acordo com os preceitos sociais, então “ensinemos-lhe [ao Emílio] a bem julgar”.<sup>659</sup> Porém, o que nos interessa aqui não é apenas a educação privada que Rousseau desenvolve no *Emílio*, mas também e principalmente o que poderíamos chamar de *educação do cidadão*, tal como Rousseau apresenta tanto no capítulo IV das *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, bem como no artigo “Economia política” da *Encyclopédie*.

A formação moral dos homens deve ser desenvolvida e dirigida à luz da construção de um corpo político capaz de atender as características que foram mostradas até aqui. Dentre essas características, a principal é a possibilidade do poder político ter sua legitimidade garantida, se e somente se, for distribuído de forma horizontal, isto é, se a soberania política pertencer ao povo.

As dificuldades para tal empreendimento se devem à corrupção dos sentimentos naturais, que trazem consigo as paixões sociais que obstruem o convívio pacífico. Como solucionar essa questão em favor da horizontalização do poder político? Com a formação da opinião dos cidadãos em função da construção e manutenção de um corpo político legítimo. Em outras palavras, fazendo com que os cidadãos possam amar o seu dever e que o depositário da autoridade pública estimule esse sentimento. As dificuldades desaparecem, portanto, se esses dois requisitos forem preenchidos, pois, segundo Rousseau, quanto mais a virtude reina, menos são necessários os talentos. Há, portanto, uma troca entre o gênio do chefe, de seu dom natural e da sua inteligência excepcional no trato do bem comum, com os “costumes” de todos os membros do corpo político.<sup>660</sup> Em outras palavras, pode-se dizer que é possível abrir mão de uma ação ostensiva dos magistrados no cumprimento de suas obrigações, o que significa também a defesa da ideia segundo a qual, se levarmos esse raciocínio às últimas consequências, a ambição do governante será melhor recompensada quando ele seguir o dever, e não quando fizer da usurpação do poder do povo o seu modo de agir. A história, segundo Rousseau, está repleta de

---

T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 195 ss).

<sup>659</sup> ROUSSEAU, J-J. op. cit., 1969. Pléiade, IV, p. 484 (edição brasileira, livro III, p.227).

<sup>660</sup> ROUSSEAU, J-J. Discours sur l'économie politique. In: ROUSSEAU, J-J. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, vol. III, p. 254 (edição brasileira, p. 98).

exemplos: a autoridade concedida pelo povo é “cem vezes mais absoluta do que a tirania dos usurpadores”, principalmente se for outorgada àqueles que ele ama e pelos quais é amado.<sup>661</sup> Isso não quer dizer, contudo, que o governo deva ser omissivo no que se refere ao emprego de seu poder e de sua autoridade, e sim que o seu exercício deve se dar de modo legítimo. O papel do Estado deve ser o de promover a mais importante de todas as leis que, segundo Rousseau aponta no *Contrato social*:

Não se grava nem no mármore nem no bronze, *porém nos corações dos cidadãos*; que faz a verdadeira constituição do Estado; que [...] conserva um povo no espírito de sua instituição e substitui gradualmente a força da autoridade pela do hábito. *Refiro-me aos usos, aos costumes e sobretudo à opinião.*<sup>662</sup>

Nota-se que Rousseau mostra que sua preocupação com a legitimação do poder está amparada não no exercício ostensivo do poder político pela força, mas na capacidade de saber lidar com os costumes e principalmente com as opiniões dos cidadãos. Aqui vale ressaltar uma semelhança entre o projeto de Hobbes e o de Rousseau. Ambos percebem que o poder político deve se ocupar das opiniões e dos costumes dos cidadãos. No entanto, da perspectiva de Rousseau, o pacto que estabelece o soberano Leviatã é um pacto que não gera legitimidade. Portanto, toda ação empenhada por ele é ilegítima e, desse modo, não gera direito. Assim, o soberano hobbesiano não possui, sob a perspectiva de Rousseau, o direito de influenciar as opiniões e os costumes do povo. Rousseau funda uma soberania política em que o poder está nas mãos do povo e, portanto, é capaz de gerar a legitimidade para se ocupar “em segredo”<sup>663</sup> das opiniões e costumes do povo. Aqui é possível sublinhar uma distinção importante entre Hobbes e Rousseau que, nesse caso, reside na legitimação do poder. Se o poder for legítimo, segundo Rousseau, o soberano pode se ocupar das opiniões e costumes do povo, e mais que isso, é possível promover a educação privada do homem a fim de torná-lo cidadão. Essa é outra possibilidade com a qual Hobbes não pode contar, pois, diferente de Rousseau, o autor inglês legitima o uso da força, quando preciso, para conter e reprimir os súditos no sentido da obediência ao poder soberano Leviatã. Assim, ao trocar o uso da força pela capacidade de lidar com os costumes gravados nos corações dos homens, o soberano (povo reunido) pode, segundo

---

<sup>661</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 254 (edição brasileira, p. 99).

<sup>662</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 394, grifo meu (edição brasileira, livro II, p. 69).

<sup>663</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 394 (edição brasileira, livro II, p. 69).

Rousseau, garantir a coesão interna do corpo político. O melhor meio de se proceder para alcançar esse fim é se utilizar da educação, pois ela é capaz de “dar às almas [humanas] a força racional e *dirigir suas opiniões e os seus gostos*”.<sup>664</sup>

No entanto, Rousseau ressalta que, em certas condições, a firmeza é indispensável, porque a negligência do magistrado diante de uma maldade causadora de uma injustiça o igualaria ao infrator. Isso porque tolerar a malícia representa, segundo Rousseau, compactuar com o dano causado e, por assim dizer, tornar-se um sujeito igualmente malicioso. A severidade, porém, é imprescindível para quem quer ser justo.<sup>665</sup> No entanto, defender a severidade não pode ser entendido como defender a violência, uma vez que as únicas armas que o corpo político pode legitimamente utilizar para lidar com as opiniões e costumes dos cidadãos é a “honra e a infâmia: nunca nenhuma *recompensa útil*, nenhuma punição corporal”.<sup>666</sup> Vale notar, para efeito de comparação com a proposta de instrução pública dos súditos pensada por Hobbes, que Rousseau não vê a *recompensa útil* como um meio de educar os cidadãos. Hobbes, por sua vez, aposta suas fichas na capacidade do Estado em controlar as opiniões através da ameaça de castigos e recompensas. Aqui reside uma distinção estratégica na proposta dos dois autores que ecoa nos respectivos projetos políticos. Do ponto de vista rousseauiano, os homens – mesmo após terem seus sentimentos naturais corrompidos – não podem ser submetidos a um poder que se utilize da recompensa como estratégia para manter os cidadãos em paz e respeitando as regras do corpo político. Isso é possível porque Rousseau, apesar de relutante, é um iluminista que aposta no poder da razão para formar os costumes dos cidadãos. Hobbes, por sua vez, aposta em um tipo de educação que não contém os traços iluministas; a instrução pública atua enquanto convencimento ideológico que pretende induzir os homens à obediência civil; para tanto, vale jogar com a ameaça de punição e a esperança de recompensa, o que é inadmissível do ponto de vista rousseauiano.

Não basta, todavia, dar uma orientação ou construir leis que obriguem os cidadãos a serem bons; é preciso antes de tudo educá-los. É aí que entra em cena o que Rousseau chamou de “economia geral em relação ao governo das pessoas”, uma espécie de educação dos costumes

---

<sup>664</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, vol. III, p. 966, grifo meu. (edição brasileira, p. 36).

<sup>665</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique...* 1964, Pléiade, III, p. 254 (edição brasileira, p. 99).

<sup>666</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Lettre à D'Alembert...* Pléiade, 1995, V, p.62. (Edição brasileira, p.83).

retomada em grande parte das lições de Montesquieu.<sup>667</sup> Tal como o autor do *Espírito das leis*, Rousseau tem consciência da força contida no processo de desenvolvimento das capacidades físicas, intelectuais e morais dos homens e das infinitas possibilidades de se transformarem e se aperfeiçoarem. Como realizar tal tarefa? Com uma educação que seja capaz de harmonizar a vontade particular com a vontade geral, nutrindo em cada homem os mesmos desejos que seus semelhantes, ao menos no que se refere às questões políticas. Dito de outro modo, deve-se educar os cidadãos no sentido de conciliar as opiniões expressas pelos interesses individuais com o interesse geral. No entanto, é reconhecida a dificuldade dessa tarefa, uma vez que:

*As opiniões públicas, tão difíceis de governar, são porém por si mesmas móveis e instáveis. O acaso, mil causas fortuitas, mil circunstâncias imprevistas fazem o que a força e a razão não conseguiriam fazer; ou antes, é precisamente porque o acaso as dita que a força nada consegue: como os dados que caem da mão qualquer que seja o impulso que lhes imprimimos, não darão facilmente o resultado que desejamos.*<sup>668</sup>

O soberano (povo), enquanto depositário do poder político deve ter essa capacidade de lidar com as opiniões públicas. Por mais que essa tarefa pareça espinhosa, ele deve concentrar em si mesmo as paixões convergentes dos cidadãos, exigindo apenas a canalização do amor-próprio em função do bem comum. Nesse sentido, há um sentimento vivo que une a força do amor-próprio e a virtude, o que confere uma centralidade ainda maior para a opinião pública. E o meio mais eficaz e legítimo de conduzi-la em função do benefício comum do corpo político é a educação pública.

A educação pública precisa aliar outro ingrediente nesse processo, isto é, ela deve possuir uma forte conotação política como conteúdo específico. Em última instância, o soberano ocupa um lugar marcante no processo educacional dos cidadãos; ele é ao mesmo tempo a condição necessária e a consequência obrigatória de qualquer pensamento político legítimo.<sup>669</sup> Entretanto, Rousseau reconhece a falta de significado da “instituição Estado” para um sujeito sem interesse em defendê-lo. Quando os cidadãos não estão dispostos a resguardar a sua soberania territorial e

---

<sup>667</sup> ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'économie politique...* 1964, Pléiade, III, p. 262 (edição brasileira, p. 108).

<sup>668</sup> ROUSSEAU, J-J. *Lettre à D'Alembert...* Pléiade, 1995, V, p. 68, grifo meu (edição brasileira, p.83).

<sup>669</sup> Cf. LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Grenoble-Cannes: CEL/ACER, 1971, p. 227.

política, nada pode existir de fato, pois o corpo político não pode subsistir sem a liberdade e a virtude, e a própria virtude só persiste graças à existência dos cidadãos.<sup>670</sup> Formá-los representa dar vida ao corpo político, efetivá-lo realmente como ele deve ser, torná-lo um lugar onde os seus membros possam concretizar suas capacidades físicas e morais, com um mínimo de dignidade. Em vista disso, a educação que tem como alvo a opinião e os costumes é uma ferramenta fundamental, sobretudo se a formação da liberdade for solidária ao sentimento de defesa do Estado soberano. A conexão entre essas três noções (educação pública, liberdade e sentimento de defesa do Estado) oferece a linha de atuação de um corpo político que pretende lidar com a opinião dos homens, ao educar seus cidadãos em vista da manutenção do poder soberano. E aqui é importante ressaltar que tal modelo de educação não exige, em nenhum momento, o abandono do interesse particular, mas apenas aponta que o interesse comum deve ser colocado como norteador da vida pública do cidadão:

Se, por exemplo, nós os exercitamos [os homens] bem cedo a nunca considerar sua individualidade a não ser em suas relações com o corpo do Estado, e a perceber, por assim dizer, a sua própria existência apenas como uma parte dele, eles poderão enfim chegar a identificar-se de algum modo com esse grande todo, a se sentir membros da pátria, a amá-la com esse sentimento precioso que todo homem isolado só tem por si mesmo, a elevar perpetuamente sua alma em direção a esse grande objeto e a transformar, assim, em virtude sublime esta disposição perigosa da qual nascem todos os vícios.<sup>671</sup>

Como desde o nascimento as pessoas participam da cidadania, o tempo certo para se iniciar a educação é justamente o momento de seu desabrochar para a vida. Devem-se criar as condições propícias no sentido de não permitir a transformação do tempo em grande inimigo do cumprimento dos deveres, começando cedo a formação com o exercício das obrigações das crianças. Desse modo, o magistrado, que é o senhor da educação pública, precisa agir rapidamente e tomar aos seus cuidados as crianças ainda novas sem o mau hábito que põe em movimento o egoísmo do homem corrompido, que contribui com a degeneração dos sentimentos naturais. A esse respeito, Rousseau salienta que apenas a educação é capaz de fazer com que os

---

<sup>670</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique...* 1964, Pléiade, III, p. 257-8 (edição brasileira, p. 102).

<sup>671</sup> *Ibid.*, Pléiade, III, p. 259-260 (edição brasileira, p.105).



homens modifiquem seus gostos, costumes e opiniões a ponto de respeitarem as leis de um Estado por inclinação, por paixão, por necessidade.<sup>672</sup>

No artigo *Economia política*, Rousseau mostra que as paixões naturais, uma vez que são pervertidas, não têm mais possibilidade de cura e estão entregues às enfermidades da humanidade e de seu processo civilizatório. Assim, o remédio não está no tratamento da doença, mas sim em uma tarefa dupla que pretende evitar o surgimento de uma instabilidade no interior do corpo político: de um lado, investindo na prevenção dos males que podem tornar os cidadãos apáticos em relação ao destino da república; de outro, refreando os interesses pessoais. Apenas com essas medidas o Estado não se enfraquece e pode viver sem a frágil esperança da “boa vontade” dos indivíduos.<sup>673</sup>

A educação deverá moldar as paixões humanas, sem destruí-las, deverá controlar os sentimentos intensos e as opiniões deles derivadas, porém sem jamais extingui-las completamente, porque sem as paixões, sentimentos e opiniões não haverá bons cidadãos. A sua tarefa é ensinar o amor à pátria, o respeito à lei, a agir sempre como um ser virtuoso e pensar acima de tudo no bem comum. Nesse momento, é evidente que Rousseau não fala mais da educação privada típica do *Emílio*. Trata-se aqui da educação pública. A necessidade de pensar ao mesmo tempo em uma educação privada e uma educação pública se deve ao fato de que, no plano factual ou histórico, Rousseau parece ter a clareza de que não é possível construir uma “república de Emílios”. A tarefa de educar um indivíduo é árdua e longa. E o Estado precisa lidar, do ponto de vista histórico, com os cidadãos que não foram educados segundo os princípios expostos por Rousseau em sua obra sobre educação. Por isso, essa tarefa é atribuída ao Estado, no sentido de tornar os cidadãos amantes das leis de sua pátria sem tomá-las como um fardo. Nesse sentido, são complementares, e não concorrentes, a educação privada (que é uma educação negativa) e a educação pública. Esta última deve fazer com que os cidadãos mudem suas opiniões e costumes de acordo com o bom andamento do Estado, e essa mudança pode ocorrer “por inclinação, por paixão, [ou] por necessidade”. É por isso que Rousseau alerta que a tarefa da educação não pode ficar unicamente ao sabor dos preconceitos dos pais; seria desastroso se assim

---

<sup>672</sup> ROUSSEAU, J-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne...* 1964, vol. III, p. 966 (edição brasileira, p. 36).

<sup>673</sup> ROUSSEAU, J-J. *Discours sur l'économie politique...* 1964, Pléiade, III, p. 262 (edição brasileira, p. 107-8).

fosse, pois o grande interessado é o próprio Estado que, ao permanecer vivo enquanto a família se dissolve com o tempo, sente os frutos “derradeiros dessa educação”.<sup>674</sup> É função exclusiva do magistrado e de mais ninguém, desde que recebeu as regras do soberano, educar as crianças em comum. Só ele pode presidir “a atividade mais importante do Estado”, pondo em prática ao mesmo tempo a sua experiência de ancião honrado e a autoridade que lhe foi conferida em função do cargo ocupado. Somente a união desses dois elementos permite levar a cabo tal tarefa. Guerreiros ilustres pregam a coragem e magistrados íntegros ensinam a justiça, eis a combinação perfeita quando o intuito é transmitir às gerações posteriores “a *experiência* dos chefes, a *coragem* e a *virtude* dos cidadãos: e a emulação, comum a todos, de viver e morrer pela pátria”.<sup>675</sup> Sem elas, a educação coletiva está fadada ao fracasso, pois o apoio da autoridade, assim como o seu exemplo, é fundamental para se colher frutos na instrução e para se dar crédito e virtude a quem a pratica. É nisso que consiste, de maneira geral, a educação pública que pretende moldar as paixões para influenciar as opiniões. No plano dos princípios, os indivíduos devem ser educados segundo os ditames de uma educação negativa (exposta no *Emílio*) que afirma, como vimos, que educar “não consiste em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro”.<sup>676</sup> No entanto, é muito difícil a tarefa de empregar esses princípios para todas as crianças, a fim de torná-las cidadãs de uma república. Por isso, é importante também a educação pública, em que o Estado assume a tarefa de sintonizar os interesses individuais com o interesse comum.

Porém, é importante ressaltar, uma vez mais, que essa educação necessita de um guia e um método capaz de unir a vontade e o entendimento, isto é, um legislador como *Numa* ou *Licurgo* que possa colocá-la em prática. Como foi visto nos parágrafos anteriores, só a educação tem o poder de moldar as paixões dos indivíduos conforme os seus próprios interesses, fazendo-os acreditar que, agindo na direção do bem comum, eles agem na direção de seus objetivos particulares. E essa educação pública é, segundo as *Considerações sobre o governo da Polônia*, uma “educação nacional”<sup>677</sup> que só cabe aos homens livres pois:

---

<sup>674</sup> ROUSSEAU, J-J. Discours sur l'économie politique... 1964, Pléiade, III, p. 260 (edição brasileira, p. 106-7).

<sup>675</sup> Ibid., Pléiade, III, p.261, grifos meus. (edição brasileira, p. 107).

<sup>676</sup> ROUSSEAU, J-J. Émile... 1969. Pléiade, IV, p. 323 (edição brasileira, livro II, p. 80).

<sup>677</sup> ROUSSEAU, J-J. Considérations sur le gouvernement de Pologne... 1964, vol. III, p. 966 (edição brasileira, p. 36).

[...] só eles têm uma existência comum e estão verdadeiramente ligados pela Lei. Um francês, um inglês, um espanhol, um italiano, um russo, são mais ou menos o mesmo homem: ele sai do colégio já totalmente moldado pela licenciosidade, isto é, pela escravidão.<sup>678</sup>

Com essas diretrizes apresentadas como as únicas capazes de orientar a educação dos cidadãos partícipes do corpo político, Rousseau pretende mostrar que é possível manter nas mãos dos homens a capacidade de legitimar o poder político. Mesmo que esse homem tenha seus sentimentos corrompidos pela sociedade e atribua grande relevância à estima (opinião) pública, ele pode ser orientado por uma educação, também pública, que é capaz de evitar a manifestação dos vícios socialmente cristalizados.

Porém, é importante notar a dupla relação que há entre o homem que deve ser educado e o Estado que deve ser constituído por esse homem, visto que, para ser educado com as diretrizes apontadas aqui, é preciso contar com um corpo político legítimo. Para ser possível estabelecer um projeto político horizontal, em que o poder esteja presente nas mãos dos homens (através da soberana vontade geral), é preciso que eles sejam educados com os preceitos da educação pública. Portanto, para existir um Estado legítimo, é preciso supor um homem educado com as virtudes sociais; mas para se educar um homem com as virtudes sociais, é preciso supor um Estado legítimo já constituído. Como resolver esse problema circular? Lançando mão de um *legislador* cujo papel é de exercer “uma autoridade que nada é”. Mais uma vez é preciso recorrer a essa figura, e Rousseau assim o faz cada vez que ele quer mostrar que o “tornar-se social” não se constitui como um processo linear, mas que se dá com uma série de rupturas que tem sempre alguma coisa de contingente e puramente factual.<sup>679</sup>

---

<sup>678</sup> ROUSSEAU, J-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne...* 1964, vol. III, p. 966 (edição brasileira, p. 36).

<sup>679</sup> Bruno Bernardi ajuda a entender a questão da circularidade que existe quando entendemos que o Estado legítimo precisa, para manter sua legitimidade, pressupor a existência dos costumes e das opiniões dos cidadãos que ele pretende educar. Essa questão pode ser melhor esclarecida se entendermos que é impossível separar, no pensamento de Rousseau, a razão e o sentimento. Segundo Bernardi, “Levar a sério essa tese implica, rigorosamente, que sempre existem condições passionais na racionalidade. Sentimentos e razões, um ponto decisivo da antropologia de Rousseau, são para o melhor e para o pior, sempre coextensivos” e, portanto, “podemos definir, como Rousseau faz, a vontade geral pela noção de *razão pública*, deve-se compreender também que o desenvolvimento dela não pode ter lugar sem o desenvolvimento das paixões sociais [diríamos também das opiniões] que lhe correspondem” (cf. BERNARDI, Bruno. *La volonté générale, entre raison publique et passions sociales*, 2010. Disponível em <<http://www.ajef.net/img/upl/File/rousseau.pdf>>. Acesso em 05 out. 2011, p. 5).

Assim, também no plano da educação, seja ela privada ou pública, é possível notar o iluminismo relutante de Rousseau, especialmente quando ele mostra as possibilidades de desenvolver uma razão que permita o desenvolvimento do pensamento dos homens. A razão, assim como o pensamento, não é algo natural, mas uma arte que se aprende.<sup>680</sup> No caso do *Emílio*, essa razão se desenvolve através de uma educação negativa, isto é, afastando os males sociais do discípulo a ser educado, fazendo com que ele não seja um “homem do homem”, mas um “homem da natureza”.<sup>681</sup> Mas dada a dificuldade histórica de se construir uma “república de Emílios”, quando necessário, o Estado pode intervir no sentido de dirimir o descompasso entre interesse individual e interesse geral; assim a razão de Estado atua na direção de educar a razão dos cidadãos.

É importante entender que Rousseau se preocupa não apenas com os princípios teóricos que fundam a arte de educar, mas se atém também aos problemas históricos que estão imbricados no interior desse processo complexo. A legitimação de uma educação capaz de formar cidadãos carrega as mesmas dificuldades da legitimação dos princípios do direito político. É preciso fundar os princípios racionais (Rousseau iluminista), mas é igualmente necessário olhar para os homens atuais e para história (Rousseau crítico do Iluminismo). Para unir as duas faces do problema, é preciso um legislador (no plano político) ou o Estado (no plano educacional).

O recurso ao legislador não significa, porém, que Rousseau se alinhe a teorias totalitárias. Nesse sentido, segundo Bernardi, é “uma resposta bem pobre”<sup>682</sup> aquela que enxerga no legislador indício de um possível autoritarismo rousseauiano. Se, por um lado, pode-se dizer que as opiniões dos homens devem ser influenciadas sob pena de dissolução do corpo político, por outro, essa mesma opinião é parte integrante do processo de legitimação do poder político, na medida em que a soberania é, antes de tudo, uma soberania do povo. Assim, as opiniões do povo reunido – que podem se manifestar com o silêncio, que é sinal de consentimento –<sup>683</sup> são peças chave para construção e manutenção do projeto político rousseauiano. Isso porque, no instante em que o povo se encontra legitimamente reunido enquanto soberano, “cessa qualquer jurisdição do governo, suspende o poder executivo e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável

---

<sup>680</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Émile...* 1969. Pléiade, IV, p. 767 (edição brasileira, livro V, p. 490).

<sup>681</sup> *Ibid.*, Pléiade IV, p. 549 (edição brasileira, livro V, p. 290).

<sup>682</sup> BERNARDI, B. *La volonté générale, entre raison publique et passions sociales*, 2010... p.6.

<sup>683</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 395 (edição brasileira, livro I, p. 44).

quanto a do primeiro magistrado”.<sup>684</sup> Nota-se que essa possibilidade legítima de suspender o poder dos magistrados e do executivo quando o soberano se reúne é outro aspecto importante que distingue Rousseau e Hobbes. Segundo o autor inglês, uma vez legitimado o poder soberano, as opiniões passam a ser objeto de controle do Estado, no sentido de convencer os súditos e coagi-los à obediência civil.

# # #

A caracterização do pensamento de Rousseau como um movimento de afirmação e crítica do Iluminismo pode ser encontrada, não exatamente nesses termos, em vários intérpretes do autor. Em outras palavras, penso que a ideia de um Iluminismo relutante se manifesta, sob aspectos diferentes, em várias interpretações do pensamento de Rousseau. Por isso, penso ser válido retomar na tradição brasileira de seus intérpretes ao menos três modos de tematizar essa questão.

A primeira é a interpretação de Luiz Roberto Salinas Fortes, que reconstrói o pensamento de Rousseau a partir do que ele mesmo chama de “dualismo”, fundado numa distinção entre o *ideal* (teórico) e o *real* (histórico). Com essa distinção, Salinas Fortes pretende estabelecer dois níveis distintos de análise que, segundo ele, nos ajuda a compreender a necessidade do legislador. Nesse sentido, afirma que, se *de direito*, cabe somente ao povo “determinar as condições da associação” política, *de fato*, o povo é uma “multidão cega” que exige que a vontade geral seja representada. Portanto, a multidão composta pelos seus interesses particulares precisa de um guia, tal como Emílio precisa de um preceptor. Ainda que aos homens seja dada a razão em potencial, ela só pode se desenvolver historicamente. E o que Rousseau verifica, segundo Salinas Fortes, é que poucos homens são capazes, por si mesmos, de ascender ao conhecimento da ordem e do bem.<sup>685</sup>

---

<sup>684</sup> Ibid., Pléiade, III, p. 427-8 (edição brasileira, livro III, p.105-6).

<sup>685</sup> SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: da teoria à prática...* 1976, p.98.

Para o intérprete, essa dificuldade de tomar todos os homens como dotados do mesmo nível de desenvolvimento da razão é que torna imperativa a necessidade do legislador. Se, de um lado, a razão está em potencial em todos os homens, por outro lado, eles a desenvolvem de maneiras distintas. Traduzindo essa questão para o nível do *real* e do *ideal*, é possível afirmar que: dos princípios do direito para sua aplicação histórica, “mudamos radicalmente de nível. Antes tratava-se de saber se justiça e sociedade eram termos conciliáveis [...] agora trata-se de saber se o ideal fixado é historicamente possível”.<sup>686</sup> Analisando o *Segundo discurso*, Fortes entende que a história do homem se confunde “com a genealogia do mal”; assim, a realização prática dos princípios do direito político aparentemente é impossível. É para tornar essa realização possível que se faz necessário o legislador; ele é uma figura que, “independente da sociedade”, “goza de um estatuto privilegiado”. Contudo, “como justificar esse dualismo por parte de um apóstolo do igualitarismo?” – pergunta Fortes. Ao que responde: “o acesso à Ordem acha-se reservado apenas a uma minoria privilegiada, enquanto que a multidão é incapaz de ultrapassar a minoridade da razão”.<sup>687</sup> Se a multidão não alcança a maioria, torna-se necessária a figura do legislador, nunca como um tirano, mas sempre como alguém que se coloque “como o veículo através do qual a razão informa a história humana”.<sup>688</sup> Ou seja, do ponto de vista ideal, o legislador surge para “preencher uma lacuna, para ocupar *provisoriamente* um lugar que de direito pertence ao povo *ideal* que se trata de instituir”.<sup>689</sup> Ao salientar seu caráter provisório, a interpretação de Salinas distancia o legislador de Rousseau do rótulo apressado de déspota ou tirano. Ao legislador, “nenhum direito pode ser conferido”, e seu papel característico deve ser o de “uma *vanguarda* política destinada a se suprimir, a deixar sua arena histórica uma vez cumprida sua missão”.<sup>690</sup>

Como já dito, Fortes descreve o pensamento de Rousseau a partir do debate constante entre o ideal e o real, ou entre a teoria e a prática. Para ser suprimido historicamente, esse debate necessita da intervenção *provisória* de um legislador, uma vez que a “razão da multidão” não alcança a maioria. Com isso, é possível antever, ressalta o intérprete, um certo “*paternalismo*

---

<sup>686</sup> SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: da teoria à prática...* 1976, p.99.

<sup>687</sup> Ibid., p. 100.

<sup>688</sup> Ibid., p. 102.

<sup>689</sup> Ibid., p. 103, grifos meus.

<sup>690</sup> Ibid., p. 103, grifo do autor.

incontornável que atenua o *democratismo* aparentemente ultra-radical de Rousseau”.<sup>691</sup> Enfim, *ideal e real, teoria e prática*, “*paternalismo*” e “*democratismo*” estão amparados na descrença na capacidade da multidão alcançar as luzes da razão. Penso que esse quadro permite compreender, em linhas gerais, a interpretação de Fortes como uma forma de expressar o que chamo de iluminismo relutante no pensamento de Rousseau.

Outra interpretação que também pode ajudar nesse sentido é aquela realizada por Milton Meira do Nascimento. Segundo ele, há um paradoxo no que se refere ao modo de Rousseau tratar a opinião pública. No *Segundo discurso*, Rousseau se refere às opiniões e à estima pública como um dos primeiros passos em direção à vida em sociedade e ao afastamento do estado de natureza. Influenciar o julgamento que o outro faz a seu respeito torna-se o foco do comportamento dos homens, de modo que o amor-de-si se transforma em amor-próprio. A opinião, nesse caso, é sinônimo de afastamento da natureza e, em certo sentido, de falsidade e corrupção; é o avesso de tudo que é “inerente” à natureza. É nesse sentido que no *Emílio* há uma preocupação em afastar os valores e costumes sociais e deixar aflorar nele os sentimentos que devem brotar da própria natureza. É disso que se trata quando se afirma que Rousseau visa uma “educação negativa”. Portanto, segundo Nascimento, na obra de Rousseau sobre a educação, a opinião pública ainda é vista como algo que deve ser afastado no processo de ensino devido a sua estreita ligação com os valores e costumes corrompidos da sociedade.

Porém, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau afirma que é preciso fazer com que os cidadãos se sintam sob os olhares do público, pois essa é a única forma de elevar os homens acima de si mesmos. Nesse sentido, o trabalho do legislador deve ser o de saber lidar com os valores e costumes de um povo, ou seja, com a opinião pública. Nesse caso, a opinião tem um papel “positivo” na constituição de um Estado legítimo.

Nascimento afirma também que, na *Carta a D'Alembert*, Rousseau não concorda com a vinda do teatro para Genebra porque ele pensa que a sociedade genebrina ainda mantém traços que devem ser conservados. Nesse sentido, o teatro viria apenas para influenciar a opinião pública e transformar, ou mesmo corromper, os valores e costumes dessa sociedade. Nesse caso, Rousseau defende a manutenção da opinião pública enquanto uma das manifestações que caracterizam Genebra como um Estado que merece sua estima e consideração.

---

<sup>691</sup> Ibid., p. 103, grifos do autor.

Do mesmo modo, no *Contrato social* (capítulo VII do livro VI), Rousseau defende, de acordo com Nascimento, a censura como forma de manter certa opinião pública que pode ser útil para o fortalecimento dos costumes e valores do povo, que constitui um Estado legítimo. Segundo Rousseau, o julgamento do público se faz pela censura, de modo que a opinião pública é uma espécie de lei, cujo ministro é o censor.

Portanto, se no *Segundo discurso* e no *Emílio*, a opinião pública é vista como sinal de distanciamento da natureza e de corrupção dos desejos, valores e costumes, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, na *Carta a D'Alembert* e mesmo no *Contrato social*, é possível perceber que Rousseau não trata as opiniões de modo tão negativo. Nesse sentido, Nascimento chama a atenção para a importância da opinião pública para Rousseau: é possível perceber o processo de alienação causado pela opinião, descrito no *Segundo discurso*, e também certa “condenação do império da opinião” presente no *Emílio*; por outro lado, quando se trata “da realização de algumas transformações do homem em sociedade”, Rousseau defende o “recurso indispensável à opinião e à opinião pública”. Opinião esta que é entendida “como o conjunto das tradições e dos costumes de um povo, ou como aquilo que ele ainda conserva de sua fundação”.<sup>692</sup> Ao chamar a atenção para esses dois modos de conceber a opinião e a opinião pública no pensamento de Rousseau, Nascimento ressalta dois aspectos: um de crença na opinião e outro de descrença. Poderíamos afirmar: um aspecto iluminista e outro não.

Vale notar que a interpretação de Nascimento sobre Rousseau não trata apenas de explorar um paradoxo simples derivado da afirmação simultânea de duas posições antagônicas. Mais que isso, trata-se, de um lado, de uma afirmação de caráter crítico em relação à possibilidade de a opinião carregar qualquer “valor de verdade” política, sendo, portanto, uma postura não-iluminista. A opinião, nesse caso, não passa de uma condutora de superstições e preconceitos, sem qualquer relação com a legitimidade política. Por outro lado, há também uma posição que enxerga na opinião uma forma legitimação do Estado, pois auxilia a manter o corpo político, portanto, de caráter mais iluminista, na medida em que encontra na opinião certa “verdade” política e não apenas superstições e preconceitos. Há, desse modo, uma abordagem iluminista e outra não iluminista, donde a possibilidade de falar em iluminismo relutante nas considerações de Rousseau acerca do papel das opiniões. Esse paradoxo, segundo Nascimento, marca inclusive a

---

<sup>692</sup> NASCIMENTO, Milton Meira. *Opinião pública e revolução...* 1989, p.53.



diferença de Rousseau “em relação aos outros pensadores do século das luzes. Aquilo que não era problema para D'Alembert ou para Diderot, isto é, que as luzes das ciências chegassem gradualmente a todos numa marcha irreversível (desde que os homens de letras se empenhassem no processo de erradicação da superstição e dos preconceitos e assumissem a tarefa de formar uma opinião pública esclarecida), não aparece em nenhum momento em Rousseau. Para ele, não é possível formar, no sentido prescritivo, a opinião pública, mas preservá-la, ou deixá-la brotar da natureza do coração humano, como é feito no *Emílio*. D'Alembert, Diderot e Voltaire acreditam num futuro triunfante do saber científico e num desenvolvimento gradual da razão. Rousseau também, mas de uma forma relutante, pois aponta para um futuro não muito promissor, dada a situação atual das ciências e das artes que, segundo ele, só têm contribuído para corromper os costumes. Nessas condições, tem pouco sentido o discurso persuasivo. A voz da verdade não soa como trombeta aos ouvidos de ninguém. Em outras palavras, segundo Nascimento, não encontramos em Rousseau, em nenhum momento, a figura do intelectual portador da verdade e que deve, por isso mesmo, transmiti-la a homens ignorantes e cheios de preconceitos.<sup>693</sup> Se o legislador pode ocupar-se secretamente das opiniões dos homens, nem por isso esses homens, enquanto povo, deixam de possuir a soberania política. Se o legislador “governa as leis”, nem por isso ele deve também “governar os homens”.<sup>694</sup>

A terceira breve interpretação que ora apresento como passível de ser pensada no quadro de um iluminismo relutante de Rousseau é aquela realizada por Maria das Graças Souza. De acordo com o que é exposto em seu trabalho intitulado *Ilustração e história*, no interior do pensamento de Rousseau, “é a doutrina do *Segundo discurso* que ilumina a experiência do discípulo” a ser educado no *Emílio*<sup>695</sup>. De acordo com sua interpretação:

A instituição dos governos não pode ser concebida como algo que aconteceu antes do estabelecimento do direito de propriedade. Homens que nada têm não precisam se submeter a ninguém. Só a desigualdade entre ricos e pobres tornou necessária a submissão política. Assim, pode-se dizer que, para Rousseau, o “mau encontro” originário [...] só poderia ter ocorrido depois da invenção da propriedade. Do mesmo modo, o surgimento do despotismo, que é a transformação do governo legítimo em governo arbitrário, só pôde

---

<sup>693</sup> NASCIMENTO, Milton Meira. *Opinião pública e revolução...* 1989, p. 54.

<sup>694</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 382 (edição brasileira, livro II, p. 58).

<sup>695</sup> Cf. SOUZA, M. G. de. *Ilustração e história...* 2001, p.48.

acontecer depois que os primeiros graus da desigualdade haviam alterado a alma humana e a predisposto a aceitar a servidão.<sup>696</sup>

Nesse sentido, Souza aponta que, em Rousseau, o avanço da história é, na verdade, um retrocesso, isto é, “o percurso da história dos homens não pode ser entendido como progresso, se progresso for avanço em direção ao melhor. Paradoxalmente, “o progresso das coisas” traz o declínio dos homens e das instituições”.<sup>697</sup> Portanto a noção de declínio ou degeneração em Rousseau “integra a noção de progresso” e, desse modo, o autor se coloca na “contracorrente de sua época”, uma vez que, segundo Souza, “o século XVIII é exatamente conhecido como o século das Luzes e do progresso”. Ao mostrar que o progresso é uma forma de desnaturação e, portanto, de corrupção dos sentimentos naturais que tornavam o homem forte e independente, Rousseau segue um caminho diferente daquele defendido pelo iluminismo de sua época. Como aponta Souza, a concepção de progresso histórico em Rousseau “não serve para afirmar a ideia de progresso, mas para criticá-la”.<sup>698</sup> Nesse sentido, o progresso significa “enfraquecimento físico” e certa “perda de força da alma”. Portanto, se de um lado, com o progresso, surgiu a divisão do trabalho e os homens puderam atingir mais facilmente a sua subsistência, de outro, a “divisão do trabalho estabeleceu uma dependência nunca antes experimentada [...] Ninguém é mais autossuficiente”.<sup>699</sup> Assim, o progresso traz o declínio dos sentimentos naturais e a perda da independência natural.

Do ponto de vista do direito político, Souza aponta a face mais iluminista de Rousseau, mas sem deixar de apontar para as críticas que o próprio autor se empenha em mostrar. Segundo a intérprete, “com a criação das instituições políticas, o homem mostrou-se capaz de organizar a vida coletiva de modo que se evitem os confrontos inevitáveis numa condição sem leis”<sup>700</sup>. No entanto, se do ponto de vista político, é possível apostar na capacidade dos homens se organizarem de modo legítimo, por outro lado, esse progresso de nada vale se os benefícios

---

<sup>696</sup> SOUZA, M. G. de. *Ilustração e história...* 2001, p.73.

<sup>697</sup> Ibid., p.76.

<sup>698</sup> Ibid., p.77.

<sup>699</sup> Ibid., p.78.

<sup>700</sup> Ibid., p.78.

produzidos por ele “não são distribuídos igualmente”.<sup>701</sup> Mostra-se, portanto, de acordo com Souza, a contradição entre a “ilustração iluminista” e o declínio provocado pela história. De um lado, é possível mostrar que “o progresso científico, técnico, cultural, seja capaz de oferecer ao homem benefícios reais”, de outro, a história se coloca como ambiente de contingências em que o progresso pode ser visto como degeneração e não necessariamente como avanço. Tem-se, assim, no plano dos princípios, o reconhecimento do papel da ciência e da técnica e, ao mesmo tempo, a crítica ao resultado que elas invariavelmente produzem no plano histórico. Convivem assim, no pensamento de Rousseau, a crença no progresso e a crítica ao progresso: eis uma forma de iluminismo relutante.

---

<sup>701</sup> SOUZA, M. G. de. *Ilustração e história...* 2001, p.78.



## **Considerações finais**

De um modo amplo, pretendi mostrar com este trabalho a importância que a filosofia moderna possui para as elaborações teóricas contemporâneas, especialmente para a compreensão de questões ligadas a opinião pública, esfera pública, soberania popular e conflitos sociais.

O surgimento de manifestações sociais no início da modernidade produziu uma transformação ampla e radical nas bases políticas da Europa – como as revoltas contra o poder real na Inglaterra do século XVII e os movimentos de ampliação da discussão pública alavancados pelo surgimento da imprensa. Essas manifestações tornaram possíveis momentos de transformação históricos e teóricos que permitiram o aparecimento da teoria social no interior da filosofia moderna. Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, entre tantos outros autores, produziram suas obras – especialmente aquelas que tinham questões políticas como objeto – em grande medida, dialogando com os acontecimentos históricos de seu tempo. Do mesmo modo, grande parte daqueles que pretendem oferecer respostas ou produzir algum diagnóstico acerca dos conflitos e dos mais diversos movimentos sociais que compõem a realidade atual procuram, na vertente moderna da filosofia política, pistas que possam auxiliar na realização dessa tarefa. Nesse sentido, Habermas e Honneth são importantes, porque, para oferecerem um diagnóstico acerca da realidade social atual – cada um a seu modo – pretende encontrar na modernidade elementos que auxiliem esse trabalho. Se a opinião pública, a esfera pública, os conflitos sociais e as demandas que compõem a pauta dos movimentos sociais contemporâneos são temas relevantes para a teoria social contemporânea, é importante também – especialmente para a Teoria Crítica – articular tais reivindicações com teorias modernas que recolocaram as bases para se pensar a política. É nesse sentido que Habermas vai até Hobbes e Rousseau investigar o modo com que esses autores puderam lidar com a opinião pública que ganhava força no início da modernidade. O mesmo caminho faz Honneth ao recuperar Hobbes e Rousseau: primeiro no sentido de ressaltar que o autor inglês pensa a política a partir de bases cientificamente fundamentadas; e

posteriormente, para mostrar a crítica que Rousseau faz ao Estado moderno. A partir dessas reapropriações é que Habermas pode pensar as origens da esfera pública e Honneth pode pensar a noção de reconhecimento através dos conflitos sociais.

Assim, é possível perceber que o pensamento contemporâneo tem um propósito, que é o de lidar com os problemas do seu tempo. Para isso ele, em determinados momentos, se utiliza e se apropria do pensamento moderno. Contudo, para cumprir esse propósito, ele precisa também limitar, restringir e até mesmo eliminar grande parte das tensões que compõem o pensamento de que se apropria. Mas, tão logo nos dispomos a fazer o exercício de realocar os autores modernos no seu próprio tempo, vemos aparecer obras com um grau de complexidade bem maior do que supõem as suas apropriações. Foi isso que procurei mostrar ao utilizar o termo *relutante* como tentativa de alcançar, de forma mais ampla, o conjunto de complexidades, ambiguidades e tensões que compõem o pensamento moderno de Hobbes e o pensamento iluminista de Rousseau. Nesse sentido, Habermas e Honneth são autores privilegiados, uma vez que fornecem um ponto de partida que torna possível uma investigação acerca da apropriação contemporânea da filosofia moderna. Isso porque, para os dois autores alemães, a modernidade é tida como um “problema fundamental da filosofia”; por isso é importante retomá-la de modo a ressaltar toda a riqueza que ela contém e que pode ser salientada a partir da investigação de suas tensões, ambiguidades e relutâncias.

São inúmeros os trabalhos que pretendem discutir a relação entre Teoria Crítica e modernidade, porém, no mais das vezes, essa relação é pensada a partir do pensamento de Kant ou Hegel – não sem razão, visto que o pensamento de ambos se constitui como um dos pontos fundamentais para a Teoria Crítica, especialmente para Habermas e Honneth. Entretanto, Hobbes e Rousseau são autores também importantes; contudo não são muitos os trabalhos que exploram a relação que o pensamento de ambos possui com os trabalhos de Habermas e Honneth, o presente trabalho pretende ajudar a preencher essa lacuna.

É preciso destacar, no entanto, que a relevância da filosofia moderna não pode ser tomada exclusivamente através de teorias que pretendem lhe atribuir sentido a partir de problemas que compõem o quadro contemporâneo mais amplo, seja do ponto de vista filosófico, político, social,

econômico ou qualquer outro. Por isso, esse trabalho teve como suporte uma leitura específica, a partir da qual se tornou possível evidenciar alguns aspectos que mostram o pensamento de Hobbes e de Rousseau com maior densidade e complexidade do que aparece na apropriação realizada por Habermas e Honneth. Por isso também a escolha de autores que se autointitulam continuadores de uma vertente da Teoria Crítica da sociedade e que pretendem dar à filosofia moderna um caráter de “unidade” pensado como teoria da modernidade.

Como vimos, Habermas e Honneth entendem a modernidade enquanto um real *problema filosófico*. Nesse sentido, pretendi construir este trabalho promovendo um diálogo entre Teoria Crítica e modernidade, porém com o esforço de deixar a modernidade falar o máximo possível no sentido de mostrar suas tensões, tendo, evidentemente, nas figuras de Hobbes e Rousseau os atores principais. Habermas e Honneth trazem o pensamento moderno de forma incisiva para suas reflexões filosóficas mais amplas; tal prática não era tão comum – ainda que seja possível encontrá-las – na primeira geração da Teoria Crítica da sociedade. Isabelle Aubert chega mesmo a afirmar que, diferente da primeira geração da Teoria Crítica – que se utiliza, por exemplo, das análises sociais de Tocqueville em obra de grande relevância como *Dialética do esclarecimento* – Habermas e Honneth têm em Rousseau um ponto de ancoramento teórico importante. Para a autora francesa, Rousseau é solicitado de modo “decisivo nas duas formulações de projeto crítico social que eles [Habermas e Honneth] expõem”.<sup>702</sup> Isso, Segundo Aubert, porque Rousseau seria o momento crítico da modernidade, ou ainda, o lado oposto que surge como espécie de resposta ao momento lógico, *cientificizante* e instrumental com o qual Hobbes fundou as bases modernas da política. É possível pensar a modernidade, através de Rousseau, com “a vitalidade de uma sociedade que escapa da influência da racionalidade instrumental”. A lógica propriamente instrumental – que na Teoria Crítica tornou-se especialmente conhecida pelas mãos de Horkheimer e Adorno – pode ser pensada, afirma Albert, por meio de uma visão que integra o “diagnóstico hobbesiano acerca do social”. O espírito do pensamento hobbesiano seria, desse modo, o norte teórico oculto no pensamento da primeira geração da Teoria Crítica, especialmente aquele produzido pela *Dialética do esclarecimento*. Desse modo, continua Albert, Habermas pode responsabilizar a teoria de Horkheimer e Adorno de ser “vítima de uma leitura hobbesiana

---

<sup>702</sup>AUBERT, I. Rousseau dans la reformulation du projet critique... 2010, p. 153.

da realidade social”. E inversamente, ele pode também, graças a Rousseau, identificar “outra realidade social, que justifica uma teoria modificada da sociedade enfatizando o aspecto político”.<sup>703</sup>

O caminho seguido por Honneth é parecido com o de Habermas no sentido de oferecer um lugar privilegiado ao pensamento de Rousseau no interior de um projeto crítico. Ao analisar o *Segundo discurso*, Honneth não hesita em considerar o autor genebrino como precursor da teoria social, embora entenda que Hobbes também tem certa importância, por ter sido o responsável por cunhar a expressão filosofia social, “mas sem fazê-la realmente”. Por isso, Rousseau é tido por Honneth como o autor que primeiramente desenvolveu uma “crítica social normativa”. Assim, ainda com Isabelle Aubert, é possível afirmar que, por meio de abordagens distintas, “a figura de Rousseau é central para as novas formas que Habermas e Honneth dão para Teoria Crítica da sociedade”.<sup>704</sup>

No entanto, o ponto central deste trabalho não é entender apenas Hobbes e Rousseau tomados do ponto de vista do projeto da Teoria Crítica, mas sim, e especialmente, tentar resgatar as tensões e as relutâncias presentes na própria obra desses autores clássicos do pensamento moderno. Por isso foi preciso mostrar que Hobbes é capaz de estabelecer as bases filosóficas de um Estado moderno e contratualista amparado em premissas construídas *cientificamente*, como bem aponta Honneth. No *De corpore*, Hobbes expõe, de maneira detida, os princípios de sua ciência moderna e constrói no *Do cidadão*, e antes nos *Elementos de lei*, um projeto político altamente devedor desse espírito científico que invadia a Europa. Porém – e aqui reside o contraponto principal que sustenta a noção de modernismo relutante – Hobbes limita, restringe e submete a opinião pública à vontade do soberano, pois só assim é possível garantir a preservação da vida. Não haverá paz se as opiniões não forem controladas ou submetidas – pela força ou pelo convencimento ideológico – ao poder soberano. Assim Hobbes constrói e legitima o Estado soberano com premissas próprias do pensamento moderno; no entanto, o exercício desse poder soberano se dá numa chave não moderna.

---

<sup>703</sup> Ibid., p. 159.

<sup>704</sup> AUBERT, I. Rousseau dans la reformulation du projet critique... 2010, p. 160.



Rousseau, por sua vez, realiza a primeira crítica das patologias sociais produzidas por esse Estado moderno e, ao mesmo tempo, amplia o papel da opinião pública ao centrar a soberania nas mãos do povo, o que significa um avanço em relação ao pensamento hobbesiano. O autor genebrino estabelece no *Contrato social* os princípios do direito político necessários para construir um corpo político moral legítimo. Esses princípios do direito político são construídos numa via que segue as linhas gerais do pensamento iluminista, que deposita suas forças no progresso social capitaneado pela razão que afasta os vícios e a superstição próprios das sociedades tradicionais. No entanto, Rousseau precisa lidar com homens que foram corrompidos pela sociedade que surge – conforme exposto no *Segundo discurso* – com o abandono do estado de natureza onde o homem vivia em harmonia. Assim, se constrói uma tensão entre a crença no poder da razão – que pode produzir os princípios capazes de nortear a construção de um corpo político legítimo – e a visão crítica dessa razão que caminha de mãos dadas com a vontade. Vale lembrar que a crítica à razão empreendida por Rousseau é profunda o bastante e permite que ele afirme que “o homem que pensa é um animal depravado”. Tem-se então um pensamento que se constrói na tensão constante entre a crença no progresso e a crítica da razão. Nota-se com isso, a importância de mostrar onde é possível ancorar, nos próprios textos de Hobbes e de Rousseau, a tese da relutância moderna e iluminista.

Desse modo, foi preciso mostrar também que, do estado de tensão natural causado por homens autointeressados, tal como diagnosticado por Hobbes, não é possível derivar outra coisa senão um poder absoluto e vertical. Por outro lado, partindo de homens corrompidos pela sociedade e também ansiosos por satisfazer suas paixões sociais, Rousseau consegue derivar um poder que é partilhado entre os homens de forma horizontal. Assim, entendo que os diferentes modos de Hobbes e Rousseau tratarem a questão do poder soberano é um dos aspectos centrais que permite a Rousseau criticar as patologias sociais produzidas por um arranjo político justificado à moda hobbesiana. Nesse sentido, o poder resultante do contrato em Hobbes não possui os “traços democratizantes” presentes na teoria do contrato proposta por Rousseau. Isso ocorre, em grande medida, graças às distintas características presentes nas definições de natureza humana de cada autor. Se para Hobbes a livre manifestação das paixões humanas resulta

invariavelmente em tensão e guerra generalizada<sup>705</sup>, para Rousseau, a força do hábito que substitui a força da autoridade e que produz “a verdadeira constituição do Estado” reside nos “corações dos cidadãos”.<sup>706</sup> Portanto, Hobbes entende as paixões como signos da guerra, ao passo que Rousseau acredita ser perfeitamente possível encontrar as bases que constituem o Estado político legítimo justamente nos corações dos cidadãos, especialmente porque a lei aí gravada, segundo ele, é a “mais importante de todas”.

A diferença de abordagem entre Hobbes e Rousseau, no que se refere às paixões humanas, reflete diretamente no modo de ambos tratarem o poder político e a opinião pública manifesta no interior dos Estados. Segundo Hobbes, o Leviatã pode – e às vezes necessita – conter e reprimir as opiniões; por seu turno, Rousseau aposta fortemente no poder da “educação das opiniões” e, com isso, pretende evitar a legitimação da violência.<sup>707</sup> Ao apontar para certo potencial harmonizador presente nos “corações dos cidadãos”, Rousseau pode ampliar o papel da opinião pública no interior do poder político, fundar uma soberania popular e ainda diagnosticar as patologias sociais que esse poder soberano pode produzir. Hobbes, por sua vez, enxerga nas paixões – e nas opiniões que delas derivam – uma fonte de desestabilização política. Jamais brotará acordo do coração de um “súdito hobbesiano”, o que faz com que a preocupação do autor inglês seja antes de tudo com a preservação da vida, que só pode ser garantida por um Estado amparado num poder vertical e absoluto, garantido pelo contrato; e para manter esse poder, as opiniões devem ser limitadas e restringidas pela força da espada pública e (ou) ideologicamente controladas.

Finalmente, é preciso ressaltar que, muito embora o modo com que Habermas e Honneth resgatam os clássicos da filosofia moderna faça sentido dentro das suas pretensões mais gerais, esse “modo” pode ser simplificador das tensões latentes no interior do pensamento dos autores apropriados. Por isso julgo ser importante resgatar essas tensões que, frequentemente, não são devidamente exploradas nos trabalhos de apropriação. Do ponto de vista de uma leitura detida dos clássicos, como pretendi fazer aqui, isto é, a partir de uma abordagem que não visa se apropriar do pensamento de Hobbes e de Rousseau para fins da teoria contemporânea, mas lê-los

---

<sup>705</sup> HOBBS, T. *Leviatã...* 2003, XVII, p. 143.

<sup>706</sup> ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social...* 1964. Pléiade, III, p. 394 (edição brasileira, II, p. 69).

<sup>707</sup> ROUSSEAU, J-J. *Lettre à D'Alembert...* Pléiade, 1995, V, p. 62 (edição brasileira, p. 83).

na sua complexidade e à luz do seu tempo, as tensões aparecem com toda a sua força. Por isso a possibilidade de compreender o pensamento de Hobbes e de Rousseau a partir da tese da relutância. Não pretendi mostrar que a leitura de Habermas ou Honneth está totalmente equivocada; minha pretensão foi, antes, recuperar as complexidades que eles eliminam, simplificam ou ignoram; trata-se, portanto, de atitudes teóricas distintas, mas igualmente relevantes no que se refere ao trabalho filosófico.

## Referências Bibliográficas

### Obras de Habermas e Honneth

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. vol I e II.

\_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung. beiträge zur diskurstheorie des rechts und des demokratischen rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

\_\_\_\_\_. Soberania do povo como processo. In: HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. vol II.

\_\_\_\_\_. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

\_\_\_\_\_. *The structural transformation of the public sphere*. Translated by Thomas Burger. Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Theory and practice*. Boston: Beacon Press, 1973

\_\_\_\_\_. Três modelos normativos de democracia. **Revista Lua Nova**, São Paulo, n. 36, 1995.

\_\_\_\_\_. *Discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HONNETH, Axel. La reconnaissance comme idéologie. in: \_\_\_\_\_. *La société du mépris*. Paris: La Découvert, 2008.

\_\_\_\_\_. Les pathologies du social: tradition et actualité de la philosophie sociale. In: \_\_\_\_\_. *La société du mépris*. Paris: La Découvert, 2008.

- \_\_\_\_\_. *Sufrimento de indeterminação*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The critique of power*. Cambridge, London: The MIT Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- \_\_\_\_\_. Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Edunesp, 1996.

### **Obras de Hobbes e Rousseau**

- HOBBS, Thomas. *Behemoth, ou o Longo Parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Nizza Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *On the Citizen*. Edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The elements of law natural & politic*. Edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies. London: Frank Cass & Co, 1969.
- \_\_\_\_\_. The questions concerning liberty, necessity, and chance. In: HOBBS, T. *The english works of Thomas Hobbes*. London: Scientia Verlag Aalen, 1966. v. 5.
- \_\_\_\_\_. *De corpore*. In: HOBBS, Thomas. *The english works of Thomas Hobbes*. Trad. W. Molesworth. London: Scientia Verlag Aalen, 1966. vol.I.
- \_\_\_\_\_. *Do corpo: cálculo ou lógica (parte I)*. Trad. Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira. Campinas: Edunicamp, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Dicours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les*

hommes. In: \_\_\_\_\_. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, vol. III.

\_\_\_\_\_. *Carta a D'Alembert*. Campinas: Edunicamp, 1993.

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. São Paulo: Ed Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. In: \_\_\_\_\_. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, vol. III.

\_\_\_\_\_. *Discours sur l'économie politique*. In: \_\_\_\_\_. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, vol. III.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*. São Paulo: Abril, 1983a. Os pensadores.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril, 1983c. Os pensadores.

\_\_\_\_\_. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. São Paulo: Abril, 1983b. Os pensadores.

\_\_\_\_\_. *Du contrat social ou essai sur la forme de la république (Manuscrit de Genève)*. In: \_\_\_\_\_. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964. v. III.

\_\_\_\_\_. *Du contrat social ou essai sur la forme de la république*. In: \_\_\_\_\_. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964. v. III.

\_\_\_\_\_. *Economia moral e política*. In: SOUZA, Maria das Graças (Org.) *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Edunesp, 2006.

\_\_\_\_\_. *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*. In: \_\_\_\_\_. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964. v. III.

\_\_\_\_\_. *Émile ou De l'éducation*. In: \_\_\_\_\_. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1969. v. IV.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da educação*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Abril, 1983c. Os pensadores.

\_\_\_\_\_. Essai sur l'origine des langues. In: \_\_\_\_\_. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, vol. V.

\_\_\_\_\_. Lettre à D'Alembert. In: \_\_\_\_\_. *Ouvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1995. v. V.

### **Demais obras consultadas**

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. *Between past and future*. New York: The Viking Press, 1961.

\_\_\_\_\_. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1990.

AUBERT, Isabelle. Rousseau dans la reformulation du projet critique. *Modernités de Rousseau*. Bordeaux, Revue Lumière, n.15, 2010.

BACZKO, Bronislaw. *Solitude et communauté*. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, La Haye, 1974.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York: Altamira Press, 2000.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

\_\_\_\_\_. La volonté générale, entre raison publique et passions sociales, 2010. Disponível em <<http://www.ajef.net/img/upl/File/rousseau.pdf>>. Acesso em 05 out. 2011.

BERNHARDT, Jean. Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II). *Archives de Philosophie*, Paris, Éditions Beauchesne, v. 51, n.4, 1988.

BOURDIEU, Pierre. A opinião pública não existe. In: \_\_\_\_\_. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1980.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CALHOUN, Craig. Introduction: Habermas and the Public Sphere. In: \_\_\_\_\_. *Habermas and the sphere publique*. Massachusetts: MIT Press, 1992.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Edunicamp, 1997.

CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa das luzes*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985. v I e II.

COHEN, Jean; ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. Cambridge: Mass, 1992.

COHEN, Paul M. *Freedom's moment: an essay on the french idea of liberty, from Rousseau to Foucault*. Chicago: University Chicago Press, 1997.

COUTINHO, Carlos Nelson. Atualidade de Gramsci. Disponível em <<http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=293>> Acesso: 13 mar 2012,

CROSS, F, L; LIVINGSTONE, E, A. *The Oxford dictionary of the Christhian Church*. Oxford: University Press, 2005.

CROSSLEY, Nick. On systematically distorted communication: Bourdieu and the socio-analysis of publics. In: \_\_\_\_\_. *After Habermas: New perspectives on the public sphere*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

DÉRATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1995.

FOISNEAU, Luc. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: Puf, 2000.

FRASER, Nancy. Rethinking the sphere public: a contribution to the critique of the actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the sphere publique*. Massachusetts: MIT Press, 1992.

FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Edunicamp, 2008.

\_\_\_\_\_. A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes. *Revista Filosofia Política* (UFRGS), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, v. 6, série 3, p. 94-108, 2003.



\_\_\_\_\_. *Opinião e obediência civil na filosofia de Hobbes*. 1999. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. Racionalidade e moralidade em Hobbes. *Revista Dois Pontos. Curitiba-São Carlos*, v. 6, n.3, p.195-213, abr. 2009.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio Janeiro: Edição Standard Brasileira, 1987. v. 21.

\_\_\_\_\_. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, 1987. v. 13.

GIRARD, Charles. Jean Jacques Rousseau et la démocratie délibérative: bien commun, droits individuels et unanimité. *Modernités de Rousseau*. Bordeaux, Revue Lumière, n.15, 2010.

GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Antropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.

GRAY, Robert. Hobbe's System and his Early Philosophical Views. *Journal of the history of ideas*, April-Jun. 1978. vol. 39, n. 2, p. 199-215.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOBSBAWM, Eric J. *A era das revoluções*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Ed. Presença, 1970.

\_\_\_\_\_. Sobre o problema da verdade. In: \_\_\_\_\_. *Teoria Crítica*. São Paulo: Ed. Perspectiva-Edusp, 1990.

ISRAEL, Jonathan. *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity - 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

JOHNSTON, David. *The rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation*. Princeton: University Press, 1986.

KANTOROWICZ, E. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

KELLNER, Douglas. Habermas, the public sphere, and democracy: a critical intervention. Disponível em: <<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/habermas.htm>>. Acesso em: 12

ago. 2012.

\_\_\_\_\_. Habermas, the public sphere, and democracy: a critical intervention, disponível em: <<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/habermas.htm>> Acesso em 12 ago. 2012.

KOSELLECK, Reinhart. *Critique and crisis: Enlightenment and the pathogenesis of modern society*. Cambridge: Mitt Press, 1959

\_\_\_\_\_. *Critique and crisis: enlightenment and the pathogenesis of modern society*. Cambridge: Mit Press, 1959.

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Grenoble-Cannes: CEL/ACER, 1971.

LEBRUN, Gerard. Hobbes aquém do Liberalismo. in: LEBRUN, Gerard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LIMONGI, Maria Isabel. A relação entre a Razão e as Paixões na Antropologia hobbesiana. *Revista Discurso*, São Paulo, n. 24, p.147-158, 1994.

\_\_\_\_\_. Hobbes e o Conatus: da física à teoria das paixões. *Revista Discurso*, São Paulo, n.31, p. 417-439, 2000.

\_\_\_\_\_. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MELO, R.S. *Sentidos da emancipação: para além da antinomia revolução versus reforma*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2009.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

MOUFFE, Chantal. Hegemony and new political subjects: towards a new concept of democracy. In: NELSON, C; GROSSBERG, L. *Marxism and the interpretation of culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988.

- NASCIMENTO, Milton Meira. *Opinião pública e revolução*. São Paulo: Edusp, 1989.
- NEGT, Oskar. *Dialética e história: crise e renovação do marxismo*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1984.
- \_\_\_\_\_.; KLUGE, Alexander. *Sphere public and experience: toward an analysis of the bourgeois and proletarian public sphere*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1993.
- NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: Its possibilities and limitations. In ARATO, A.: *The essential Frankfurt school reader*. Oxford: Blackwell, 1978.
- RAWLS, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RENAUT, Alain. *História da filosofia política: nascimentos da modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. vol II.
- RIBEIRO, Renato Janine. *Ao Leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Editora Ática, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
- SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2007.
- SILVA, Hélio Alexandre da. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral o medo e a esperança*. São Paulo: Edunesp, 2009. Cultura Acadêmica.

- SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- SPRAGENS, Thomas. *The politics of motion: the world of Thomas Hobbes*. Kentucky: University Press, 1973.
- STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_. Le remède dans le mal: le pensée de Rousseau. In: \_\_\_\_\_. *Le Remède dans le Mal*. Paris: Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_. O remédio no mal: o pensamento de Rousseau. In: \_\_\_\_\_. *As máscaras da civilização: ensaios*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. The accuser and the accused. *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 1978.
- STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: University Press of Chicago, 1953.
- \_\_\_\_\_. *The political philosophy of Thomas Hobbes: Its basis and genesis*. Chicago: The University Press of Chicago, 1963.
- TAYLOR, A. E. The ethical doctrine of Hobbes. *Hobbes Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.
- TAYLOR, Charles. *A esfera pública*. Covilhã: Lusosofia Press, 2010.
- WARRENDER, Howard. *The political philosophy of Hobbes: his history of obligation*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and democracy*. New York: Oxford Press, 2002.
- ZARKA, Yves-Charles. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes. *Archives de Philosophie*, Paris, Éditions Beauchesne, vol. 48, n. 2, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin, 1992.

