

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
DEPARTAMENTO DE DIREITO PÚBLICO E FILOSOFIA DO DIREITO

MARIA CLARA FERNANDES SALES

O surgimento da linguagem dos direitos na modernidade e seus críticos

PORTO ALEGRE

2019

MARIA CLARA FERNANDES SALES

O surgimento da linguagem dos direitos na modernidade e seus críticos

Trabalho de conclusão de curso sob orientação do Professor Wladimir Barreto Lisboa, apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PORTO ALEGRE

2019

MARIA CLARA FERNANDES SALES

O surgimento da linguagem dos direitos na modernidade e seus críticos

Trabalho de conclusão de curso sob orientação do Professor Wladimir Barreto Lisboa, apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, ____ de Dezembro de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Wladimir Barreto Lisboa
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Paulo Baptista Caruso MacDonald
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Lia Levy
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

“But I don’t want to go among mad people”, Alice remarked.

“Oh you can’t help that”, said the Cat “we’re all mad here. I’m mad. You’re mad.”

“How do you know I’m mad?” said Alice.

“You must be,” said the Cat, “or you wouldn’t have come here.”

(Carroll, L. 2015, p.65)

AGRADECIMENTOS

Este trabalho surgiu em meio ao caos, ou começo de um caos. Para tentar entendê-lo, conforme diz Bruno Ruffier, a quem agradecerei mais tarde “é no caos que produzimos, é o momento que temos as melhores ideias”.

Dito isso, tanto a ideia como o resultado desta monografia eu devo agradecer primeira e principalmente a meu orientador, Wladimir Barreto Lisboa, que me acompanhou não apenas neste como em todos os outros trabalhos que fiz durante a faculdade, desde o primeiro semestre. Agradeço não apenas por todo o cuidado que foi a mim dispensado durante a graduação, nos trabalhos, mas também por ter aconselhado em todos os conflitos, em todas as escolhas feitas em meio ao curso. Esse agradecimento se estende também por ter me apresentado a filosofia, por ter me ensinado a pesquisar, despertando a curiosidade para um mundo mais difícil e complexo, porém, mais interessante.

Por fim, agradeço por ter me ensinado a não fechar portas, apenas deixá-las abertas, concluindo as coisas começadas e jamais desprezar conhecimentos adquiridos, ainda que isso nos demande um pouco mais de energia. Mesmo que, conforme nós hobbesianos pensamos, o conhecimento não seja a maior forma de poder, agradeço por demonstrar (e demonstrar mesmo) que é ainda um poder que vale a pena se ter, e se possível compartilhado.

Agradeço também ao Allan Cardoso, colega e professor, por ter me ajudado até sem se dar conta durante e fora de suas aulas. Dentre as infinitas ideias que me foram dadas para o texto a mais importante delas veio em uma de suas várias frases de efeito: “Quando o mundo está um caos, não adianta estudar preceitos da razão. Temos que estudar paixões políticas para entender alguma coisa”. Por essa e todas as outras, muito obrigada.

Ao Thomaz Spolaor, que leu com extrema paciência este trabalho e teceu diversos comentários, os quais nos renderam discussões intermináveis, para ambos os nossos projetos; pelo carinho e paciência frente a teimosia desta graduanda, agradeço infinitamente.

Ao Matheus Demczuk, Guilherme Juliasse, Vitor Prates e Gerso Tadeu, por fazerem de Porto Alegre uma cidade que posso chamar de casa. Quando se realiza um trabalho que demanda a quantidade de tempo que este demandou, passamos por um stress constante por não saber se seremos capazes de terminar, ou de fazer aquilo que queremos e, portanto, agradeço por terem deixado esse período mais fácil, mais leve.

À Júlia Fontana, Leonardo Menezes, Victor Lazzarotto e João Pedro Pita, por tornarem os corredores do direito menos frios e mais convidativos. Em especial ao Victor por não me deixar esquecer que as coisas que gostamos devem ser aproveitadas, e que por mais difícil que fosse o trabalho, este tinha sido escolhido por ser um assunto que gostava e, portanto, não deveria se tornar um fardo. Por essas e outras inúmeras

conversas agradeço a todos vocês, realmente me ensinaram a levar a vida da faculdade de uma forma mais gostosa, colocando as obrigações no lugar que elas deveriam estar.

Aos meus pais, Cyntia e Handerson, agradeço pela compreensão em cada momento, e por entenderem as necessidades de cada um deles. Agradeço por incansavelmente repetirem o mantra: “Vai dar tudo certo”, independente do desafio enfrentado ou ansiedade que ele gerava. Agradeço por demonstrarem que “Cada coisa a seu tempo”, facilita a realização de todas elas. Por estarem sempre disponíveis, por serem presentes, são um exemplo que carrego sempre. São, mesmo distantes, meu maior apoio.

Ao meu irmão Pedro, por estar sempre ali, ainda que de forma mais ou menos presente, sempre solícito.

À Analu Caribé e Juliana Rielli, por motivos que não tem nada a ver com este trabalho.

Ao Bruno Ruffier, Artur Tonon, Nicole Rigon e Francisco Schroeder e demais rãs pelas tardes de estudo. Estudar junto é mais gostoso.

Aos professores Paulo Caruso MacDonald e Lia Levy, por aceitarem o convite para serem banca. Agradeço também por terem acrescentado tanto em meus estudos.

Enfim, ao CNPQ por ter financiado meus projetos de pesquisa por toda a faculdade, e assim ter possibilitado que esse trabalho existisse.

Creio que estudar deveria ser solitário, mas graças a esses amores e a tantos outros que não foram aqui mencionados, não foi bem assim...

Resumo

Este trabalho propõe uma busca pelo surgimento da linguagem dos direitos subjetivos para posteriormente defendê-los frente às críticas que lhes são feitas no século XX. Para isso é feita uma análise da evolução do pensamento anti-heroico no século XVII que culmina na concepção da igualdade natural de todos os homens, conceito necessário para que lhes seja atribuída a condição de sujeitos de direitos. Este processo do pensamento anti-heroico é representado por diversas perspectivas, tendo sido eleitas para mostrar este processo gradativo: a dramaturgia de Pierre Corneille, os pensamentos de Baltasar Gracián, a filosofia política de Thomas Hobbes e a teologia Jansenista. Em seguida são expostos os argumentos dos críticos antiliberais, como Carl Schmitt e Michel Villey, sobre a forma abstrata e impessoal que tomaram dos direitos subjetivos, acusando o pensamento dos séculos precedentes de, a partir de sua concepção do homem como livre e igual e sua concretização na forma dos direitos subjetivos, provocar uma “atomização” da sociedade. O que emerge dessa análise é uma objeção ao argumento antiliberal, tendo em vista sua proposta incoerente, a saber, de um direito concreto e pessoal em oposição aos direitos subjetivos.

Palavras-chave: Anti-Herói, Direitos Subjetivos, Liberalismo, Antiliberalismo.

Abstract

This paper searches for the beginning of the subjective rights discourse to later defend it against the critics that have arisen in the twentieth century. With that in mind, an analysis was made in the evolution of an anti-heroic thought which took place in the seventeenth century, and later, made room for the conception of the natural equality of all men which is necessary to comprehend him as a rights holder. This growth of the anti-heroic thought is possible to identify under numerous different perspectives, the ones that have been chosen were: the dramaturgy of Pierre Corneille, the thoughts of Baltasar Gracián, the political philosophy of Thomas Hobbes and the theological philosophy of the Jansenists. Afterwards, the purpose is to show the objections of the anti-liberal critics, such as Carl Schmitt and Michel Villey, in the matters of the abstraction and impersonality, both features of the subjective rights. These critics ended up addressing all the guilt to the preceding centuries, where the conception of man as free and equal was conceived, as its materialization in the form of the subjective rights, blaming the liberals for the atomization of society. What emerges from this study is an objection to the anti-liberal arguments, aiming to present how unreliable can be the form of rights defended by them, a right which is concrete and personal as an opposition to the subjective rights.

Keywords: Anti Hero, Subjective Rights, Liberalism, Antiliberalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
MORAIS DO SÉCULO XVII	13
1.1. O HERÓI DO SÉCULO XVII	14
1.2. DESTITUIÇÃO DO HERÓI	19
1.2.2. PESSIMISMO JANSENISTA	33
THE TWENTIETH CENTURY STRIKES BACK	44
CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	68

INTRODUÇÃO

Enquanto o argumento antiliberal versa sobre voltar à modernidade, ou aos argumentos da modernidade, para ali identificar e conter os estragos ocasionados pelos autores do século XVII e XVIII, em que a sociedade aparentemente sucumbe às ilusões das falsas luzes, este trabalho também consiste em uma espécie de volta à esses respectivos séculos, mas com propósito contrário, isso é, não para que lhes sejam feitas críticas, mas para que seja compreendida a herança deste período no pensamento jurídico contemporâneo, e o processo de evolução deste mesmo pensamento, mais especificamente acerca da igualdade natural de todos os homens, durante a transição de uma sociedade feudal para a sociedade moderna. O presente trabalho é, em suma, uma defesa da modernidade frente à crítica antiliberal, e pretende, a partir de uma perspectiva artística, política e teológica, evidenciar a contribuição da dita deseroização da sociedade para o surgimento da concepção dos direitos humanos e direitos subjetivos que se consolidam a partir da Revolução Francesa.

Tendo isto em mente, o primeiro capítulo “Morais do Século XVII” pretende detalhar este processo de deseroização a partir das perspectivas acima elencadas. Em sua primeira subseção, é caracterizada a figura do herói concebida neste século, em que se verifica um conflito entre uma herança feudal e as novas concepções da modernidade. E, para que este indivíduo heróico fosse definido, recorreu-se às peças de Pierre Corneille e às análises de Paul Bènichou (1948) que, além de contextualizar historicamente a dramaturgia clássica francesa, faz um estudo cuidadoso acerca dos personagens das peças, conseguindo sintetizar, em seu livro, uma espécie de moral corneilliana. Em seguida, apresenta-se o começo do processo de destituição do herói a partir da filosofia de Baltasar Gracián, na qual há uma limitação deste herói, outrora fantástico, e o transforma em um indivíduo que possui suas características extraordinárias limitadas apenas a sua astúcia, sendo aquele que possui habilidade para lidar com as aparências, considerando os atributos da mente e da prudência os mais importantes.

A segunda metade deste primeiro capítulo se concentra em posições mais radicais em relação à figura heróica, pois são argumentos que se dirigem contra a existência deste personagem, defendendo, ao contrário, a igualdade natural de todos os homens. São teses que, conforme os estudos aqui feitos, consistem em críticas à moral nobre. Estes argumentos são de vertente política e teológica, conferidos a Thomas Hobbes e aos Jansenistas, respectivamente. Na subseção reservada ao pensamento hobbesiano, é explanado seu fundamento para a compreensão dos indivíduos como iguais, e sua justificativa para que as particularidades de cada indivíduo não consistam em um motivo para o tratamento desigual frente a lei civil. Por fim, na caracterização do pensamento jansenista, segue análise de como um movimento religioso contribuiu com a ideia da inexistência de homens fantásticos, uma vez que todos se assemelham, e nisso consiste sua verdadeira natureza, na medida em que são iguais por serem todos miseráveis.

Tendo sido traçado o cenário do século XVII foi possível compreender as críticas que lhe foram destinadas no século XX. Dessa forma, o capítulo seguinte foi dedicado a analisar e descreditar as críticas acerca da concepção da igualdade natural de todos os homens e o que se seguiu desta ideia, a saber, a sua concretização na forma da Declaração dos Direitos Humanos e dos direitos subjetivos.

Ancorado em autores como Carl Schmitt e Michel Villey, é feita uma interpretação do quão infundados são os seus argumentos ao acusar os modernos de serem responsáveis por uma “atomização” da sociedade e pela criação do “germe místico revolucionário”. A crítica ao pensamento desses autores se circunscreve em como defendem direitos concretos e pessoais, de forma a fazer distinto o tratamento das pessoas pela lei civil a partir de alguma característica específica. Por exemplo, no direito nazista as leis são apenas para os alemães “arianos”, deixando desamparados os judeus, que são classificados como inimigos.

Como há ainda na contemporaneidade quem defenda este tipo de direito, que provou ser no século passado, não apenas uma forma de acabar com a conquista dos Direitos Humanos, mas também de permitir genocídios por esse caráter pessoal do direito, esse trabalho foi desenvolvido com o intuito de recuperar o nascimento do

discurso dos direitos subjetivos (assim como alguns dos fundamentos que o sustentam), de um direito impessoal e abstrato o qual faz do indivíduo sujeito de direitos e não sujeito a direitos. Este trabalho, mesmo que ambicioso, não compreende a quantidade de autores que talvez deveria. Contudo, selecionou alguns dos autores expoentes de cada uma das perspectivas abordadas para serem analisados.

1. MORAIS DO SÉCULO XVII

O século XVII conheceu uma miríade de valores, cada um deles retratados pela infinidade de peças escritas por autores como Corneille, Racine, Molière que ajudam, não por um consenso, a compreender a diversidade moral existente nesse período. Como foi mostrado por Bénichou (1948, p.10) “*le rapport de la littérature et de la société n’est pas celui de deux êtres homogènes façonnés à la ressemblance l’un de l’autre*”¹, mas sendo exatamente esse o cenário do grande século, serão expostas as particularidades dessas diversidades e contradições e sua relação direta com a política a fim de entender como foi construído o contexto de defesa dos direitos subjetivos na Revolução Francesa no século seguinte.

O decorrer deste século foi marcado pelo conflito entre a baixa idade média e o início da modernidade, entre a moral do herói cortês e o homem moderno, entre o sublime romântico e o que é considerado como verdade e natureza. Contudo, não pode ser reduzido apenas a isso. Caso seja possível fazer uma simplificação das morais existentes, é necessário recorrer novamente às considerações de Bénichou (1948, p.12):

*Qui veut simplifier doit au moins distinguer trois centres d’intérêt: une morale héroïque, qui ouvre un passage de la nature à la grandeur, et en définit les conditions; une morale chrétienne rigoureuse qui donne au néant la nature humaine tout entière; enfin une morale mondaine, à la fois sans illusions et sans angoisse, qui nous refuse la grandeur sans nous ôter la confiance.*²

Embora exista essa pluralidade de morais no grande século, acima simplificadas, este capítulo será reduzido à análise apenas da concepção do tipo heróico, de sua

¹ Os registros da literatura e da sociedade não são dois seres homogêneos moldados um à imagem do outro.

² Aquele que quiser simplificar deve ao menos distinguir três centros de interesse: uma moral heróica, que abre uma passagem na natureza à grandeza, e define suas condições; uma moral cristã rigorosa que coloca em negação a natureza humana por inteiro; enfim uma moral mundana, por vezes sem ilusões e sem ansiedade, que renega a grandeza sem nos tirar a confiança.

destituição e do surgimento do anti-herói sendo a análise de todos esses eventos necessária para o entendimento da inversão de valores no período que influenciou a situação política anterior à Revolução Francesa. Este debate, a fim de ser tratado de um ponto de vista moral e político (não literário), estará circunscrito à discussão estabelecida acerca da excelência e mediocridade da natureza humana.

1.1. O HERÓI DO SÉCULO XVII

“*L’amour n’est pas qu’un plaisir, l’honneur est un devoir*”³ (CORNEILLE, 2018, acte III, scène IV, p.42).

É inegável que a concepção do herói que começa a ser apresentada no século XVII, mais especificamente por Pierre Corneille, possui diversas influências do que consistia a velha ideia de bravura e de amor ideal contemplada durante o feudalismo, que a nobreza moderna insistia em reviver com intensidade. Essa concepção que se manteve presente no imaginário aristocrata desde o século XIII, sustentava uma atração pela busca incessante da glória e grandeza, características do orgulho nobre que dificilmente permitia limitação das paixões. A satisfação dos desejos é o principal motivo do orgulho.

O herói moderno era aquele indivíduo que possuía características únicas, tais como a grandeza de espírito, alguém que encontrava em situações inusitadas soluções impossíveis para as pessoas comuns. Era ambicioso e tinha plena consciência destas qualidades que o tornam singular, e por isso também orgulhoso. Essas heranças do feudalismo, embora estivessem presentes no imaginário dos grandes e consagradas nas peças da primeira metade do século XVII, se contrapunham às novas tendências modernas da aristocracia, à uma “*simple élégance morale ou à l’honnêteté*” (BÉNICHOU, 1948, p. 19)⁴. A “moderação e autodomínio são as únicas virtudes

³ O amor é apenas um prazer, a honra é um dever.

⁴ Simples elegância moral ou à honestidade.

genuínas exigidas pela vida aristocrática e palaciana” (HAUSER, 1972, p. 576). Esse conflito vivido pelos nobres entre o herói cortês e a tendência do homem moderno foi trazido por Corneille em diversas obras de uma forma enriquecida.

Diferente do que se passava na idade média, o amor, para esse dramaturgo não era passível de ser a paixão dominante de suas peças (a exemplo da epígrafe supracitada da peça *Le Cid*) a considerava uma paixão repleta de falhas⁵. No teatro corneilliano não está mais presente o ideal de amor cortês que o concebia como a maior paixão, pela qual o herói se dispunha a tudo sacrificar pela pessoa amada, uma vez que o amor era da ordem do impossível, geralmente incompatível com o amor conjugal, uma revolta contra os “deveres do nascimento”, uma verdadeira revolução contra os valores sociais, sejam eles um dever familiar ou feudal.

Os deveres contra os quais os heróis cortesões normalmente se revoltavam, comuns nos romances da idade média, são alvos de uma crítica evidente nas peças acerca dos abusos e ganância feudal. Isso decorre do compartilhamento de uma concepção comum de justiça entre os senhores (vassallos e suseranos) baseada nos contratos feudais, ou seja, o “dever feudal” contra o qual as ações do herói se revoltam são aqueles delimitados pelas obrigações provenientes desses contratos: “*Le pacte féodal fixe le point jusque’où la domination est légitime et la révolte criminelle, et au-delà duquel la première est abusive et la seconde héroïque*”⁶ (BÉNICHOU, 1948, p. 38). Este pensamento delimita exatamente o lugar em que se concentram as ações do personagem que o tornam herói, quando ele desafia a lealdade cavalheiresca que ao mesmo tempo lhe sustenta e lhe oprime.

O amor cortês era a única paixão capaz de refrear as outras paixões do herói. Nos romances de cavalaria o amor era o que motivava o movimento do herói, por ele o guerreiro refreava seu orgulho e se submetia ao que fosse preciso para conquistar o amor desejado⁷. Este amor era sempre idealizado, inatingível, impossível, de forma que

⁵ “J’ai cru jusques ici que l’amour était une passion trop chargée de faiblesse pour être la dominante dans une pièce héroïque” Corneille, *Lettre à Saint-Éveremond*, apud Bénichou, 148, p.56.

⁶ O pacto feudal fixa o ponto até onde a dominação é legítima e a revolta criminosa, e a partir deste a primeira se torna abusiva e a segunda heróica.

⁷ “na poesia cavalheiresca, é novo o culto do amor com a noção de que deve ser guardado e cuidado, e é nova a crença de que o amor é a fonte de tudo que é bom e belo, e de que todas as ações odiosas ou sentimentos desprezíveis, constituem em uma traição dos enamorados” (HAUSER, 1972, p. 291)

houvessem inúmeros obstáculos a serem superados pelo cavaleiro para que sequer pudesse declarar o seu amor. Embora existam diversas teorias acerca do surgimento desse novo tipo de amor, a mais comum consiste na concepção de que o amor era apenas uma extensão das relações de vassalagem em que, de forma inconsciente e não intencional, o amor era apenas uma “sublimação da posição social do subordinado” (HAUSER, 1972, p. 292). Posto de outra forma, o amor era interpretado pelos cavaleiros como lealdade feudal em que se colocavam à serviço de sua amada, geralmente a esposa de seu senhor.

Pierre Corneille ao publicar seu discurso “*Théâtre de Pierre Corneille*”, define o lugar que o amor deve tomar nas tragédias⁸. Para ele, o amor deve estar sempre atrelado a alguma paixão maior, como aos interesses de Estado (que são para ele as paixões de ambição e vingança, ou os interesses políticos), estando, portanto, sempre em um plano eventualmente subordinado. Bénichou (1948), ao falar sobre o amor, aponta que Corneille se refere a uma espécie de hierarquia, em que o amor se encontra em posição de desvantagem em relação às outras paixões, o que não significa sua supressão.

Em diversos momentos de suas tragédias são trazidas demonstrações dessa nova forma de amor. Em *Polyeucte* (CORNEILLE, 2015, *acte II, scène II*, p.24) a personagem Pauline confessa que embora o faça com pesar, suas obrigações serão postas à frente de sua paixão por Sévère:

*Oui, je l'aime, Seigneur, et n'en fais point d'excuse; (...)
Pour vous préférer même aux plus heureux monarques.
Mais puisque mon devoir m'imposait d'autres lois,
De quelque amant pour moi que mon père eût fait choix
Quand, à ce grand pouvoir que la valeur vous donne,
Vous auriez ajouté l'éclat d'une couronne,
Quand je vous aurais vu, quand je l'aurai haï,
J'en aurais soupiré, mais j'aurais obéi.
Et sur mes passions ma raison souveraine*

⁸ Para maior aprofundamento assistir o curso SorbonneX: À la découverte du théâtre classique français https://courses.edx.org/courses/course-v1:SorbonneX+LF001.1x+1T2018/courseware/3f0d8a667005478b9c931192e259fcfc/8723befd74be4d7984ad6a2ac3ee591b/1?activate_block_id=block-v1%3ASorbonneX%2BLF001.1x%2B1T2018%2Btype%40vertical%2Bblock%403e4bcb8d11004a30acd9aaffcf57e40b
Acessado por último em 30/11/2019

*Eût blâmé mes soupirs et dissipé ma haine*⁹

O amor ideal para Corneille é o amor capaz, é o amor que se inspira no próprio sacrifício, e esse sacrifício se dá sempre em função de um dever relacionado às paixões dos interesses de Estado. Dessa forma, é possível perceber que o amor não se porta mais como uma paixão revolucionária disposta a questionar as regras que lhes são postas pela sociedade, mas como um movimento conformado com os obstáculos firmados, o que revela novamente a mistura entre o herói moderno ciente de um princípio de disciplina social e das tradições trazidas nos romances da idade média.

Embora no teatro alguns valores heroicos sejam guiados pelo amor, o qual, muitas vezes, é um estímulo à glória e à grandeza, a paixão pela grandeza é movida a serviço do objeto cobiçado. O “eu” em Corneille pretende se afirmar como alguém superior ao destino, alguém que através da luta¹⁰ conquista sua liberdade. E é nesta luta que reside a busca pelo belo. É a partir dela que a conduta extraordinária do herói será demonstrada, frequentemente de forma surpreendente ao público, afinal não se trata de um personagem dotado de características comuns, caso fosse ordinário, seria uma hipótese destoante do que apregoava o orgulho nobre.

A glória e a grandeza buscadas, as quais conduzem às ações do herói moderno, surgem e são justificadas pela inteligência que possui, e essa, por sua vez, é o que dá forma ao *bel esprit*¹¹. Este emaranhado de características apresentado na forma de um indivíduo único se sustenta, ainda de acordo com Bénichou (1948), por uma conexão constante das formas rudes e arcaicas com as mais delicadas trazidas pelo grande

⁹ Sim, eu lhe amo, Senhor, e não há porquê para escusas;
Pois lhe prefiro mesmo ao mais feliz dos monarcas,
Mas meu dever me impôs outras leis
De ter qualquer amante de escolha do meu pai,
Vos terá acompanhado o brilho de uma coroa,
Quando eu lhe vir, a odiarei,
Não suspirarei, mas obedecerei,
E sobre minhas paixões minha razão será soberana
Terei censurado meus suspiros e dissipado minha raiva

¹⁰ O duelo é novamente uma herança da idade média presente nos textos de Pierre Corneille, e significava, para a aristocracia do século XVII, o símbolo de um resquício de autonomia que reservavam frente ao Estado Moderno.

¹¹ Este conceito geralmente é associado na literatura da aristocracia a uma ideia de corpo e *vertú* fantásticas, inalcançáveis, são concepções irreais destas características.

século. Tudo isso, não é apenas construído sobre uma moral da nobreza do século XVII, mas também sobre todo o movimento político de oposição de forças que influenciavam o Estado nesse período.

Essa concepção de indivíduo traçada pelo orgulho nobre como único, de alguma forma especial, que se coloca acima de todas as regras do destino, é uma facilitadora para o estabelecimento do Estado absoluto, como se explicará a seguir. Todavia, esse fortalecimento do Estado absoluto parece contraditório pelo fato de estar a aristocracia em constante conflito contra a transferência, para um monarca absoluto, do poder que havia se concentrado em suas mãos na idade média¹².

Esta contradição se mostra evidente no movimento classista (do qual Pierre Corneille era adepto) que pretendia o universalismo de temas das artes, sem grandes inovações e que os autores seguissem formalismos pré-estipulados, de modo que transmitissem ideias universais. Entretanto, seu universalismo era restrito a uma classe, era apenas universal entre a elite formadora do Estado absoluto (Cf. HAUSER, 1972, p. 580). *“L’idée d’une volonté suprême, s’exerçant librement et gratuitement, d’une majesté que rien ne limite, hante les esprits nobles: leur propre rêve de puissance et de gloire se réalise de temps en temps dans la royauté”*¹³ (BÉNICHOU, 1948, p.80).

Portanto, o espírito nobre ganancioso por conquistas e poder contribuiu para o absolutismo na medida em que revela uma unidade da aristocracia, independente de sustentar uma postura que não se conforma com a concentração de poderes no monarca. Sua contribuição possui o mesmo motivo de sua inconveniência para as outras instituições. Por essa razão, por não se conformarem em possuir menos poder que na idade média, tornar o espírito nobre algo contido passou a ser conveniente para o poder soberano, de forma que o Estado tentou de diversas maneiras direcionar o foco da arte deste período para aumentar o prestígio do rei.

¹² O momento em que foram escritas várias peças de Corneille foi de grande instabilidade política e social, momento em que surgiram as Fronças. Corneille, de acordo com Bénichou, não condenou conscientemente a política de Richelieu, apenas reproduziu uma opinião pública que se mostrava contrária ao despotismo.

¹³ A ideia de uma vontade suprema que se manifesta livre e gratuitamente, de uma majestade que não a limita, assombra o espírito nobre: seu próprio desejo de poder e glória se realiza na realeza de tempos em tempos.

Nessa perspectiva, o Cardeal Richelieu fundou a Sociedade dos Cinco Autores (na qual Corneille se inseria, embora não compactuasse com as ideias do Cardeal, o que é demonstrado em suas peças polêmicas como *Le Cid*), para que escrevessem juntos peças de temas eleitos por ele (Cf. BERTHOLD, 2014, p.344), e aqueles que estivessem fora desta sociedade ou da Academia necessitavam um tipo de licença para suas peças. Estes selecionados por Richelieu, foram os autores expoentes do drama clássico francês. Da mesma forma, os pintores e escultores deveriam estar imersos nas ideias da *Académie Royale de Peinture et de Sculpture* que dispunha de “todas as vantagens que um artista pode esperar fruir e de todos os meios de intimidação” (HAUSER, 1972, p. 584).

O nobre moderno não é mais, portanto, parte de uma elite militar como na idade média, mas o seu imaginário não se altera imediatamente com as novas tendências de simples elegância moral do século XVII. Torna-se um guerreiro sem exército, um vassalo sem deveres feudais, um glorioso sem batalhas, sustentado apenas pelo espírito nobre medieval que continuou ressoando nos séculos seguintes ao feudalismo.

Essa concepção de indivíduo torna-se deste modo, inconveniente tanto para a igreja católica, por trazer como ideal comportamentos opostos à humildade cristã, pois defende o livre arbítrio e satisfação dos desejos, quanto para os pensadores políticos do século XVII por entender que existe uma classe de homens superiores. Assim, se segue o movimento desconstrução dessa ideia, de forma gradual e presente nas mais diversas correntes de pensamento, a destituição do herói.

1.2. DESTITUIÇÃO DO HERÓI

*“Si la note pessimiste domine, c’est que, sous le règne de Louis XIV, le surhomme aristocratique était bien mal en point”*¹⁴ (BÉNICHOU, 1948, p.129).

¹⁴ Se o pensamento pessimista domina sob o reino de Luís XIV o super homem aristocrático estava em uma situação crítica.

Durante a segunda metade do século XVII passou a haver, por meio de um conjunto de autores, a composição de um discurso de desconstrução de um ideal acerca da crença da existência de um homem mais que homem, de um tipo de ser extraordinário capaz de feitos sobre-humanos. La Rochefoucauld e Pascal (herdeiros do pessimismo jansenista), Hobbes e Gracián, cada um a seu modo, são exemplos de alguns dos responsáveis por essa desconstrução da ficção do herói. Bénichou (1948, p.129), sintetiza essa nova visão sobre o indivíduo: “*vu avec des yeux nouveaux, l’homme devient la plus faible, la plus inconstante, la plus infidèle des créatures*”¹⁵.

O “eu” não é mais colocado acima das regras, mas é substituído por uma visão mais pedestre do indivíduo, de uma forma que deixa de exaltar a singularidade e características especiais, o que abre espaço para construção de uma imagem mais universal do homem. Segundo Zarka (1995, p. 25) “*Cette nouvelle notion de l’individu implique une réinterprétation de la primauté, de la supériorité et de l’excellence qui définissaient les héros, réinterprétation qui transforme celui-ci en une fiction dont le contenu n’est plus réel, mais imaginaire*”¹⁶.

A primeira interpretação do herói a ser abordada nessa sessão, desenvolvida por Baltasar Gracián, considerada mais pessimista em relação à apresentada no capítulo anterior, remete a ideias renascentistas, a considerações sobre o ser e parecer herdadas das ponderações de Maquiavel¹⁷, já que para este moderno a narrativa do herói passa a ser uma ficção, de conteúdo imaginário¹⁸. Segundo Gracián (1996, p.130) “as coisas não passam pelo que são, mas pelo que parecem”, e sob esse mundo de simulações e

¹⁵ Visto com novos olhos, o homem torna-se a mais falha, a mais inconstante, e a mais infiel das criaturas.

¹⁶ Esta nova concepção do indivíduo implica a reinterpretação da primazia, superioridade e excelência que definem um herói, uma reinterpretação que transforma em ficção o conteúdo daquilo que não é mais real, apenas imaginário.

¹⁷ Ver, por exemplo o capítulo XVII do Príncipe “De Que Modo os Príncipes Devem Cumprir com sua Palavra”.

¹⁸A título de ilustração, há, no âmbito da pintura renascentista e retomado novamente no barroco, como reflexo desse contraste entre aparência e verdade efetiva das coisas o *trompe l’oeil*, um recurso utilizado como truque de perspectiva para enganar o observador acerca de profundidade, tamanho ou até mesmo causar um questionamento sobre ser ou não uma pintura como nas pinturas de Jean-Etienne Liotard, tendo como principal exemplo o *Partial Portrait of Maria Theresa of Austria*.

dissimulações o herói é aquele que possui a habilidade de lidar com as aparências, tanto com a própria quanto as dos outros.

Neste cenário a mente e a prudência são as características mais importantes, necessárias para uma figura heroica. Elas possibilitam o discernimento e entendimento necessário para as dissimulações uma vez que, para Gracián um homem que entende o outro está em uma posição que permite a sua dominação, enquanto o homem que ninguém compreende escapa do poder dos outros homens de acordo com a interpretação feita por Zarka (1995). Além de vulnerável e suscetível ao poder alheio, o homem que se sucumbe às suas paixões se rebaixa ao nível das bestas (Cf. GRACIÁN, 2012, p.379), dessa forma, esconder as paixões, ou as “*brèches de l’esprit*”¹⁹, torna-se uma ação necessária para o herói uma vez que assevera sua superioridade sobre outrem.

Para definir este novo herói, Gracián faz uso do termo “artes de si” para se referir às qualidades a serem cultivadas em um mundo de dissimulações (*deception*). As artes de si são basicamente formas de administrar as máscaras (aparências) tanto do próprio herói quanto dos seus oponentes. Deve-se saber o que deve ser dito sobre si ou demonstrado, já que “*montrer notre passion c’est prêter à autrui des armes qu’il retournera contre nous*”²⁰ (ZARKA, 1995, p. 28). Assim, o herói assume as qualidades de dissimulação como um preceito prático, útil.

Gracián, responsável pelo começo da destituição do herói, desvincula-o do cenário bélico, defende que podem haver heróis em outras funções desde se apresentem com excelência no seu exercício. Entretanto, estas funções devem compreender as que possibilitem tomadas de decisão em seu exercício, já que para ele, tudo está relacionado às dissimulações quando se trata dos heróis, e esta “*c’est l’art de bien gouverner*”²¹ (GRACIÁN, 2012, Máx. 88), posto de outra forma, a dissimulação sempre é tratada como um meio de controle de outrem, uma habilidade necessária para além da própria proteção.

A concepção de grandeza, a qual faz parte do entendimento de si, também toma um novo formato: sua origem se encontra na mente e não mais nas conquistas militares ou

¹⁹ brechas do espírito.

²⁰ mostrar nossas paixões é dar aos outros armas que se tornarão contra nós mesmos.

²¹ esta é a arte de bem governar.

políticas. Aquele que a detém precisa ter uma *elevación de ingenio e fondo de juicio* e, por meio dessa combinação, é possível conceber-se um herói. O *ingenio* para Gracián seria relacionado a uma destreza da mente (*agudeza*), o que permitiria penetrar as máscaras alheias (aparências), enquanto o juízo se sustentaria sobre a prudência (Cf. ZARKA, 1995.).

A destreza da mente (*agudeza*) é sempre relacionada ao uso da linguagem, que permite, através da retórica, a dissimulação do que é necessário para o herói. Entretanto, para que isso seja possível, ele não pode ser enganado pelo falso espelho que tem de si mesmo. Compreender a si mesmo, suas qualidades e paixões, torna-se necessário para que o herói não se perca na administração de sua própria aparência, já que conhecendo suas paixões é possível o controle de sua vontade e, conseqüentemente, pode controlá-las e comandá-las (Cf. GRACIÁN, 2012, Comentário da Máx. 98, p.379), torna-se, a partir disso, soberano de si. Não é possível administrar uma máscara sem antes saber a verdadeira essência por trás dela, assim como não é possível exercer com qualquer tipo de excelência a função desejada sem conhecimento de suas próprias habilidades.

O herói de Gracián, assim como o príncipe de Maquiavel, são eleitos sob signos da *virtú* e da fortuna. Ser eleito pela fortuna é saber agir e reagir às circunstâncias que lhes são apresentadas. Entender o momento para tomar a decisão apropriada é uma característica que tanto o príncipe quanto o herói devem possuir. Maquiavel, no capítulo XXV do Príncipe diz que a fortuna “é o árbitro da metade de nossas ações”. Foisneau, por sua vez, ao comentar esse ponto, defende que ao fazer essa afirmativa, Maquiavel pretende demonstrar que as ações tomadas por um virtuoso são necessariamente indissociáveis à fortuna, ao momento em que elas se configuram. Essa visão maquiaveliana aparenta estar em conformidade com o pensamento de Gracián, quando este sustenta que

C'est un grand point, que de savoir gouverner la fortune, soit en attendant sa belle humeur (car elle prend plaisir à être attendue) ou en la prenant telle qu'elle vient; car elle a un flux et un reflux,

*et il est impossible de la fixer, hétéroclite et changeant comme elle est*²² (GRACIÁN, 2012, máx.36).

A relação presente entre a *virtú* do príncipe maquiaveliano e a fortuna pode ser aplicada ao herói de Gracián, uma vez que saber administrar eventos imprevisíveis faz parte dos entendimentos necessários para torná-lo um herói. Posto de outra forma: conhecer a fortuna é uma das artes de si necessária à formação do herói, somada ao entendimento sobre si e sobre os outros. Por essa razão Zarka (1995), ao dissertar sobre essa concepção de herói trazida por Gracián, fala desse triplo entendimento.

Gracián aparenta ainda, seguir outra máxima do príncipe maquiaveliano ao defender que o herói deve administrar sua máscara da forma necessária, para eludir-se de dominações alheias e exercer também sua forma de poder (*pouvoir*). Maquiavel argumenta, segundo Foisneau (2009, p.35), que “o essencial não é tanto que o príncipe cultive as virtudes por elas mesmas, mas que ele pareça tê-las, pois a ação efetiva do príncipe seria obstaculizada se o povo não acreditasse mais em sua virtude”.

Portanto, embora essa primeira concepção de herói apresentada nesta seção ainda remeta a qualidades especiais, estas sendo as destrezas da mente e administração das máscaras, o movimento pessimista a ser evidenciado se mostra em vários momentos. Tanto na falta de exigência sobre o herói ser tudo aquilo que aparenta, como estava no imaginário do teatro clássico francês da primeira metade do século XVII, que definia esse homem (mais que homem) como verdadeiro, guiado por suas virtudes de glória e grandeza associadas ao corpo, quanto na desvinculação do cenário bélico e dos interesses de Estado, o herói pode sê-lo a partir do momento que exerça algo com excelência. Além disso, o “eu” agora não está mais acima do destino, como estava nas obras de Corneille, está sempre submetido às circunstâncias que lhe são apresentadas. Ele está, a partir de Gracián, sujeito aos movimentos da fortuna, do acaso: o herói não se encontra mais acima dele, mas é aquele que sabe agir a partir de seus movimentos e usa o destino em seu favor.

²² “É um grande ponto para saber governar a fortuna, estar à espera de seu bom humor (já que ela tem prazer em ser esperada) ou apreendê-la conforme aparece, pois ela tem um fluxo e um refluxo e é impossível de fixá-la, heteróclita e volúvel como ela é.

1.2.1. O ANTI-HERÓI

*“not only ignorant men, that think one man’s blood better than another’s by nature”*²³
(HOBBS, 1999, p.93).

A tendência do século XVII, acerca da desconstrução progressiva da figura heróica, é continuada por Hobbes, contemporâneo a Gracián. Contudo, o movimento de destituição feito por Thomas Hobbes é ainda mais intenso que o identificado na obra de Gracián, já que lá é apresentada uma visão “anti-heróica” do indivíduo. Enquanto este último se preocupava em restringir as qualidades do herói aos atributos da mente, sendo herói aquele que fosse astuto (que dominasse as artes de si), Hobbes procurou tornar as paixões antes exclusivas ao imaginário dos grandes, como a coragem, em paixões comuns, atributos de todos os indivíduos. A concepção de um anti-herói não possui como base fundamentos teológicos, como o fazem os jansenistas (os quais serão abordados na seção seguinte), mas trata-se de uma teoria política moderna em que é apresentada uma tendência de conceber características comuns a todos os homens.

Para Hobbes, o desequilíbrio intenso dessas paixões²⁴ é uma patologia da mente, mais precisamente uma patologia bélica, caracterizada como um desejo desregulado por poder. Na perspectiva de Hobbes, poder é entendido como potência, como a posse dos meios de se obter um bem futuro aparente²⁵, cuja busca não cessa senão com a morte, a fim de assegurar a autopreservação do indivíduo. Entretanto, na condição natural a efetividade dessa posse somente pode ser avaliada de forma relacional. Dessa forma, a quantidade de poder que um indivíduo possui se altera quando as circunstâncias mudam, quando o elemento de comparação se torna outro, por isso não há garantia de

²³ não apenas homens ignorantes que consideram o sangue de um homem melhor que o do outro por natureza.

²⁴ Paixões são em sua descrição básica movimentos voluntários da mente regidas pelo desejo ou aversão.

²⁵ Os bens aqui referidos não compreendem apenas aqueles necessários para a preservação do indivíduo.

sua manutenção. Assim entendido, a potência é sempre “*davantage de puissance*”²⁶ (ZARKA, 1987, p.296).

O poder considerado como relacional implica em não mais concebê-lo de forma absoluta, pois o absoluto é um certo status de poder do indivíduo cuja posse o torna o herói, *simpliciter*. A posição hobbesiana difere da que era apresentada nas peças de Corneille, as quais representavam a moral nobre em que o poder era compreendido a partir de conquistas bélicas, ou de influências que se exerciam no Estado, ou mesmo a partir da quantidade de glória e grandeza que se possuísse. Para Hobbes, o poder relacional implica duas características, a primeira delas consiste em apenas poder ser mensurado por outrem, por àquele ou àqueles com quem o indivíduo avaliado está em conflito, ou seja, o reconhecimento do poder depende do julgamento de outra ou outras pessoas, e é o que determina o valor de um homem no estado natural

The value, or WORTH of a man, is as of all other things, his price; that is to say, so much as would be given for the use of his power: and therefore is not absolute, but a thing dependent on the need and judgement of another (HOBBS, 2012, p.134).²⁷

O reconhecimento desse valor é denominado honra, ou seja, reconhecer o poder é honrar o indivíduo que o possui, é reconhecer que este tem uma vantagem de potência em relação àquele que está em conflito (Cf. HOBBS, 1999, p.48). E pelo fato de o poder de um homem resistir e buscar impedir os efeitos do poder de outrem, o excesso de poder de um sobre o outro também é considerado como uma forma de poder, e novamente de forma relacional, de modo que um apenas pode ser avaliado em comparação ao outro. Aquele que pode avaliar o poder, ou reconhecê-lo é um terceiro que, (Cf. ZARKA, 1987, p.300) direta ou indiretamente envolvido com o conflito²⁸,

²⁶mais poder.

²⁷ O valor, ou mérito de um homem, é sobretudo seu preço; ou seja, é aquilo que seria dado pelo uso de seu poder: e, portanto, não é absoluto, mas algo dependente da necessidade e do julgamento de outrem.

²⁸ A condição natural é um estado de perpétuo conflito, o qual não consiste apenas nos confrontos físicos mas a própria iminência de confronto, ocasionada pelo direito natural, ou liberdade à todas as coisas.

possui o ponto de vista “*de l’universalité du désir de puissance*”²⁹, já que este conflito é universal e ninguém pode não estar envolvido.

O desejo de poder é algo que é compartilhado por todos os indivíduos e “*seul le désir de puissance possède un objet permettant d’unifier tout le système des passions en un principe commun*”³⁰ (WEBER, 2007, p. 110), uma vez que todos os desejos³¹, sejam eles de honra, conhecimento, riqueza ou reconhecimento, são também uma forma de poder. O desejo de poder direciona as outras paixões de forma hierarquicamente superior, guiado pelo engenho (*wit*). Nenhum indivíduo, nem mesmo os considerados moderados, se contentam com a quantidade de poder que possuem por não haver garantia alguma de que esta será de alguma forma assegurada. A vantagem de poder apenas se torna potencialmente durável quando a sua busca é incessante, de modo que o desejo por poder é, para Hobbes, uma constante necessária para a preservação do ser.

A diferença de graus deste desejo, embora presente em todos os indivíduos, é exatamente o que caracteriza uma das singularidades existentes entre eles, causada pela diferenças dos corpos e de suas experiências. Contudo, não é um desejo espontâneo, o desejo de poder, ele se espelha nos desejos dos outros, e, apenas aquele que pode ser considerado equilibrado é aquele que “*projette la diversité des passions sur le plan unifié du désir de puissance*”³² (WEBER, 2007, p. 111). Esse espelhamento consiste na segunda característica do poder relacional.

As diferenças de intensidade do desejo de poder são responsáveis pelas diferenças de engenho (*wit*), uma vez que os pensamentos são, para o filósofo inglês, um guia para obtenção das coisas desejadas, e o direcionamento da mente somada a sua sagacidade são as virtudes intelectuais que o acompanham necessariamente para atingi-las. Posto de outra forma, as diferentes constituições de corpo, diferentes experiências, culturas e ensino³³, determinam os diferentes objetos a serem cobiçados, e

²⁹ Da universalização do desejo de poder.

³⁰ Apenas o desejo de poder (potência) possui um objeto que permite a unificação de todo o sistema de paixões em um princípio comum.

³¹ O desejo é o começo dos movimentos voluntários do homem, é o movimento empenhado em direção a algo específico.

³² que projetam a diversidade de suas paixões sobre o plano unificado do desejo de poder.

³³ A experiência e o uso são responsáveis pelo desenvolvimento do engenho natural, o ensino e a cultura são menos influentes nesse processo, entretanto fazem parte da determinação dos objetos desejados.

consequentemente, os desejos de poder movimentam o indivíduo para alcançá-lo. Ao mesmo tempo a intensidade desse desejo depende do valor das virtudes intelectuais que apenas pode ser determinado pela comparação. O uso e experiência que surgem desse movimento constroem a celeridade do pensamento e estabilidade/direcionamento dele frente ao objeto, ou seja, constroem o engenho natural (*natural wit*).

Além disso, o desejo de poder não resulta em um desejo de destruição de outrem, como a ideia de competição na condição natural aparenta sugerir, mas em um desejo de dominação, (Cf. ZARKA, 1987, p.301) o qual desencadeia a rivalidade entre os indivíduos. Rivalidade essa que se explica pela igualdade natural de todos os homens.

A igualdade natural para Hobbes é aparentemente contraditória, já que por um lado não nega as diferenças e particularidades de cada indivíduo, sejam elas qualidades físicas, aptidões intelectuais ou nas diferentes intensidades de suas paixões, por outro, reafirma a igualdade física e de engenho. O reconhecimento da igualdade pode ser afirmada como um resultado dos desequilíbrios e consequentemente como resultado do reconhecimento do caráter relacional do poder.

*Nature hath made men so equal, in the faculties of body, and mind: as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he (HOBBS, 2012, p. 188).*³⁴

O poder relacional é, portanto, a dinâmica do poder, e apenas a pessoa moderada consegue ver que esta é uma dinâmica inflacionária. Dessa forma, reconhecer as desigualdades (de paixões, desejo de potência e consequentemente de engenho) e entendê-las como diferentes atributos para uma igual capacidade de dominação, é o que

Influem, portanto, nas paixões e em relação a que elas se movimento, quais objetos serão cobiçados e quais sofrerão aversão.

³⁴ A natureza fez os homens tão iguais, nas faculdades do corpo, e mente; que mesmo que seja por vezes encontrado um homem com o corpo expressivamente mais forte, ou com a mente mais rápida que outro; ainda sim quando tudo é considerado em conjunto, a diferença entre homem e homem, não é considerável, de forma que um homem possa reivindicar para si algum benefício, o qual outro não possa, tanto quanto ele.

consiste no paradoxo da igualdade natural. Os indivíduos possuem, portanto, igual potência e diferentes desejos de potência, iguais faculdades de engenho e diferentes aptidões intelectuais e, quando consideradas em conjunto podem ser entendidas como iguais sendo que a falta de uma aptidão pode ser compensada por outra e, como explicitado, o mais astuto pode dominar o mais forte.

Há, conseqüentemente, por meio deste paradoxo uma aparente desmistificação das qualidades heróicas, ou aristocráticas. Nenhum homem se torna herói por excesso de glória ou coragem. A coragem é entendida por Thomas Hobbes como aversão à um mal e a esperança de evitá-lo resistindo a ele, e não mais uma forma de ignorar os perigos e enfrentá-los sem considerar as conseqüências, sem medo da morte. E, sendo a preservação de si uma necessidade natural, a paixão da coragem nada mais será que uma tentativa de sobrevivência frente a uma ameaça iminente.

A glória, por sua vez é definida como *“joy arising from the exultation of a man’s own power and ability, is that exultation of mind (...) which if grounded upon the experience of his own former actions, is the same with confidence”*³⁵ (HOBBS, 2012, p.88). Assim como a coragem, a glória passa a ser uma paixão comum a todos os homens, basta sentir prazer ou alegria a partir do poder (potência) e habilidade que proporcionaram ações bem sucedidas. Não é necessário que esta ação seja heróica, bélica, relacionada ao Estado ou derivada da conquista de um amor impossível, como era concebida por Corneille.

Entretanto, para o filósofo inglês, a paixão da glória é definida como um conceito instável, uma vez que facilmente pode tornar-se vanglória. A glória passa a ser vazia quando ela é uma busca pelo reconhecimento sustentada em opiniões alheias, ou quando suposta, a partir de conseqüências estranhas às ações daquele que se considera glorioso. Nessas circunstâncias tem-se a vanglória. Desta forma, quando o indivíduo é considerado de modo relacional, em que as paixões de um indivíduo se espelham nas dos outros, a glória passa a ser um movimento dificilmente encontrado devido a essa qualidade em que as paixões alheias devem ser sempre consideradas (e comparadas) para que possam ser definidas. Somente pode-se compreender um indivíduo como

³⁵ alegria que surge da exaltação do próprio poder e habilidade, é a exaltação da mente baseada na própria experiência de ações anteriores, é o mesmo que ocorre com a confiança.

glorioso se houver um que tenha menos glória em relação a ele. No entanto, ninguém é considerado glorioso quando em seu entorno apenas existem pessoas com idênticos poderes e aptidões de espírito.

A comparação, neste caso o espelhamento, é o que provoca a linha tênue entre a verdadeira glória e a vazia, já que para ser vazia precisa se espelhar nas opiniões e lisonjas, ou em suas suposições. A vanglória, portanto, precisa também desta relação com outros indivíduos, mas uma relação acerca de suas opiniões, diferente da glória que exige uma relação entre poderes.

E é a partir da paixão da vanglória que pode-se entender o que seria o amor próprio para o autor inglês. Mesmo que não faça uso frequente deste vocabulário, fornece este conceito, o qual deve ser interpretado como um amor pelo próprio poder. A reputação ou aparência de poder é também uma forma de poder, por isso, é possível enquadrar a vanglória como parte desse amor de si, já que vem a ser exatamente a estima irreal do indivíduo, uma forma de amor pela própria reputação, ou aparência desta.

Essa forma de paixão, considerada por Hobbes como uma forma de loucura, como uma patologia violenta é uma busca de superioridade fundada na vaidade (Cf. WEBBER, 2007, p. 54). E como a discórdia é causada pela comparação entre os indivíduos, a paixão que busca a superioridade nesta comparação pode ser considerada como um fomento para a discórdia, a qual se apresenta como uma das causas da guerra. E por conseguinte, transforma o espaço relacional em um espaço de conflitos.

Ademais, entender-se como superior faz o indivíduo (Cf. ZARKA, 1987, p. 308) perder o medo, enfrentando obstáculos desproporcionais à sua capacidade, colocando em risco sua própria vida nas batalhas. Aquele que possui a vanglória pode ser também considerado um sujeito imprudente, ou seja, sem consciência de suas verdadeiras virtudes. Esse tipo de loucura introduz, dessa forma, a irracionalidade no desejo de autopreservação. *“Vain-glorious men, such as without being conscious to themselves of*

great sufficiency, delight in supposing themselves gallant men, are inclined only to ostentation”³⁶ (HOBBS, 2012, p. 154).

A paixão da glória vazia é o que impede o reconhecimento da igualdade natural de todos os homens. É uma falta ou deficiência daquilo que o pensador de Malmesbury qualifica como bom engenho (*good wit* ou *fancy*). Esta faculdade da mente possibilita que uma pessoa a qual possui o bom engenho consiga reunir características idênticas de coisas distintas, ou seja, faz com que seja possível identificar semelhanças entre os objetos que não são evidentes, que não são óbvias (Cf. HOBBS, 2012, p. 104). O bom engenho deve ser entendido como uma faculdade construtiva, como a habilidade de criar e unir, em que se concentra a criatividade e perceptividade de uma pessoa³⁷. “*The union by the fancy of materials which, though they are remote from each other or appear unlike, have a natural, logical kinship represents those combinations that escape the ordinary mind*”³⁸ (THORPE, 1964, p.96).

Ora, se a igualdade natural é entendida por Hobbes como um aparente paradoxo, de difícil compreensão devido às diferenças aparentes que os seres humanos apresentam, sejam elas do corpo, ou de engenho, apenas aqueles que possuem o bom engenho (*good wit* ou *fancy*) seriam capazes de perceber esta realidade de igualdade que é natural, embora aparentemente distinta. Novamente, a igualdade natural é percebida de forma universal quando se analisa os indivíduos em conjunto, de modo que suas disparidades em tempos de paz se equilibram e se acomodam.

O herói, da forma concebida pelos autores anteriormente explicitados, de modo especial Corneille que retratava a forma com que os grandes entendiam a si mesmos e consequentemente se comportavam como se heróis fossem, estaria para Thomas Hobbes enquadrado no modelo do homem vanglorioso. Este indivíduo “heroico” seria, portanto, um problema político, um empecilho na busca pela paz. Seria o responsável por nunca

³⁶ Homens vangloriosos, sem consciência de sua própria suficiência, deleitam-se ao supor que são homens galantes; inclinam-se apenas à ostentação.

³⁷ O bom engenho possui também como especialidade matérias relacionadas à estética, o possuidor de do bom engenho é aquele que desenvolveu a criatividade, uma aptidão especial para comparações incomuns (THORPE, 1964, p. 84). Hobbes, em seu texto “The Virtues of a Heroic Poem” coloca os poetas como homens dotados de bom engenho, não de ciência.

³⁸ A união feita pelo bom engenho de materiais que, apesar de estarem apartados ou aparentarem diferentes, possuem uma afinidade lógica e natural e representam combinações que escapam à mente ordinária.

estar satisfeito com aquilo que lhe for oferecido por entender que é merecedor de mais, já que estima seu valor acima dos outros.

For all men are by nature provided of notable multiplying glasses (that is their passions and self-love), through which, every little payment appeareth a great grievance; but are destitute of those prospective glasses (namely moral and civil science), to see afar off the miseries that hang over them, and cannot without such payment be avoided (HOBBS, 2012, p. 282)³⁹.

Essas lentes multiplicadoras as quais Hobbes se refere são a forma que o herói vaidoso enxerga, e nunca satisfeito com o que lhe é oferecido. Esta visão proveniente do tipo de loucura que leva à paixões bélicas de forma excessiva, em que a preservação do ser não seria mais o objetivo do uso da violência, apenas busca as lisonjas de uma forma irracional. O herói aristocrata seria o indivíduo causador da discórdia por entender-se especial de uma forma patológica, sustentado pela vaidade, por ser desprovido do bom engenho e por isso incapaz de reconhecer a igualdade natural de todos os homens. Seria aquele que não se acomodaria, que não estaria apto a fazer parte da sociedade. A busca por glória seria na verdade uma busca por vanglória em que a única preocupação seria ostentar o título de herói.

For as that stone which by asperity, and irregularity of figure, takes more room from others, than itself fills (...) is by the builders cast away as unprofitable and troublesome: so also, a man that by his asperity of nature, will strive to retain those things which to himself are superfluous, and to others necessary; and for the stubbornness of his passions cannot be corrected, is to be left, or cast out of society (HOBBS, 2012, p. 232).⁴⁰

³⁹ Todos os homens são por natureza providos de lentes multiplicadoras (a saber suas paixões e amor próprio), que por meio delas, toda pequena remuneração aparenta ser um grande pesar; entretanto são destituídos das lentes prospectivas (nomeadas moral e ciência civil), para ver além das misérias que os assolam, e que mesmo com a remuneração não podem ser evitadas.

⁴⁰ Assim como a pedra que por sua aspereza, e figura irregular, ocupa mais o espaço das outras, que o preencheria (...) é descartada pelos construtores como inútil e problemática: do mesmo modo, um homem que por sua aspereza natural, se esforçará para acumular as coisas que para ele são supérfluas, e para os outros necessárias; e pela inflexibilidade de suas paixões não pode ser corrigido, é deixado para fora, ou expulso da sociedade.

A essa crítica da vanglória acrescenta-se outra, de mesmo alcance, à noção de justiça distributiva, tal como Hobbes a compreende. Segundo o filósofo de Malmesbury, a justiça distributiva⁴¹, conduz a uma iniquidade (injustiça), já que não se pode atribuir mais gratificações a nenhum homem por natureza. A justiça distributiva, seria simplesmente a justiça de um árbitro, ao contrário daqueles que a interpretam como a retribuição de um valor natural, ignorando a igualdade natural de todos os homens ao se render às diferenças aparentes, definindo critérios “valorativos” que justifiquem uma repartição desigual. Contudo, para o autor inglês, apenas a lei civil pode ser responsável por esses critérios, de modo que não é negada a igualdade natural, apenas é cumprido o verdadeiro propósito da justiça, a saber, o cumprimento dos contratos.

Justice of actions is by Writers divided into Commutative, and Distributive: and the former they say consisteth in proportion Arithmetically; the later in proportion Geometrically. Commutative therefore, they place in the equality of value of the things contracted for; and Distributive, in the distribution of equall benefit, to men of equall merit. As if it were injustice to sell dearer than we buy; or to give more than to a man than he merits. The value of all things contracted for, is measured by the Appetite of the Contractors: and therefore the just value, is that which they contented do give. And Merit (besides that which is by Covenant, where the performance on one part, meriteth the performance of the other part, and falls under Justice Commutative, not Distributive,) is not due by Justice; but is rewarded of Grace onely⁴² (HOBBS, 2012, p. 229).

⁴¹ Não é pretendido neste trabalho discutir se a compreensão de Aristóteles realizada por Thomas Hobbes é correta. Importa apenas identificar a crítica do autor inglês aos efeitos políticos de uma teoria da justiça assim interpretada.

⁴² A justiça das ações é dividida pelos Autores entre Comutativa e Distributiva: a primeira consiste numa proporção aritmética, a segunda em uma proporção geométrica. A Comutativa considera a igualdade do valor das coisas estipulado; e a Distributiva considera a distribuição de igual benefício, para homens de igual mérito. Como se fosse injusto vender por um preço maior que o de compra; ou dar mais para um homem que o que ele merece. O valor estipulado de todas as coisas, é medido pelo Apetite dos que performam o contrato: e por isso o valor justo é o que eles se contentam em dar. E o Mérito (além daquele decorrente o Pacto, em que a performance de uma parte merece a performance da outra, e se enquadra na Justiça Comutativa, não Distributiva) não é devido por Justiça; mas é recompensado apenas por Graça.

O herói, ou a ideia de herói como alguém naturalmente especial, corrobora essa concepção de um indivíduo que seria merecedor de mais, como se seus atributos extraordinários justificassem uma posição de superioridade. Entretanto, na teoria hobbesiana este seria apenas um empecilho político de um homem vaidoso, não apto à convivência em sociedade, seria, nas palavras do autor, a pedra que deve ser descartada pelos construtores por ser impossível de se acomodar entre as outras.

1.2.2. PESSIMISMO JANSENISTA

“Vaidade de vaidades - diz Coélet - vaidade de vaidades! Tudo é vaidade” (1; Eclesiastes; 2)

A outra concepção crítica do herói criada no grande século é de herança jansenista, que de forma pessimista, ainda mais acentuada se comparada à descrita na seção anterior, desenvolve o imaginário da natureza humana por um viés teológico, representado aqui por La Rochefoucauld e Pascal.

Estes autores, por acreditarem que o ser é o contrário do parecer, apresentam um pensamento pessimista em que há uma destituição do imaginário do herói mais brusca do que a sutil desconstrução outrora feita por Gracián em relação a autores como Corneille. Gracián, que faz referência à capacidade de dissimulação e simulação do herói como sua habilidade principal, compartilha ideias acerca do ser e parecer, mas como estratégia para proteção do indivíduo já que *“la science de plus grand usage est l’art de dissimuler”*⁴³ (GRACIÁN, 2012, Máx. 98). Essa ciência se apresenta em contraposição ao herói tal como concebido no começo do século XVII, (ainda com heranças do imaginário feudal) em que ele se mostra transparente e verdadeiro a respeito de suas paixões.

⁴³ “A ciência de maior utilidade é a arte da dissimulação”.

Este movimento jansenista estabelecido durante o reinado do “*Roi Soleil*”, se opunha ao teatro e à qualquer futilidade artística que pudesse afastar o homem de Deus, que pudesse afastá-lo de sua verdadeira natureza: “*quelle vanité que la peinture qui attire l’admiration par la ressemblance des choses, dont on n’admire point les originaux!*”⁴⁴ (PASCAL, 1962, máx 40, numeração de Lafuma).

Port-Royal assumia-se como refúgio para uma filosofia rigorosa e relativamente nova, dedicada a opor-se ao livre arbítrio e às paixões herdadas da moral heroica feudal, os quais detinham seu lugar no reinado como o único tipo de conduta aceitável. O jansenismo, na medida em que recusava opor à autoridade exterior os comandos da consciência, representava um espírito moderno que não era aceito na corte de Luís XIV(Cf. BÉNICHOU, 1948, p. 153).

O jansenismo não é uma corrente de pensamento passível de ser definida de forma sintética. Tudo é concebido de forma complexa, carregada de aparentes contradições⁴⁵ e nuances, o que torna este movimento diferente daquele apresentado no começo do século XVII em que as concepções acerca do homem e da vida estavam evidentes. O homem corneilliano era transparente acerca de seus desejos e suas paixões. O orgulho nobre, na primeira metade deste mesmo século, era alcançado apenas pela satisfação dos desejos seguindo o movimento das paixões como a glória e a grandeza. No jansenismo a definição das paixões humanas não é tão clara, não é evidente o que é verdadeiro, ou o que seria ou não reprovável como comportamento.

Jansénius, bispo de Ypres, juntamente com o abade Saint-Cyran, (ambos leitores de Santo Agostinho) projetaram em meados de 1620 uma reforma que deixou sua marca no convento de *Port-Royal*⁴⁶, reforma esta que pretendia, a partir de uma nova concepção sobre a natureza humana, afligir as estruturas cristãs. O pecado original de Adão passa a ser entendido como algo que corrompe *à jamais* a natureza humana

⁴⁴ Que vaidade esta da pintura que atrai admiração por sua semelhança às coisas, das quais não admiramos absolutamente os originais!

⁴⁵ “*L’homme est naturellement crédule, incrédule, timide, téméraire*” (PASCAL, 1962, p. 70, máx. 124).

⁴⁶ Saint-Cyran é preso por Richelieu, Jansénius tem seu livro “*L’Agostinius*” condenado pelo papado, e seu seguidor Arnauld expulso da Sorbonne, de modo que apenas o monastério de Port-Royal pode dar continuidade ao pensamento jansenista.

tornando, desta forma, a graça e a salvação uma dádiva de Deus, e não uma conquista do esforço humano⁴⁷. A alguém tão falho não pode ser concedido o poder de salvar.

Além de diferentes concepções teológicas sobre a natureza humana, os jansenistas possuíam opiniões rígidas acerca da vida individual e da organização da Igreja, que se configuravam em críticas aos príncipes corruptos, aos grandes, e aos *libertins*⁴⁸. Criticavam a todos os inquietos, àqueles que constantemente distraídos com elementos ilusórios (grandezas de estabelecimento⁴⁹, artes, qualquer coisa que não fosse condizente com a moral católica) não reconheciam sua verdadeira natureza.

Todas as características até então apresentadas como positivas e distintivas da excelência humana do herói, como a glória e a grandeza, passam então a ser concebidas como negativas: o orgulho se torna vaidade, a glória, interesse⁵⁰. A vaidade é para Pascal (1962, máx. 24) a condição humana. Ela se mostra em sua inconstância, aborrecimento e inquietude.

O interesse, por sua vez, é o que move o indivíduo enquanto um movimento regido por suas paixões, de modo a torná-lo inseguro. Esse movimento apenas aparenta ser razoável, contudo é tomado pelos vícios e guiado pela vaidade. “*Les vertus se perdent dans l’intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer*”⁵¹ (LA ROCHEFOUCAULD, 1976, máx. 171). A grandeza para os jansenistas é o oposto do modo pelo qual os nobres a consideravam: o homem é grande ao reconhecer sua verdadeira natureza, sua miséria - “*La grandeur de l’homme est grande en ce qu’il se connaît misérable; (...) C’est donc être misérable que de (se) connaître misérable, mais être grand que de connaître qu’on est misérable*”⁵² (PASCAL, 1962, máx 114).

⁴⁷ “*penser autrement c’était mettre l’homme au niveau de Dieu et rendre inutiles la venue et les souffrances du Christ, en attribuant à la créature le pouvoir de se sauver seule.*” (BÉNICHOU, 1948, p.102)

⁴⁸ Os *libertins* são os que denunciam os dogmas da Igreja e defendem o livre exame acerca da condição social, individual e científica impostas pela religião do Estado. São precursores da moral e pensamento naturalista que vem a se configurar no século seguinte (Cf. BÉNICHOU, 1948, p.105).

⁴⁹ a serem explicadas adiante.

⁵⁰ Para La Rochefoucauld o interesse é uma figura negativa que está sempre presente nas ações dos homens, ele permeia todos os tipos de linguagem “*L’intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé*”(LA ROCHEFOUCAULD, 1976, Máx. 39).

⁵¹ As virtudes se perdem meio ao interesse, como os rios se perdem no mar.

⁵² A grandeza do homem é grande na medida em que se reconhece miserável; (...) É, portanto, ser miserável apenas por se reconhecer miserável, mas é também ser grande enquanto nos reconhecemos como miseráveis.

O pensamento jansenista como resposta à moral nobre pretende desconstruir todas as consequências do amor próprio, do amor de si, traduzindo-o como egoísmo⁵³, vaidade. As fábulas de La Fontaine (também partidário do movimento jansenista), demonstram exatamente os valores aos quais os jansenistas se opunham, como ilustra a fábula “O Corvo e a Raposa” (LA FONTAINE, 1829, p. 3). Na fábula em referência, a raposa produz uma profusão de elogios ao corvo para que este deixe cair o queijo que levava no bico. O corvo se deixa levar pela sua vaidade, pelo amor de si mesmo, se distrai com elementos que não são reais (exatamente esta a crítica dirigida aos grandes), elementos de sua aparência e, dessa forma, perde seu alimento para a raposa.

*Et pour montrer sa belle voix,
Il ouvre un large bec, laisse tomber sa proie.
Le Renard s'en saisit, et dit: “Mon bon Monsieur,
Apprenez que tout flatteur
Vit aux dépens de celui qui l'écoute:
Cette leçon vaut bien un fromage, sans doute”.*⁵⁴

O conflito que se estabelecia anteriormente à dissolução do herói se dava entre a moral nobre, o individualismo nobre e lei cristã. Este individualismo é uma herança feudal, e pode ser considerado como uma soberania individual, em que a ambição não é algo reprovável. Ela é, na verdade, uma afirmação de dignidade através da satisfação dos desejos, uma alta moralidade a ser atingida por meio dos comandos da glória. A partir do momento em que passou a ser necessária a hierarquização entre a glória humana e a caridade cristã, entre o idealismo aristocrático e a religião, ou até mesmo entre os defensores da glória e os da lei cristã, apresentou-se a necessidade de bem distinguir e separar o mérito cristão e a glória terrestre. Assim, não se mostram

⁵³ “Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts, et qu'un échange de bons offices; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner” (LA ROCHEFOUCAULD, 1976, Máx. 83).

⁵⁴ “Por mostrar sua bela voz
Abre o bico, e solta a presa
A Raposa a recolhe,
E diz: ‘Meu amigo, aprende
Como vive o lisonjeiro
À custa de quem o atende’
Esta lição, sem dúvida vale um queijo”.

condizentes os reflexos violentos do comportamento dos grandes com os valores da humildade e caridade cristã. A moral jansenista atribui à Igreja o papel de reguladora universal, e seu objetivo é sintetizado por Bénichou (1948)

La théologie janséniste est destinée à écraser, non pas le matérialisme, mais plutôt toute forme de spiritualisme, même chrétien, qui ne s'accompagne pas d'une négation absolue des valeurs humaines, toute forme de vertu ou de grandeur suspecte de pactiser avec la nature et avec l'instinct (BÉNICHOU, 1948, p.106)

O “eu” (*moi*), não mais posto acima das regras, se encontra a partir de agora rebaixado, suscetível aos movimentos da fortuna (Cf. BÉNICHOU, 1948). O herói não é mais aquele que sabe administrar as inconstâncias do acaso como apresentava Gracián, mas seu refém. Para La Rochefoucauld não é a natureza que faz o herói, mas a natureza associada à fortuna⁵⁵, ou seja, o herói além de raro não se mostra mais como extraordinário, é apenas criado pela sorte⁵⁶. Grandes feitos são relacionados aqui apenas a paixões medíocres tais como o interesse e a vaidade, uma vez que são realizados tendo em vista apenas a satisfação das aparências.

De acordo com Zarka (2016, p. 23) “*far from specifying the natural singularity and superiority of an exceptional individual, they [jansenistas] re-inscribe the latter within the perspective of a universalizable analysis of human behaviour*”⁵⁷. O pensamento de Pascal e La Rochefoucauld denuncia os defensores da grandeza e orgulho nobre como responsáveis por sustentar uma ilusão que induz ao erro acerca de si mesmo. Por isso é preciso “destituir o herói”.

Pascal, em seu *Trois Discours sur la Condition des Grands*, afirma que “por não saberem o que são, creem que possuem alguma excelência real acima dos outros, e nisso

⁵⁵ “*Quelques grands avantages que la nature donne, ce n'est pas elle seule, mais la fortune avec elle qui fait les héros*” (LA ROCHEFOUCAULD, 1976, max. 53).

⁵⁶ Sorte não entendido de forma necessariamente positiva, mas com um sentido mais próximo de fortuna.

⁵⁷ Longe de especificar a singularidade natural e superioridade de um indivíduo excepcional, eles [jansenistas] reinscrevem o último com uma perspectiva de uma análise universalizável do comportamento humano.

consiste a ilusão” (PASCAL, 1994, p.82). Ainda sobre essa concepção jansenista, Bénichou (1948, p.138) afirma que *“tout ce que nous croyons percevoir d’exaltant sur nous-mêmes n’est qu’un mirage de notre conscience”*⁵⁸.

Pascal, em seu Primeiro Discurso, atenta para os acasos que levam os indivíduos a ocuparem suas respectivas posições sociais, os vários casamentos necessários para o seu nascimento e as circunstâncias alheias às suas qualidades (às que realmente possui), todos necessários para o estabelecimento da condição de duque, barqueiro, príncipe ou qualquer outro título ou falta dele. O status de um indivíduo não se relaciona com suas verdadeiras qualidades, acreditar no mérito natural da hierarquização da sociedade é, conforme o pensamento de Pascal, uma ilusão.

O jansenista, para sustentar seu argumento da casualidade da atribuição de status ou da ocupação de certa posição hierárquica, utiliza-se da metáfora do naufrago que se encontra em uma ilha desconhecida em que os habitantes procuravam por seu rei desaparecido. Por ter semelhanças notáveis com o rei perdido, o naufrago é confundido e tomado pelos nativos como o rei. Mostra-se, a partir deste exemplo, que a posição de rei não lhe é conferida devido a qualquer de suas características naturais, apenas a condições estranhas a elas, a saber o acaso. O naufrago lida, portanto, com uma dupla dimensão: aquela em que se comporta como rei, e aquela em que reconhece sua verdadeira condição, percebendo o que se deve ao acaso e o que é devido a sua grandeza natural. O que justificaria então o poder dos grandes e a hierarquia da sociedade seriam as “grandezas de estabelecimento”, não as qualidades reais do indivíduo, ou suas “grandezas naturais” que independem das de estabelecimento. Ressalta Pascal (1994, p. 81): “vossa alma e vosso corpo são indiferentes à condição de barqueiro ou à de duque, e não há nenhum vínculo natural que os ligue a uma condição e não à outra”.

Em seu Segundo Discurso, o autor faz diferenciações entre estas grandezas. As “grandezas naturais” são as “qualidades reais e efetivas da alma ou do corpo, que tornam ambos mais estimáveis” (PASCAL, 1994, p. 84), são elas: as ciências, a luz de espírito, força, saúde, enfim, tudo aquilo que não depende das decisões de outrem. Por

⁵⁸ Tudo que acreditamos perceber de exaltante sobre nós mesmos, é apenas uma miragem de nossa consciência.

naturais não se pode compreender aquilo que vem da natureza, pois nesse caso a ciência, por exemplo, não seria uma grandeza, nem mesmo aquilo que seja resultado do mérito de um indivíduo, pois, pode-se questionar, que mérito existe em se ser forte ou estar em boa saúde?⁵⁹ Como qualidades, elas são consideradas por Pascal com aquelas que uma pessoa *realmente* possui. Aquele que é provido das “grandezas naturais” não as têm em virtude de escolhas alheias. Não é porque os homens decidiram que lhes aprazia estarmos em boa saúde que seremos saudáveis.

As “grandezas de estabelecimento”, por sua vez, são as que “dependem da vontade dos homens, que julgaram com razão dever honrar certas posições e associar a elas certos respeitos” (PASCAL, 1994, p. 83). Essas grandezas são, portanto, dependentes da vontade dos homens, existem apenas por decisões arbitrárias⁶⁰. A posição dos grandes apenas existe, por exemplo, porque foi fruto da vontade de alguém que esta fosse criada. Não há qualquer relação com qualquer mérito resultado de “grandezas naturais”. Para Pascal, assim como para Hobbes, a sociedade é uma instituição de criação humana, toda a política sendo fruto de convenções independentes das dimensões natural e religiosa, o que não significa que estes estabelecimentos não devam ser respeitado (é o que se deve entender quando afirma que essas dimensões devem ser honradas “com razão”).

Para as grandezas de estabelecimento, o fato de serem fruto de criações dos homens não as tornam posições ilegítimas, “Deus, que é o senhor desses bens, permitiu que as sociedades fizessem leis para partilhá-las; e, uma vez estabelecidas essas leis, é injusto violá-las” (PASCAL, 1994, p. 81). O naufrago, embora revele a independência entre as grandezas naturais e de estabelecimento, entre estas duas dimensões, não ocupa a posição de rei legitimamente, uma vez que apenas o faz por um erro da população da ilha. Para Pascal, o que há de comum entre o naufrago e aquele que, em virtude das leis, possui a legitimidade do poder, é que o poder de ambos não está baseado em nenhum mérito que os torne dignos desse direito. Trata-se de uma hipocrisia necessária a vida em sociedade: é justo, portanto, que se obedeça às leis e que se respeite as convenções e

⁵⁹ As ciências e as virtudes aparentemente não são, para este autor, passíveis de serem consideradas como méritos individuais, ou dependentes da vontade dos indivíduos para o seu desenvolvimento. Apenas pode-se inferir que são parte dessas grandezas naturais.

⁶⁰ Arbitrário, para Pascal, não significa a absoluta discricionariedade, mas a convenção.

“grandezas de estabelecimento”⁶¹, mesmo sabendo que não se tratam de atributos verdadeiros.

Por isso Pascal faz uma distinção entre o respeito e a estima: as “grandezas naturais” devem ser estimadas, enquanto às “grandezas de estabelecimento” deve-se apenas o respeito. Este último consiste em “cerimônias exteriores que devem ser acompanhadas, segundo a razão, de um reconhecimento interior da justiça dessa ordem” (PASCAL, 1994, p. 84). É considerada uma baixeza de espírito não obedecer a estes ritos, ou cerimônias, por isso é importante que se ajoelhe perante os reis, mesmo que isso não faça atribuir nenhum tipo de qualidade verdadeira a ele. Este “reconhecimento interior da justiça” implica que este respeito é entendido como útil à sociedade, importante para a ordem ser mantida. Sendo dessa forma fundamental que na política seja dada a cada grandeza seu respectivo respeito. O teatro da sociedade deve ser mantido para garantir a ordem, sem que, todavia, se confundam as duas dimensões, as duas grandezas. O teatro de estabelecimento deve ser mantido e reconhecido como teatro, como uma criação, sendo isso o que denomina-se de “hipocrisia necessária”.

Por outro lado, às “grandezas naturais” deve-se a estima, que nada mais é que um respeito que não se limita às aparências, é um respeito interior, verdadeiro. Entretanto, não é capaz de sustentar nenhum tipo de autoridade, título ou status, atributos das “grandezas de estabelecimento”. Pascal considera que a estima, ou respeito interior, não pode ser mensurada pelo esforço de um indivíduo para conseguir suas qualidades verdadeiras, mas apenas por possuí-las. Novamente, as qualidades reais não têm qualquer relação com o mérito ou com a vontade arbitrária do indivíduo.

Se sois duque e homem de bem, exprimirei o que devo a uma e à outra dessas qualidades. Não vos recusarei as cerimônias que vossa qualidade de duque merece, nem a estima que merece a de homem de bem. Mas se fordes duque sem ser homem de bem, ainda assim vos farei justiça; pois ao prestar-vos os deveres exteriores que a ordem dos homens associou a vosso nascimento, não deixarei de ter por vós o desprezo interior que a baixeza de vosso espírito merece (PASCAL, 1994, p. 84).

⁶¹ Pascal não se posiciona acerca da questão de se saber se qualquer lei seria justa apenas pelo fato de ser uma lei estabelecida.

Para este autor, a injustiça não consiste em não encontrar “grandezas naturais” nos grandes, assim como em não encontrar “grandezas de estabelecimento” naqueles que possuem qualidades reais⁶². A injustiça reside em confundir os devidos respeitos aos dois tipos de grandezas. Com isso, Pascal pretende apenas dissociar a natureza e o divino do poder do Estado, e dar a ele outro tipo de fundamento, o arbítrio dos indivíduos. Essas convenções humanas que se sustentam na desigualdade do poder, mesmo que sejam ilusórias e contra a justiça divina, são o que Pascal sustenta como necessárias, mesmo que para ele a comunidade política seja “o reino da concupiscência; [e a] comunidade moral, o reino da caridade” (LIMONGI, 2002, p. 83). É importante que se saiba viver entre as ilusões desde que se reconheça o que é devido a cada grandeza.

Além das diferenças entre as grandezas, para Pascal há, como em Gracián, um distanciamento entre ser e parecer, concebido, entretanto, de forma distinta. Esse distanciamento, em Pascal, pode ser entendido, a partir de outro vocabulário, como uma diferença entre o “*moi*” e o “*je*”. O “*moi*” seria tudo aquilo que fizesse parte do indivíduo e pudesse encaixar-se no campo das ilusões, em que se pretende distrair da natureza humana. Enquanto o “*je*” constitui a verdadeira natureza do homem, o lugar insuportável em que se reconhece a miséria do ser, em que há a consciência da finitude do corpo: “*Les misères de la vie humaine ont fondé tout cela. Comme ils ont vue cela ils ont pris le divertissement*”⁶³ (PASCAL, 1962, máx. 10). O “*moi*” tem, portanto, o papel de esquecer a finitude, de criar ilusões para tornar a vida menos agonizante, e faz a caça ser mais importante que a presa, a guerra necessária e todo tipo de agitação imperativa, de forma a impedir que o homem reconheça, na solidão⁶⁴, sua natureza miserável.

Enquanto o herói de Gracián tem completa ciência das diferenças e distanciamentos entre o ser e o parecer, e dessa forma pode exercer suas atividades, o

⁶² Não se sabe se com a diferenciação das grandezas Pascal é um predecessor das Luzes, ou um conservador que pretende sustentar o poder absoluto e as instituições já estabelecidas.

⁶³ As misérias da vida humana fundaram tudo isso. Como eles viram tudo isso, recorreram ao divertimento.

⁶⁴ “*un homme qui a assez de bien pour vivre, s’il savait demeurer chez soi avec plaisir n’en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège place*” (PASCAL, 1962, máx. 139).

indivíduo para os jansenistas geralmente não as compreende, é cego pela incorreta compreensão da verdadeira identidade das diferentes grandezas. Ele está submerso no jogo das vaidades. Ele não sabe agir da forma que o conduziria à salvação, a saber, se render à hipocrisia necessária em relação ao respeito devido às “grandezas de estabelecimento” e à estima às “grandezas naturais”, ter ciência de sua verdadeira condição e ainda não ser inconstante ao ignorar as ilusões (grandezas de estabelecimento) que o circundam. O desafio jansenista cifra-se em demonstrar que tudo aquilo que é criação dos homens consiste em convenções e, a partir disso, convencer o indivíduo de que, para manter a paz, as instituições humanas devem ser respeitadas, embora não sejam reais e importantes para a salvação.

O indivíduo que busca uma vida de caridade e distanciamento da concupiscência e do amor de si tem, portanto, consciência de todas as ilusões e sabe que sua posição hierárquica não o coloca em uma posição de superioridade natural em relação às outras pessoas, ele entende que se trata apenas de aparências necessárias para a política e a paz. Contudo, deve sempre atentar para a sua posição de igualdade, ou seja, para que as aparências não o elevem para além de sua condição. Para Pascal, “*l’homme n’est pas grand. Le désir qu’il a de se grandir ne le grandit pas.*”⁶⁵ (BÉNICHOU, 1948, p.142). Por outro lado, aquele que não sabe quem é sucumbe à vaidade, violência e insolência, todas sustentadas por uma falsa realidade, uma crença de que possui uma excelência real e natural, quando na verdade é apenas arrogante por não conhecer a sua verdadeira natureza, sua condição de radical igualdade em relação aos outros homens.

Os jansenistas, embora sustentem motivos distintos de Thomas Hobbes para reconhecer a igualdade natural de todos os homens, ainda se posicionam na mesma direção, endereçando, como o faz o filósofo inglês, suas críticas ao individualismo nobre, à sua crença de que são naturalmente especiais e por isso merecedores de tudo aquilo que possuem. Hobbes procura demonstrar que todas as características que os grandes consideram que os tornam especiais são, na verdade, comuns, isto é, paixões passíveis de estar presentes em todos os indivíduos, e que, caso não estejam equilibradas, normalmente são demonstrações de loucura. Pascal e os adeptos à *Port-Royal* denunciam, por sua vez, que os homens são todos iguais em sua miséria e

⁶⁵ “O homem não é grande. O desejo que possui de engrandecimento não o engrandece.”

que tudo que a sociedade demonstra como desigual, não passa de criações humanas, de estabelecimentos irrealis que afastam as pessoas de sua verdadeira natureza e que, pelo hábito, se acostumam com as ilusões e se esquecem de sua igualdade miserável.

Apesar de diferentes concepções de igualdade, as duas correntes filosóficas tiveram seu devido impacto na moralidade do século XVII. Os jansenistas com suas máximas, pretendiam converter de forma didática todos aqueles que estivessem corrompidos pela concupiscência. Hobbes, por sua vez, escrevia para os soberanos, “*He that is to govern a hole nation, must read in himself, not this or that particular man; but mankind*”⁶⁶ (HOBBS, 2012, p. 20). É preciso que o soberano compreenda que seus súditos são espelhos de si próprio, e portanto, sujeito também às leis de natureza e não acima delas como o imaginário dos grandes sugeriria.

2. THE TWENTIETH CENTURY STRIKES BACK

“*Be careful not to choke on your aspirations*”, *Vader, D.* (Star Wars: Rogue One, 2016)

⁶⁶ Aquele prestes a governar uma nação inteira, dele ler em si mesmo, não este ou aquele homem em particular, mas todos os homens.

A modernidade⁶⁷, que tem seu ápice no século das luzes, trouxe incômodos significativos a uma parcela da sociedade dos séculos seguintes. Para aqueles que se sentiram importunados, essas luzes surgiram em excesso, de forma que iluminaram a ponto de ser impossível enxergar.

A concepção moderna do homem livre e igual, não apenas em Thomas Hobbes, mas também em outros filósofos como Kant, foi essencial para o surgimento dos direitos subjetivos, o que acabou por tomar proporções consideradas absurdas pelo pensamento conservador no século XX, com se mostrará no que se segue.

A revolução francesa, filha das ideias surgidas no século XVII, principalmente no que diz respeito à noção de igualdade natural, concretiza e radicaliza a ideia desta igualdade natural que se cristaliza na noção de direitos subjetivos, sobretudo no que diz respeito à pretensão de universalidade de direitos. Este novo tipo de direito foi alvo de diversas críticas por parte daqueles que o consideraram como o responsável por uma super “atomização” da sociedade, como o direito que esconde e favorece os inimigos do Estado, ficção causadora de uma degradação moral, um método de enfraquecimento do Estado.

O processo de destituição do herói, ou a deseroização da sociedade não recebeu apenas aplausos. Houve aqueles que não se conformaram com a ausência de uma justiça distributiva que reconhecesse a cada um seu lugar natural através, por exemplo, da atribuição de títulos. Portanto, como em uma tragédia, foi necessário que alguém fosse responsabilizado pelos infortúnios e, segundo os pensadores incomodados do século passado, os responsáveis por todas estas mazelas eram os modernos, criadores dos direitos subjetivos, os filósofos individualistas. Lisboa (2015, p.21) assim caracteriza essas críticas: *“L’individualisme, racine de toutes les maladies des sociétés libérales*

⁶⁷ Por modernos, neste trabalho, estão compreendidos aqueles que causaram uma ruptura em uma tradição fundamentalmente aristotélico-tomista. No domínio da física, por exemplo, crítica à concepção de uma natureza guiada teleologicamente, isso é, que possui em si o princípio de seu movimento. A essa concepção se substituiu uma teoria mecânica e materialista (Hobbes). Na astronomia surge o heliocentrismo (Copérnico). A política propriamente moderna busca as bases racionais da obediência em uma simples convenção humana.

contemporaines, où le formalisme bourgeois s'est déroulé dans une explosion de revendications de droits”⁶⁸.

É evidente que o percurso entre as teorias do direito natural provenientes da aceção de que os homens são livres e iguais e a criação dos direitos subjetivos não foi trilhado de forma direta, sem influências externas à filosofia. Entretanto, é também inegável as semelhanças entre a forma que os direitos subjetivos tomaram na Declaração dos Direitos do Homem e tomam ainda hoje, e o modo com que foi descrito pelos autores do século XVII e, principalmente, XVIII. O caráter inalienável destes direitos se assemelha, por exemplo, à liberdade natural (Cf. ZARKA, 2018, p.39), ao direito de natureza hobbesiano segundo o qual as pessoas podem usar de qualquer meio possível para a sua preservação, e este direito de autopreservação é conferido a todas as pessoas sendo impossível exigir que alguém o transfira ou renuncie, nem mesmo se determinado pelo soberano ou pela lei civil. “*For no man can transfer, or lay down his right to save himself from death, wounds or imprisonment, (...) and therefore the promise of not resisting force, in no covenant transfereth any right; nor is obliging.*”⁶⁹ (HOBBS, 2012, p. 2014).

É a partir desta conexão entre Hobbes e os direitos subjetivos que Michel Villey, um dos críticos do pensamento moderno e a esses direitos, desenvolve suas objeções ao filósofo inglês. Para Villey, esse tipo de direito é traduzido em um direito de exceção. Ao se deparar com uma noção de direito que pertence a todos os indivíduos até mesmo em uma situação fora da política (na condição natural), o interpreta como um direito que incita a uma “*résistance atavique de l’individu*”⁷⁰ (LISBOA, 2015, p.24). Villey o compreende, portanto, como uma forma de alienação política do homem, de forma que esse direito permite uma reivindicação de exceções, e ao reivindicá-las renunciaria e recusaria a imanência da política, e, afirmaria a existência de direitos que se apresentariam como trunfos à ordem civil.

⁶⁸ O individualismo, raiz de todas as doenças das sociedades liberais contemporâneas, em que o formalismo burguês se desenrola em uma explosão de reivindicações de direitos.

⁶⁹ Nenhum homem pode transferir, ou renunciar seu direito de se salvar da morte, lesões, e aprisionamento, (...) e, portanto, as promessas de não resistência a força, não transferem direito em nenhum pacto, nem são vinculativas.

⁷⁰ resistência atávica do indivíduo.

Essa crítica parece ser comum entre diversos antiliberais que a direcionam aos filósofos liberais modernos⁷¹, de um certo desprezo pela autoridade. Ao conceberem estes direitos o propósito seria “*create an inviolable zone or private sphere (...) into which governmental authorities dare not intrude. But this conception is too incorrect*”⁷² (HOLMES, 1996, p.225). A partir da criação dessa esfera inviolável, os liberais pretendiam enfraquecer o Estado, teriam criado, portanto, “*a culture to which the notion of authority is alien and repugnant*”⁷³ (MACINTYRE, 1984, p. 42). Entretanto, nenhuma das vítimas das críticas defendeu o fim do Estado ou seu enfraquecimento a partir dos direitos subjetivos. Os modernos não eram de forma alguma contra a noção de autoridade por defenderem a existência de interesses que não eram passíveis de serem administrados pela autoridade, Hobbes e Kant, por exemplo, são defensores da existência de um Estado (soberano).

A própria concepção de um ideia de condição natural, um experimento mental em que está ausente qualquer tipo de autoridade, entendida como uma guerra de todos contra todos, comprova a defesa da necessidade do Estado para a organização da sociedade. Diz Hobbes:

*Therefore notwithstanding the Lawes of Nature (which every one hath then kept, when he has the will to keep them, when he can do it safely) if there be no Power erected, or not great enough for our security; every man will and may lawfully rely on his own strength and art, for caution against other man*⁷⁴ (HOBBS, 2012, p. 254)

⁷¹ Aqui o liberalismo será tratado apenas em seu aspecto político e não econômico. Embora sejam considerados em conjunto, este trabalho visa apenas a apresentação de seu viés político referente aos direitos subjetivos. Para alguns, mesmo Hobbes poderia ser considerado um filósofo proto-liberal na medida em que apresenta já em germe alguns conceitos caros aos liberais. Ver Zarka (2012); Foisneau (2016); Colliot-Thelègne (2009).

⁷² Criar uma zona inviolável ou uma esfera privada (...) em que as autoridades governamentais não ousam intrometer.

⁷³ Uma cultura em que a noção de autoridade é alienada e repugnante.

⁷⁴ Portanto, a despeito das leis de natureza (as quais todos devem guardar, quando tem a vontade de assegurá-la, quando for possível de forma segura) caso não haja um poder erigido, ou não grande o suficiente para a nossa segurança; todos os homens devem e podem legitimamente confiar em sua própria força e arte, por precaução contra outros homens.

Mas é, talvez, com a identificação de uma esfera de autonomia e de liberdade dos indivíduos que é possível identificar, em Hobbes, um precursor dos ideários iluministas. Há, na dupla dimensão do conceito de liberdade, por um lado, a gênese da ideia de sujeito de direito e de autonomia, e, por outro, aquilo que seus críticos identificaram como o germe da destruição do Estado, a saber, a capacidade da desobediência.

Hobbes define as liberdades no *Leviatã* a partir da ausência de impedimentos externos. No entanto, apesar de a liberdade negativa⁷⁵ não ser posta de forma distinta, a saber, enquanto impedimento externo, o impedimento de que se trata aqui diz respeito à lei civil: “*it followeth necessarily, that in all kinds of actions, by the laws praetermitted, men have the Liberty, of doing what their own reasons shall suggest, for the most profitable of themselves*”⁷⁶ (HOBBS, 2012, p. 328). Hobbes identifica uma indissociabilidade entre a necessidade e a liberdade “*Liberty, and Necessity are consistent*”⁷⁷ (HOBBS, 2012, p. 327). Esta necessidade é a causa do desejo dos indivíduos, de seus movimentos voluntários. Entretanto, esta liberdade não é da vontade, mas do indivíduo “*la volonté n’a aucune autonomie par rapport aux affects: elle est le dernier des affects, ou des passions, qui se succèdent dans la délibération*”⁷⁸ (ZARKA, 2012, p.19).

Portanto, ao defender a liberdade negativa como forma de autonomia do indivíduo para fazer tudo aquilo que sua razão sugerir como benefício na ausência de disposições normativas que regulem o comportamento específico, o filósofo inglês pretende dar continuidade ao seu argumento da correlação entre a necessidade e a liberdade, ou entre a vontade e a liberdade. Para tanto, considera a razão como batedora do desejo, como uma faculdade que busca os caminhos para a realização daquilo que

⁷⁵ Por liberdade negativa entende-se aqui aquelas ações deixadas em aberto pela omissão da lei civil.

⁷⁶ Segue-se necessariamente, que em todo tipo de ações, sobre as quais a lei se omite, os homens têm a liberdade, de fazer aquilo que sua própria razão sugerir, para o seu maior proveito.

⁷⁷ Liberdade e a necessidade são compatíveis.

⁷⁸ A vontade não possui qualquer autonomia sobre as paixões: ela é o último dos afetos, ou paixões, que se sucede na deliberação.

do que é mais proveitoso. Por isso é livre para segui-lo nestas situações, o movimento da liberdade negativa é um movimento racional que visa sempre um bem.

Esta concepção de liberdade que é dada frente a um silêncio da lei civil, ocorre quando não há qualquer manifestação do soberano quanto ao movimento pretendido “*là où la loi civile n’a pas exprimé d’obligation ou d’interdiction, c’est-à-dire d’obstacle extérieur à l’action, il y a liberté civile des sujets ou citoyens de l’Etat*”⁷⁹ (ZARKA, 2012, p.20). Assim, nesse vácuo legal os indivíduos são colocados em uma posição de *sujeito de direitos* em que podem criar e assumir as posições jurídicas que tiverem vontade contanto que estejam compreendidas no silêncio da lei civil. Posto de outra forma, não há limites para os súditos criarem direitos e deveres quando não houver disposição normativa acerca destes direitos. O indivíduo *tout court* passar a possuir o direito é uma inversão dos papéis em relação a uma concepção *aristocrática* de direitos. Não importando qual seria, ou quem seria este sujeito, ele poderia assumir não importa quais *lugares* na ordem jurídica;

The Liberty of a Subject, lyeth therefore only in those things, which in regulating their own actions, the Sovereign hath praetermitted: such as the Liberty to buy, and sell, and otherwise contract with one another to choose their own aboad, their own diet, their own trade of life, and institute their children as they themselves see fit (HOBBS, 2012, p. 328).⁸⁰

Esta é uma liberdade puramente privada, que ocorre no espaço permitido da lei e atribui ao indivíduo autonomia nas matérias sobre as quais o Estado não se pronuncia, por isso uma liberdade legítima. Os súditos, portanto, possuem também liberdade para se associarem de forma legítima.

⁷⁹ Onde a lei civil não exprime obrigação ou interdição, ou seja, qualquer obstáculo exterior à ação, há liberdade civil dos súditos ou cidadãos do Estado.

⁸⁰ A liberdade de um súdito, repousa-se sobre aquelas coisas, que o soberano se absteve de regular as ações; como a liberdade de comprar, vender, e ainda de fazer contratos uns com os outros, de escolher sua própria moradia, sua própria dieta, seu próprio modo de vida, e de instruírem suas crianças como acharem mais apropriado.

On peut lire avec profit à cet égard un chapitre souvent négligé du Léviathan, le chapitre 22 : “Les organisations sujettes (politiques et privées)” (...), dans lequel Hobbes établit que tous les collectifs, temporaires ou durables, autres que l’État, ne peuvent exister légitimement que par l’autorisation explicite (écrite) ou implicite du “pouvoir souverain de la République”. En conséquence de quoi l’individu conserve toujours la faculté de s’en désolidariser, qu’il s’agisse du cas de la dette contractée par un tel collectif, où il est “toujours licite” et “aussi avantageux” pour un membre “de protester ouvertement” contre les décisions supposées engager le collectif, ou en général de tout litige opposant un membre singulier à l’ensemble d’un “corps politique” particulier, qu’il revient au souverain (à l’État) de juger, jamais au corps particulier lui-même. Semblable analyse laisse penser que, contrairement à ce qu’affirme Foucault dans le passage que nous rappelions plus haut, le sujet de droit des théories contractualistes n’est pas “le sujet qui accepte la négativité, qui accepte la renonciation à soi-même” (Foucault, 2004, 278), mais bien plutôt le sujet qui se conquiert comme individu, affranchi de toute détermination statutaire, et détenteur de droits dans cette individualité nue⁸¹ (COLLIOT-THÉLÈNE, 2009, p. 241).

Essa forma de liberdade que coloca o indivíduo como sujeito de direitos com autonomia sobre suas respectivas esferas privadas é uma continuidade do raciocínio acerca da igualdade natural de todos os homens anteriormente explicitada. A possibilidade de assumir posições jurídicas, criar os próprios direitos e deveres de forma autônoma, de forma que todos tenham ingerência sobre as próprias preferências, coloca os súditos em uma certa posição de igualdade. Essa posição de igualdade é o que virá a ser denominado pelos liberais de direitos subjetivos.

⁸¹ Podemos ler com proveito a neste aspecto um capítulo quase sempre negligenciado do Leviatã, o capítulo XXII “Dos Sistemas Sujeitos, Político e Privado” (...), em que Hobbes estabelece que todos os coletivos, temporários ou duráveis, diferentes do Estado, apenas poderiam existir legitimamente por autorização explícita (escrita) ou implícita do “poder soberano da República”. Em consequência disso, o indivíduo conserva sempre a faculdade de deles dessolidarizar, quer se trate do caso da dívida contraída por um tal coletivo, em que é “sempre lícito” e “também vantajoso” para um membro “de protestar abertamente” contra as decisões que supostamente engajam o coletivo, ou em geral de todo litígio opondo um membro singular ao conjunto de um “corpo político” particular, em que cabe ao soberano (ao Estado) julgar, jamais o corpo político ele próprio. Semelhante análise permite pensar que contrariamente ao que afirma Foucault na passagem que lembramos acima, o sujeito de direito das teorias contratualistas não é “o sujeito que aceita a negatividade, que aceita a renúncia a si mesmo” (...) mas, antes, o sujeito que se conquista como indivíduo, liberado de todas as determinações estatutárias e detentor de direitos nesta individualidade nua.

Hobbes arquiteta perfeitamente a ideia dos direitos subjetivos, entretanto, este termo não faz parte do seu vocabulário. Como proto-liberal, o filósofo inglês apenas cria esta concepção de liberdade como negativa e algumas de suas implicações como a livre associação de indivíduos e sua autonomia para criação de direitos e deveres, para se colocarem em posições jurídicas, além dos outros exemplos já explicitados que possuem menos impacto no campo político como a escolha da própria dieta. Com as implicações de seu pensamento, a saber, com a concretização da noção dos direitos subjetivos pelos seus sucessores, Hobbes foi criticado por alguns antiliberais como aquele que “[a] posé les germes du libéralisme qui va mettre à bas l’idée de l’Etat et même le concept de politique”⁸². É dessa maneira que Zarka (2012, p.9) resume o pensamento desenvolvido por Carl Schmitt (2002) em seu livro “O Leviatã na Teoria do Estado em Thomas Hobbes”.

A impessoalidade e a abstração da lei civil, tal como as caracteriza o pensamento hobbesiano, e que tomaram forma nos direitos subjetivos, são consideradas por Carl Schmitt (2002), como modos de beneficiar o inimigo substancial do Estado, de deixá-lo escondido e dificultar a sua identificação. Aquele que não possui forma, não possui *Gestalt*, e consegue se mascarar em meio à falta de concretude do direito subjetivo⁸³. O inimigo concebido por Carl Schmitt é diferente do inimigo hobbesiano.

Para Hobbes, o inimigo é relacional, circunstancial, depende das relações do poder “[ele] não pode ser caracterizado nem por sua natureza, nem por sua substância, nem por nenhuma característica que o distinguiria dos outros (...). Não se trata de uma tendência escrita nem na natureza humana em geral, nem na dos Estados” (ZARKA, 2018, p.74), afinal ao defender a igualdade natural de todos os homens, seria contraditório conceber a hipótese de um inimigo que apenas o seria por possuir uma natureza distinta.

⁸² Criou os germes do liberalismo que vão colocar abaixo a ideia de Estado e mesmo o conceito de política.

⁸³ “Le concept d’ordre concret est l’antonyme parfait du concept de Juif (...) [il] lui donne ce que le Juif n’a pas, une Gestalt” (JOUANJAN, 2006, p. 5).

O inimigo para Schmitt é substancial, “*d’une relation d’hostilité déterminée par des natures propres et antagonistes entre des groupes*”⁸⁴ (JOUANJAN, 2006, p. 3) é o inimigo de raça, o estrangeiro, o judeu.

*Tous les exposés ont révélé à quel point la pensée juive de la loi domine tous les domaines de la vie du droit, et à quel point il y a peu de rapports, ne serait-ce que comparativement, entre cette pensée de la loi et le sentiment du droit et de la loi de l’homme allemand. Ainsi que l’ont montré tous les exposés, la loi juive apparaît comme la délivrance d’un chaos*⁸⁵ (SCHMITT, 2003, p.173).

Essas características que revelam a influência do inimigo no Estado, conforme o pensamento de Schmitt, são exatamente a abstração e a impessoalidade dos direitos. Conforme as considerações de Jouanjan (2006, p. 5) sobre Schmitt, “*le Juif est une différence entre l’anarchisme sensualiste et la légalité abstraite*”⁸⁶. Pela igualdade que se presume a partir dessa impessoalidade do direito subjetivo é possível que o judeu se esconda, passando por alemão a partir da ideia de um dever ser, de uma máscara escondendo sua verdadeira realidade, suas verdadeiras intenções.

A concepção tradicional de direito subjetivo como uma pretensão que pode ser reivindicada frente a um juiz imparcial a fim de proteger interesses particulares, é completamente condenável pelo pensamento nazista (Cf. JOUANJAN, 2006, p. 8). O juiz deve estar no centro do sistema e deve decidir a partir dos princípios do partido nazista, baseado em um direito que não mais possui uma distinção entre público e privado: toda e qualquer matéria interessa ao Estado. O judiciário é, portanto, uma instância de decisão política.

⁸⁴ De uma relação de hostilidade determinada por naturezas próprias e antagonistas entre os grupos.

⁸⁵ Todo o exposto revelou a que ponto o pensamento judeu da lei domina todos os campos da vida do direito, e ao ponto de que há poucos registros, apenas comparativamente, entre este pensamento da lei e o sentimento do direito e da lei do homem alemão. Assim, o que demonstra diante de tudo o que foi exposto, a lei judia aparece como a precursora do caos.

⁸⁶ O judeu está em uma diferença entre o anarquismo sensualista e a legalidade abstrata. Para Schmitt, estar em luta contra o positivismo significa estar “em luta contra o espírito judeu”, pois este, segundo Schmitt, é uma “remarcável polaridade”: “caos” e “legalidade”, “nihilismo anárquico” e “normativismo positivista”, “materialismo grosseiramente sensualista” e “moralismo abstrato” (Cf. Schmitt (1936), 2003, p. 173 e seguintes).

*Il n'y a aucune position possible d'un "sujet", d'où pourrait se dire, extérieurement à l'ordre de cette totalité purement immanente qu'est la communauté incarnée dans son chef, une prétention propre, un droit "subjectif", un "devoir-être" qui ne soit pas l'être communautaire ainsi "défini". Il n'y a pas de séparation entre l'être et le devoir-être. Cela signifie aussi : il n'y a pas de droit "privé", de "sujet" (autonome) de droits subjectifs (propres). L'individu n'est rien, la communauté est tout et son chef est infallible : tels sont les principes structurants d'un "droit" nazi qui se définit, dans la doctrine, de façon purement immanente, comme l'"ordre de vie communautaire"*⁸⁷ (JOUANJAN, 2006, p. 9).

Dessa forma, o sujeito de direitos autônomo, conforme as concepções de Hobbes, é inconcebível no pensamento de Schmitt. O pensamento nazista nega qualquer tipo de personalidade jurídica do indivíduo e pretende, a partir dessa negativa, construir um direito que tenha uma base concreta, sem qualquer indeterminação, de modo que o indivíduo de direitos se torne um indivíduo sempre membro de uma comunidade concreta. O conceito de autonomia se perde no direito nazista uma vez que o interesse privado e público se tornam o mesmo de forma que apenas existe a distinção entre quem faz parte da vida popular (faz parte do Estado) e quem é estrangeiro.

É por essa razão que os modernos liberais e proto-liberais são taxados de apolíticos pelos críticos antiliberais como Schmitt e Villey na medida em que aqueles defendem uma autonomia do indivíduo frente ao Estado. Esta autonomia é vista, pelos críticos, como uma forma de sacrificar o público a favor do privado, e esta crítica é ainda intensificada pela segunda concepção de liberdade que Hobbes apresenta no mesmo capítulo XXI do *Leviatã* quando a caracteriza como *a verdadeira liberdade*. "*To come now to the particulars of the true Liberty of a Subject; that is to say, what are the*

⁸⁷ Não há qualquer posição possível de um sujeito, em que possa ser concebida, exteriormente à ordem desta totalidade puramente imanente que é a comunidade encarnada em seu chefe, uma pretensão própria, um direito subjetivo, um dever ser que não seja o ser comunitário então definido. Não há uma separação entre o ser e o dever ser. Isto significa também: não há direito privado, sujeito (autônomo) de direitos subjetivos (próprios). O indivíduo não é nada, a comunidade é tudo e seu chefe é infalível: estes são os princípios que estruturam o "direito" nazista que define, em sua doutrina, de forma imanente, como ordem da vida comunitária.

*things, which though commanded by the Sovereign, he may neverthelesse, without Injustice, refuse to do*⁸⁸ (HOBBS, 2012, p.336).

A crítica conservadora ao liberalismo apresentada no século XX quanto a esta concepção é ainda mais enfática uma vez que não se trata mais, agora, de uma liberdade que possibilita ao indivíduo agir voluntariamente apenas frente a um silêncio da lei, mas, antes, de um direito de resistência, de uma liberdade para desobedecer, ou, como denominada por Hobbes, *a verdadeira liberdade*.

Enquanto a liberdade negativa ocupa o espaço permitido pela lei civil, a verdadeira liberdade existe apesar da lei. Ela se manifesta como uma resistência a toda coação que o indivíduo julgar ameaçadora à própria vida. Dessa forma, uma ordem do soberano, por exemplo, que for nessa direção, torna-se vazia, e o súdito não tem a obrigação de obedecê-la, sem que isso seja de alguma forma injusto. Essa liberdade pode ser compreendida como uma reserva da liberdade natural atribuída a todos os indivíduos

*If the sovereign command a man (though justly condemned), to kill, wound, or maim himself; or not to resist those that assault him; or to abstain from the use of food, air, medicine, or any other thing, without which he cannot live; yet hath that man the liberty to disobey*⁸⁹ (HOBBS, 2012, p.336).

Para entender esta reserva da liberdade natural é necessário retornar ao capítulo XIV do *Leviatã*, em que há a definição do direito natural. O direito natural, definido como a liberdade de cada indivíduo para usar seu poder de acordo com sua vontade para a sua preservação, deve ser garantido tanto pelas leis naturais como pelas leis positivas (Cf. LISBOA, 2015, p. 30). Sendo assim, há uma parcela do direito natural que é renunciada no momento do pacto social e outra não. A parcela que sofre a renúncia é

⁸⁸ Tratando agora das particularidades da verdadeira Liberdade de um Súdito; isto é, quais são as coisas, que mesmo que comandadas pelo Soberano, ainda sim ele pode, sem injustiça, se recusar a fazer.

⁸⁹ Se o soberano comanda um homem (mesmo que justamente), a matar, lesionar ou mutilar a si próprio; ou a não resistir àquele que o agride; ou a se abster de fazer uso da comida, ar, remédio, ou qualquer outra coisa, que sem ela o homem não pode viver; este ainda possui a liberdade de desobedecê-lo.

aquela que compreende o uso ilimitado da liberdade natural, aquela que juntamente com a paixão vanglória coloca os homens em constante conflito.

Para que as pessoas se acomodem entre si, se submetendo a uma regra comum, é necessário renunciar ao uso ilimitado desse direito. Entretanto, não é transferida no pacto social a parte que é irrenunciável da liberdade natural, a saber, a preservação da integridade dos corpos “*c’est donc ce qui demeure du droit naturel dans l’État qu’il faut considérer*”⁹⁰ (ZARKA, 2012, p. 23). A partir disso, se tem o fundamento da *verdadeira liberdade* em que se pode desobedecer a ordem do soberano quando a preservação do indivíduo for ameaçada. Não é racional abandonar por completo o direito natural, uma vez que é impossível fazer de objeto da vontade do indivíduo algo que ameace a sua sobrevivência.

É essa concepção de liberdade que é inadmissível para, por exemplo, Villey. Um direito individualista que possui suas raízes fora da sociedade civil apenas pode significar o germe do caos. Este crítico identifica essa característica do direito natural, de um direito atávico do indivíduo e independente da sociedade civil, como o fundamento do individualismo hobbesiano. Aponta Lisboa (2015, p. 23) que para Villey “*la politique alors, devient, chez Hobbes et malgré lui, une activité éphémère, parce que désubstantialisée de la nature humaine, sans objectif, irrédelle.*”⁹¹

A *verdadeira liberdade* hobbesiana é considerada pelos críticos antiliberais como o “*germe mystique révolutionnaire*”⁹², uma forma de alienação do indivíduo dentro do poder político. É uma forma de autonomia atribuída ao indivíduo que na sociedade civil é traduzida como um direito de exceção, como uma recusa a universalidade abstrata das leis, uma vez que, de forma individual, como próprio juiz de suas ações, pode recusar a se enquadrar na ordem do soberano e não fazer parte do seu objeto. Esses críticos justificam, então, esta liberdade de desobediência como uma justificativa para uma onipotência do soberano, isso é, como o esforço sempre contínuo

⁹⁰É então aquilo que permanece no Estado do direito natural que este deve considerar.

⁹¹A política se torna, em Hobbes e apesar dele, uma atividade efêmera, porque dessubstancializada a natureza humana, sem objetivo, irreal.

⁹²Germe místico revolucionário.

e crescente dos meios necessários para assegurar as leis civis frente a esses direitos inerentes à natureza humana, ou frente a essa autonomia para desobedecer.

Entretanto, Hobbes pretendia com a concepção de *verdadeira liberdade*, tentar assegurar aos indivíduos uma forma de resistência aos caprichos do soberano que pudessem ameaçar a integridade de seus súditos, e não incitar um espírito revolucionário e displicente nos indivíduos para se posicionarem contra toda as ordens que lhes são dadas. Esse germe revolucionário, embrionário em Hobbes, se expandiria e se fortificaria no liberalismo.

Entretanto, como afirma Holmes (1996, p. 204) “*Liberals were not opposed to power as such but to illegal, unlimited, and irresponsible power*”⁹³. Com isso, Holmes pretende defender os liberais contra as críticas de que seriam contrários e avessos a toda forma de autoridade por conferirem aos indivíduos excessiva autonomia em suas esferas privadas.

Contudo, e essa parece ser a interpretação correta, estes indivíduos apenas se opõem à autoridade desmesurada. Os indivíduos, são concebidos enquanto possuidores, porque indivíduos, de formas de resistência, como é o caso, em Hobbes, da *verdadeira liberdade*, sem que esta signifique um ódio desarrazoado ao Estado ou à autoridade. Por isso, o argumento de Holmes (1996, p. 204) contido no capítulo “*The Eclipse of Authority?*” em defesa dos liberais pode ser estendido ao pensamento hobbesiano, mesmo que o filósofo inglês caracterize o poder como absoluto, ilimitado. Hobbes defende, frente ao poder absoluto, a autonomia dos súditos, como anteriormente explicitado a partir do direito de desobediência perante uma ameaça iminente, e a partir de liberdades para se tornar um sujeito de direitos.

Para dar continuidade a análise do conceito de autonomia e suas consequências, o destaque ao pensamento de Immanuel Kant torna-se necessário ante a centralidade que esse conceito ocupa em sua obra. Inicialmente, pode-se dizer que Kant defende a autonomia como a saída do indivíduo da menoridade, fator que distingue o foco da

⁹³ os liberais não se opunham ao poder em si, mas ao poder ilegal, ilimitado e irresponsável.

autonomia defendida pelo filósofo inglês. Sua preocupação versa sobre o debate, sobre o uso público da razão.

Curiosamente, o texto a ser analisado surge a partir de um debate entre diversos autores acerca da legitimidade do casamento civil no Império da Prússia. O Império da Prússia, situava-se em um território que abarcava diferentes culturas, diferentes religiões, e ainda era o território da Reforma Protestante. Parecia uma solução interessante que os casamentos não precisassem de qualquer espécie de validação da igreja, visto que não havia apenas protestantes no território nacional.

Entretanto, Kant se depara com argumentos que acusam seu esclarecimento de ir longe demais, de chegar ao ponto de querer interferir em matérias religiosas. Encontra ainda asserções como: não seria prudente confundir matérias do coração e da cabeça dos homens, conforme argumenta o Mensário Berlimense (1783) ao questionar se seria recomendável não mais validar o vínculo do matrimônio pela Igreja. Até que Zöllner (1783) propõe a questão que leva Kant a intervir neste debate, a saber, “O que é o Esclarecimento?”.

Como se trata do século das luzes, é natural que se trave um debate acerca de matérias importantes como a desvinculação do casamento da Igreja, e que este seja estendido para um questionamento acerca da magnitude de sua autoridade. Entretanto, antes que se acuse o esclarecimento de ser uma maldição ou uma benção para a sociedade, é importante entender do que se trata. E ao defender esta faculdade a ser definida como uma forma de autoridade da razão, Kant acaba por incomodar a instituição da Igreja, e, posteriormente, os antiliberais no século XX.

Desse modo, Kant, em seu texto “O que é o Esclarecimento?” também recebe dos antiliberais o título de filósofo liberal que se volta contra qualquer tipo de autoridade ao defender uma autonomia dos indivíduos. Todavia, Kant defende apenas uma certa autonomia dos indivíduos frente ao Estado, a saber, uma liberdade para que esses indivíduos saiam de sua menoridade em busca do esclarecimento. Este esclarecimento, que talvez nunca possa ser alcançado, consiste na busca, pelo indivíduo da capacidade de decidir sobre o seu próprio destino.

Essa reserva de autonomia, reserva de liberdade, consiste em garantir ao indivíduo um espaço para o desenvolvimento de um raciocínio que não é de responsabilidade do Estado. É uma forma de limitação do poder do soberano, que, contudo, não pode ser interpretada como a favor da desobediência civil, ou enfraquecimento do Estado. Sair da minoridade implica que os indivíduos pensem por si só, ainda que a obediência lhe seja devida. Por exemplo, seria para Kant

muito prejudicial, se um oficial, que recebesse alguma ordem de seus superiores, quisesse abertamente raciocinar em serviço sobre a conformidade ou o benefício desse comando; ele deve obedecer. Mas não se pode recusar-lhe devidamente que faça observações sobre os erros no serviço militar e as exponha à apreciação de seu público (KANT, 2008, p. 10).

Dessa forma, para Kant, há uma distinção entre o uso da razão de forma pública e privada. Não há liberdade ao tratar do uso privado da razão, não é facultativo o obediência da lei, pagamento dos impostos, ou que o sacerdote dê o seu sermão conforme determina seu credo. Embora pareça ser um pensamento contra-intuitivo, para o filósofo o indivíduo não pode ser livre no uso privado do raciocínio, mas pode sê-lo em seu uso público. Ele pode discutir sobre os valores dos impostos, se a lei é justa, ou se os dogmas da igreja estão em conformidade com os princípios de sua religião. Um Estado que percebe que as leis não são afetadas por esta última forma de liberdade, mas sim potencialmente aprimoradas, pode dizer “raciocinai quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; apenas obedecei!” (KANT, 2008, p. 14).

Todavia, sendo o espaço do lícito e do ilícito já pré-determinado pelas instituições, é difícil que se compreenda que raciocinar por si próprio é de sua responsabilidade. É confortável ser menor “visto não [se] estar habituado a uma liberdade de movimento desta espécie” (KANT, 2008, p. 9). Contudo, o movimento de saída da minoridade é possível através da concessão dessa parcela de liberdade pelo poder público que se manifesta no uso público da razão. Assim, aqueles que saíram de

sua menoridade instigam outros indivíduos a saírem também, a raciocinar e pensar de forma independente.

A liberdade do uso público da razão é ainda uma forma de facilitar as relações sociais a partir da influência que alguns indivíduos exercem nos outros (Cf. HOLMES, 1996, p.225). Por meio do debate público é possível uma colaboração e aprendizado mútuo. A desenvoltura das capacidades naturais para Kant apenas pode ser desenvolvida em sociedade tendo em vista a reciprocidade das influências das pessoas. “*There is nothing asocial about Kant’s conception of self-realization (...) the most favorable condition for the development of human capacities is social competitiveness*”⁹⁴ (HOLMES, 1996, p.227).

A ideia de atribuir à população esta pequena parcela de autonomia para seu desenvolvimento não consiste em uma forma de fomentar revoluções:

Uma revolução pode, talvez, produzir a queda do despotismo pessoal e da opressão ávida e ambiciosa, mas jamais uma reforma verdadeira do modo de pensar; antes, novos preconceitos servirão, assim como os antigos, como amarras à grande multidão destituída de pensamento (KANT, 2008, p. 9).

O modo pelo qual pode ser desenvolvida esta autonomia individual para Kant não é, portanto, através da extinção da figura dotada de autoridade, como creem os antiliberais. Kant apenas opunha-se à figura da autoridade (principalmente religiosa) que se impõe como fonte exclusiva e excludente da deliberação autônoma. A solução é dar a sociedade civil a quantidade suficiente de liberdade (uso público da razão) para que suas capacidades sejam desenvolvidas de forma que “*the power of the state allows individuals to live profitably with one another*”⁹⁵ (HOLMES, 1996, 203).

Pensar por si só não é o solipsismo de um indivíduo atomizado, mas é um constante confronto de ideias no espaço público. “Pensar por si mesmo, portanto, não é

⁹⁴ Não há nada de “asocial” na concepção de Kant de auto-realização (...) a condição mais favorável para o desenvolvimento das capacidades humanas é a competitividade social.

⁹⁵ o poder do Estado permite que os indivíduos convivam de forma proveitosa.

pensar sozinho, é pensar com o outro e muitas vezes contra o outro. Não é aceitar, de modo acrítico, o que o outro pensa”⁹⁶ (PERES, 2019). Usar publicamente a razão tem justamente o propósito de colocar à prova os juízos e ponderações, submeter as próprias ideias às críticas alheias.

Dessa forma, o raciocínio de um se torna mais aprofundado, instigando os outros a também raciocinarem. Dada a liberdade de usar publicamente a razão, aqueles “que após terem sacudido de si o jugo da menoridade, difundirão à volta de si o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e a vocação de cada um de pensar por si mesmo” (KANT, 2008, p.9). Sair da menoridade é um processo que demanda liberdade para que exista essa interação de juízos e ponderações diferentes.

Não se trata de uma forma de isolamento do indivíduo ou qualquer outra forma de considerá-lo como auto-suficiente, já que, para Kant, é necessário justamente que exista um estímulo externo, ou esta interação, para a saída da menoridade. O processo de esclarecimento de uma população é dado em cadeia, de modo que o indivíduo ainda não esclarecido deve se espelhar naquele que outrora conseguiu sair da menoridade. E, sendo este um lugar de passividade, em que não há qualquer movimento autônomo de raciocínio, é para alguns confortável.

Parece contraditório que os filósofos, defensores dos direitos subjetivos, responsáveis por facilitar as relações sociais e conseqüentemente a integração entre os indivíduos, sejam considerados culpados, pelos antiliberais do século XX, pela “atomização da sociedade”. O argumento antiliberal consiste em alegar que considerar o indivíduo como autônomo é considerá-lo como isolado, absoluto, auto-suficiente, como “*emancipated from the social bonds which antedate all consent*”⁹⁷ (STRAUSS, 1953 p.248). Pensar o homem como um animal social parece ser um argumento suficiente para antiliberais como Schmitt, MacIntyre e Strauss para refutar o pensamento liberal, já que para eles indivíduos pré-sociais não existem.

96

<https://oglobo.globo.com/sociedade/olavo-de-carvalho-esta-errado-nao-entendeu-kant-dizem-tres-no-mes-de-destaque-da-academia-brasileira-23440419>

⁹⁷ emancipado do vínculo social precedendo todo consentimento.

Não obstante, ao colocar os indivíduos na ficção de condição natural, sem qualquer autoridade presente, os liberais não pretendem que sejam emancipados dos vínculos sociais, ou que atribuam a eles qualquer tipo de natureza “atomizada”. Há ao menos dois propósitos claros com a formulação deste experimento mental, a saber, atestar a igualdade natural entre todos os homens e legitimar o Estado ou o soberano por meio da tese contratualista. “*State of nature theorists, in short, meant to force defenders of hereditary authority and monopoly to explain and justify all deviations from the standard of natural equality*”⁹⁸ (HOLMES, 1996, p.193).

A posição de igualdade da concepção dos direitos subjetivos atribuída a todos os indivíduos aparenta ser sempre o maior problema dos críticos antiliberais do século XX. Todas as críticas à autonomia dos indivíduos defendida pelos liberais, sejam as direcionadas aos direitos subjetivos, ao direito natural, à condição natural, ao “individualismo” ou à “atomização” da sociedade, parecem sempre desaguar no problema de todas as pessoas serem compreendidas em uma mesma natureza, ou estarem sujeitas a circunstâncias idênticas como faz a noção dos direitos subjetivos.

Schmitt (1928, p. 364), por exemplo, escreve “*L'égalité de tout ce qui a visage humain ne peut ni donner un État, ni une forme de gouvernement, ni un régime politique*”⁹⁹. Villey, por sua vez, afirma que

*Les hommes ne sont nullement égaux quoi que nous veuille en faire accroire le démocratisme ; leur autorité est très inégale, car il y en a qui par grâce ont pénétré les mystères de l'amour divin (saint Augustin), qui eurent le génie du beau musical (Mozart), l'intelligence philosophique (Aristote): d'autres qui furent doués du sens juridique. Réhabiliter l'auctoritas contre la science impersonnelle*¹⁰⁰ (VILLEY, 1995, p. 448) .

⁹⁸ os teóricos do Estado de Natureza, em suma, pretendiam forçar os defensores do monopólio e autoridade hereditária a explicar e justificar todos os seus desvios do standard da igualdade natural.

⁹⁹ A igualdade de todo aquele que possui um rosto humano não pode nem fazer um Estado, nem uma forma de governo, nem um regime político.

¹⁰⁰ Os homens não são absolutamente iguais ainda que nos queira fazer crer o democratismo; sua autoridade é muito desigual, como aqueles que por graça adentraram nos mistérios do amor divino (Santo Agostinho), que possuíram o gênio da bela música (Mozart), ou inteligência filosófica (Aristóteles); e outros que foram dotados do senso jurídico. Reabilitar a *auctoritas* contra a ciência impessoal.

Seja o argumento contra a igualdade voltado para a defesa da “*raça ariana*” (Schmitt) ou do valor da tradição (Villey), é sempre um atentado ao direito, ou à ordem jurídica *per se*, conceber os indivíduos como iguais. Fazer do direito uma ciência sem face, em que os indivíduos possuem, em sua impessoalidade, liberdade e autonomia para assumir posições jurídicas é a maior heresia do século XX e que, portanto, deve ser combatida. Entretanto, esse problema dos antiliberais que versa sobre as afirmações da igualdade entre os indivíduos, se concentra em uma presunção de serem afirmações absolutas, de modo que não consideram as particularidades do lento percurso da história.

O que é curioso, já que os autores acima referidos, seja, Hobbes, Kant ou até mesmo os defensores da moral jansenista, enfim, aqueles que fizeram parte do processo de deseroização da sociedade até que este culminasse no reconhecimento da igualdade de todos os homens pelos ideais da Revolução Francesa no século XVIII, e na criação dos direitos subjetivos que adentraram o século XX, não negaram que os indivíduos possuíssem suas respectivas particularidades.

Hobbes trata no primeiro livro do *Leviatã*, a todo momento, das diferenças de engenho (*wit*), das paixões, das constituições de corpo, e de poderes (potências) dos indivíduos, e que a igualdade consistiria na consideração destas faculdades como um todo, de forma que as distinções de cada uma delas pudessem ser compensadas e equilibradas entre si.

Pascal, como integrante do movimento jansenista traz em suas considerações as diferenças de “grandezas naturais” que cada indivíduo pode possuir e como a elas são devidos respeito, de forma que não tributárias do esforço de consegui-las, mas simplesmente por este indivíduo possuí-las. Apesar disso, os indivíduos são considerados iguais em sua miséria, na medida que esta seria sua verdadeira natureza, mas isto não exclui que possuam características singulares apesar de sua miséria constante.

Kant, por sua vez, traz, no próprio texto sobre o Esclarecimento, que existem indivíduos que saem da menoridade por exercício individual, o que faz presumir que

para este filósofo as pessoas não sejam completa e literalmente iguais¹⁰¹, embora sejam todas igualmente passíveis de submeterem suas ideias ao debate público.

Isto acaba por revelar que não há uma exclusão das particularidades de cada indivíduo para esses autores, mas sim, uma consideração de que estas não são suficientes para justificar um tratamento desigual pela lei civil, que não são suficientes para que diferentes direitos lhes sejam atribuídos. Portanto, a crítica antiliberal não deveria se direcionar à falta de consideração das singularidades de cada pessoa pelos liberais, mas à irrelevância dessas singularidades para a designação dos direitos subjetivos. O que torna sua crítica acerca da igualdade ainda mais infundada.

Os autores antiliberais que pretendem defender o problema da “atomização” da sociedade atribuindo aos liberais a responsabilidade de terem armado os indivíduos com uma suposta autonomia revolucionária, através de um direito particular e individualista (em que o indivíduo é o próprio juiz de suas ações), são os mesmos autores que criticam a generalização que a abstração dos direitos subjetivos provocam na sociedade, igualando as diferenças fundamentais dos indivíduos, o que impossibilitaria uma atividade coerente do Estado.

Isto revela ao menos que, posto de lado os racismos e outros fundamentos preconceituosos em que os antiliberais se sustentam para a construção de seus argumentos, esses críticos, nazistas ou não, possuem uma falta de unidade, coerência e continuidade em seu raciocínio contra a modernidade. Não se sabe ao certo se pretendem com essa crítica defender um direito que enseje uma forma de coletividade, ou que prime pela individualidade de cada pessoa ou grupo ao defender que o direito seja contrário à premissa da impessoalidade e abstração, que seja, portanto, pessoal e concreto.

Ante um argumento confuso, e que historicamente culminou em diversas atrocidades, o que resta aos contemporâneos é defender o pensamento liberal, ou a conquista liberal dos direitos humanos e dos direitos subjetivos. O fundamento ou cerne da ideia de sujeito de direitos que o vincula ao conceito de autonomia repousa nessa

¹⁰¹ Além disso, Kant (1790) defende ainda a ideia do gênio artístico, alguém que possui um talento natural, inato ao indivíduo, que produz obras exemplares, inexplicáveis e originais. O que é uma forma de estabelecer um indivíduo distinto, ou pelo menos, um indivíduo com características distintas.

noção de que o indivíduo em sua abstração, isto é, desvinculado de qualquer qualidade estatutária que o vincularia, *malgré lui*, a uma posição jurídica já estabelecida pela imemorialidade do direito, pode escolher, no silêncio da lei civil, colocar-se em determinada posição jurídica.

Como corolário de sua autonomia como sujeito de direitos, encontra-se a ideia de impessoalidade da lei civil. Os indivíduos, indistintamente, são, nesse novo quadro conceitual, sujeitos de direito, e não assujeitados a um direito. Nisto consiste a sua posição de igualdade, resultado de todas essas ponderações enraizadas nos séculos XVII e XVIII, e que foram trazidas aqui através de alguns autores representantes desse processo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dessa exposição, é possível, ou ao menos se pretendeu que fosse possível, compreender como o processo da perda do lugar do heroísmo no imaginário da sociedade se deu progressivamente, e abriu espaço para a ideia da igualdade natural de todos os indivíduos, e o porquê deste processo ser tão criticado pelos antiliberais no século XX.

No período confuso da primeira metade do século XVII, a sociedade, pelo menos a parcela compreendida na vida palaciana de Luís XIII, que não sabia ao certo se deveria seguir as novas tendências da sociedade moderna, de uma simples elegância moral, ou se deveria manter seu comportamento à moda feudal, passa a ter um norte de uma moral heroica sustentada pelas peças, exemplificada aqui pela dramaturgia de Pierre Corneille, que direciona seus espectadores para um pensamento moderno.

Como foi outrora exposto, essa moral valorizava a glória, o orgulho e a grandeza como as paixões dominantes sempre relacionadas ao Estado, e assim contrastava com o herói feudal que utilizava o amor como o principal motor de suas ações. Este, embora não muito evidente, consiste em um passo para a concepção da igualdade natural de todas as pessoas, uma vez que o imaginário nobre neste período lida com a perda de poder frente ao Estado Moderno, e tenta dessa forma, se apegar aos resquícios de autonomia que lhe resta, como o cultivo do sentimento de um herói fantástico.

Tentando ainda preservar a ideia do herói, Gacián, por sua vez, faz uso dessa mesma nomenclatura, porém, apresenta um indivíduo que menos fantástico. O herói para este autor é aquele que possui excelência em sua função. Gracián prima pelas artes de si, e o herói é aquele que as domina, e pode administrar aparências, tanto as suas como as de seus inimigos, e dessa forma consegue se proteger e lidar com as ameaças que porventura apareçam. Essa concepção de herói é também mais um avanço para alcançar a ideia da igualdade natural, uma vez que reduz as habilidades de um ser antes fantástico, à atributos da mente e da prudência. Além disso, é um avanço também por se tratar de uma concepção que não reduz esta posição a uma classe de pessoas, qualquer

pessoa pode ser herói a partir do momento que seja mestre das artes de si e, portanto, excelente naquilo que faz.

Ao adentrar a filosofia política de Thomas Hobbes, fica ainda mais evidente o passo dado por este século acerca da concepção da igualdade, uma vez que para ele há o reconhecimento radical desta ideia. Hobbes fundamenta que a partir do caráter relacional que possuem os indivíduos, em que a quantidade de poder de um apenas pode ser estimada por outro, todos dependem desse reconhecimento externo, e estão sujeitos a avaliar e serem avaliados no quesito de sua potência. Nesta reciprocidade, que enseja a comparação e, conseqüentemente, a competição entre os indivíduos, consiste a igualdade natural de todas as pessoas, igualdade esta que possuem de poder, ou seja, de igual potência para dominação do outro.

Resta claro que, Hobbes ao defender uma igualdade radical de todos, não desconsidera a existência de particularidades entre os indivíduos, ele as reafirma na medida que defende que esta igualdade depende de serem considerados em conjunto, de forma que suas diferenças sejam equilibradas, e o mais astuto e franzino possa dominar o mais forte, por exemplo. Além do argumento da igualdade, Hobbes oferece ainda outro descrédito à moral nobre ao tornar as paixões anteriormente exclusivas à figura heróica, como a glória e a coragem, em paixões comuns, passíveis de serem compartilhadas por todos.

Em se tratando da filosofia desenvolvida em *Port-Royal*, é possível identificar também um reconhecimento radical acerca da igualdade entre os indivíduos, entretanto, não compartilha dos mesmos fundamentos do pensamento hobbesiano. Como já abordado, os jansenistas rejeitavam qualquer tipo de exaltação à moral nobre. O processo de destituição do herói é evidente, uma vez que desprezam as paixões do orgulho, glória e grandeza, ao menos da forma com que eram concebidas pelos grandes. O indivíduo, para esse movimento rigoroso, é grande na medida em que reconhece sua miséria, sendo esta sua verdadeira natureza.

Dessa forma, o reconhecimento pessimista da igualdade natural, para os jansenistas fundamenta-se na miséria compartilhada por todos os indivíduos. Conforme defende Pascal, a sociedade é tomada por “grandezas de estabelecimento”, que são

independentes daquilo que os indivíduos são por natureza, são apenas convenções sociais que não podem ser justificadas pelas características que estes possuem. Muitas vezes aqueles que são dotados de qualidades efetivas do corpo e alma, como a luz de espírito, saúde e ciência, não são os que possuem títulos nobres, status social.

Esse cenário do século XVII em que ocorre essa destituição do herói, contribui para o discurso dos direitos subjetivos na medida que entender todos como iguais possibilita que lhes sejam igualmente atribuídos a posição de sujeitos de direito nos séculos que se seguem. A concepção de uma autonomia das pessoas para que possam se colocar em certas posições jurídicas, apenas é possível quando não são mais compreendidos como agentes que são apenas sujeitos ao direito. Entender o ser humano como livre e igual é justamente o fundamento para os Direitos Humanos e esse pensamento é devido também ao processo de deseroização, performado pelos precursores do século das luzes.

Não obstante, esta conquista do século XVII e XVIII, materializada na forma dos direitos subjetivos a partir da Revolução Francesa, recebeu intensas críticas no século XX. Algumas concentradas em sua forma, as quais rejeitaram a abstração e a impessoalidade desse direito, que coloca em uma situação de igualdade indivíduos distintos, de forma que não seja possível identificar os inimigos do Estado pelo direito. Outras se concentram no que os autores antiliberais aqui trazidos apelidaram de “atomização” da sociedade, fazendo referência a um individualismo exacerbado que é conferido ao indivíduo ao ocupar a posição de sujeito de direito.

Defendem, a partir de toda essas objeções, um direito que seja pessoal e concreto. Contudo, mesmo que fosse considerada a efetivação, ou materialização da hipótese desse direito concreto, não seria resolvido sequer as próprias críticas antiliberais. O argumento que é apresentado em objeção aos direitos subjetivos é confuso, e até mesmo contraditório já que não se sabe o objetivo almejado por ele. Não é evidente se pretendem sanar o problema de colocar todos os indivíduos em posição de igualdade, o que possibilita uma espécie de esconderijo para os inimigos do Estado, ou se preferem que todos sejam iguais quando fazem referência ao indivíduo atomizado, individualizado como resultado dos direitos subjetivos.

Além da contradição evidenciada no argumento antiliberal, é possível ainda destacar os resultados atingidos no século XX quando foi experimentado o direito concreto e pessoal, os quais não fizeram parte do objeto deste trabalho, mas não podem ser esquecidos. A experiência fascista, a qual concretizou este tipo de direito, resultou não apenas em uma segregação promovida pelo próprio ordenamento jurídico, como também em um atroz genocídio.

Ademais, a crítica antiliberal acaba por desconsiderar informações importantes dos argumentos dos liberais ou proto-liberais, de modo que para objetá-los os explanaram de modo incompleto a fim de deixá-los desacreditados, como pensamentos absurdos. Tendo isso em mente, essa volta ao século XVII e XVIII foi realizada, com o propósito de fornecer uma crítica à crítica antiliberal, ou uma defesa das conquistas do pensamento liberal, a saber, a concretização da concepção de indivíduos livres e iguais na forma dos direitos subjetivos.

Este trabalho se concentrou em alguns autores específicos, de forma que para o aprofundamento seria exigida uma pesquisa maior, envolvendo outros debates relevantes tanto para o século XVII quanto para o XX. A exemplo disso pode ser considerada a crítica nazista ao movimento do Romantismo, assim como toda a crítica realizada à noção de propriedade desenvolvida na modernidade, o que demandaria um maior estudo da filosofia de John Locke e seus desdobramentos no liberalismo clássico. Entretanto, foram priorizados os argumentos que circundam os conceitos de igualdade e liberdade para defender especificamente o momento em que surge a linguagem dos direitos subjetivos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÉNICHOU, P. *Morales du grand siècle*. Paris: Éditions Gallimard, 1948.

BERTHOLD, M. *História Mundial do Teatro*. Trad. Maria Paula Zurawski, J. Guinsburg, Sérgio Coelho, Clóvis Garcia. São Paulo: Perspectiva, 2014.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. *Pour une politique des droits subjectifs: la lutte pour les droits comme lutte politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009/1 Vol. 59, p. 231 à 258.

CORNEILLE, P. *Le Cid*. Paris: Théâtre Classique, 2018.

CORNEILLE, P. *Polyeucte Martyr*. Paris: Théâtre Classique, 2015.

FOISNEAU, L. *Governo e Soberania: O pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Trad. Wladimir Barreto Lisboa. Porto Alegre: Linus Editores, 2009.

GRACIÁN, B. *A Arte da Prudência*. Trad. Ivone Castilho Benedetti, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GRACIÁN, B. *L'Homme de cour*. Trad. Amelot de La Houssaie. Paris: Éditions Gallimard, 2010.

HAUSER, A. *História Social da Literatura e da Arte*. Tomo I. Trad. Walter H. Geenen. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

HOBBS, T. *The Elements of Law Natural and Politic*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.

HOBBS, T. *Leviathan*. Volume 2: *The English and Latin Texts*. Ed. Noel Malcolm. Oxford: Clarendon Press, 2012.

HOLMES, S. *The anatomy of Antiliberalism*. Londres: Harvard University Press, 1996.

JOUANJAN, O. *Justifier l'injustifiable*. Asterion, 4/2006.

KANT, I. O que é Esclarecimento?. Trad. Vinícius de Figueiredo. Disponível em: https://www.academia.edu/7894936/I._KANT_Resposta_%C3%A0_quest%C3%A3o_O_que_%C3%A9_Esclarecimento_Introdu%C3%A7%C3%A3o_tradu%C3%A7%C3%A3o_e_notas_por_Vinicius_de_Figueiredo

LA FONTAINE, J. Fables de Jean de La Fontaine. Commentaires de M. L'Abbé Guillon. Paris: L'imprimerie de Rignoux, 1829.

LA ROCHEFOUCAULD. Maximes et Réflexions diverses. Ed. Jean Lafond. Paris: Éditions Gallimard, 1976.

LIMONGI, M. I. Hobbes e o véu do Cortesão.p. 75-97. In: Org. Marilena de Souza Chauí. Cadernos Espinosanos VIII, São Paulo, 2002.

LISBOA, W. B. Thomas Hobbes et la dignité du droit de nature. In: Orgs. Alfredo Storck, Paulo Baptista Caruso MacDonald e Wladimir Barreto Lisboa, Temas de filosofia política e jurídica. Porto Alegre, 2015.

MACINTYRE, A. After Virtue. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

PASCAL, B. Discurso sobre a condição dos Grandes. In: Pensamentos sobre a Política. Trad. Paulo Neves, Org. André Comte-Sponville. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

PASCAL, B. Pensées. Ed. Louis Lafuma. Éditions du Seuil,1962.

SCHMITT, C. Théorie de la Constitution. Paris: Presse Universitaire de France, 1993.

SCHMITT, C. La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif. 1936. Trad. Mira Köller e Dominique Séglerd. Paris: Presses Universitaires de France | Cités - n° 14, 2003/2.

STRAUSS, L. Natural Right and History. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

THORPE, C. DeW. The aesthetic theory of Thomas Hobbes. Nova Iorque: Russel & Russel, 1964.

VILLEY, M. Réflexions sur la philosophie et le droit. In: Les Carnets de Michel Villey. Orgs. Marie-Anne Frison-Roche e Christophe Jamin. Paris: Presse Universitaire de France, 1995.

WEBER, D. Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique. Paris: PUPS, 2007.

ZARKA, Y-C. Carl Schmitt, o inimigo substancial e a legislação nazista. In: Trad.e org. Wladimir Barreto Lisboa. Filosofia Política: textos de Yves Charles Zarka. Porto Alegre: UFRGS, 2018.

ZARKA, Y-C. Hobbes et la pensée politique moderne. Paris: PUF, 1995.

ZARKA, Y-C. La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique. Paris: Vrin, 1987.

ZARKA, Y-C. Puissance et liberté: de la métaphysique à la politique chez Hobbes .In: Org. Yves Charles Zarka. Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains- Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz. Paris: Vrin, 2012.