

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Mariana Kuhn de Oliveira

ALÉM DA LEGITIMIDADE: AS CONDIÇÕES DA ESTABILIDADE DO CORPO
POLÍTICO FRENTE À AMEAÇA DAS EMOÇÕES DISRUPTIVAS.

Porto Alegre
2019

MARIANA KUHN DE OLIVEIRA

ALÉM DA LEGITIMIDADE: AS CONDIÇÕES DA ESTABILIDADE DO CORPO
POLÍTICO FRENTE À AMEAÇA DAS EMOÇÕES DISRUPTIVAS.

Trabalho apresentada como requisito parcial para
obtenção de grau de Doutora em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Baptista Caruso
MacDonald.

Porto Alegre
2019

CIP - Catalogação na Publicação

de Oliveira, Mariana Kuhn
Além da legitimidade: as condições da estabilidade
do corpo político frente à ameaça das emoções
disruptivas.. / Mariana Kuhn de Oliveira. -- 2019.
118 f.
Orientador: Paulo Baptista Caruso MacDonald.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2019.

1. Estabilidade política. 2. emoções políticas. 3.
Thomas Hobbes. 4. John Rawls. I. MacDonald, Paulo
Baptista Caruso, orient. II. Título.

MARIANA KUHN DE OLIVEIRA

ALÉM DA LEGITIMIDADE: AS CONDIÇÕES DA ESTABILIDADE DO CORPO
POLÍTICO FRENTE À AMEAÇA DAS EMOÇÕES DISRUPTIVAS.

Trabalho apresentada como requisito parcial para
obtenção de grau de Doutora em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Defesa em 07 de agosto de 2019.

Prof. Dr. Paulo Baptista Caruso MacDonald
Orientador

Profa. Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

Prof. Dr. Luciano Venezia

Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva

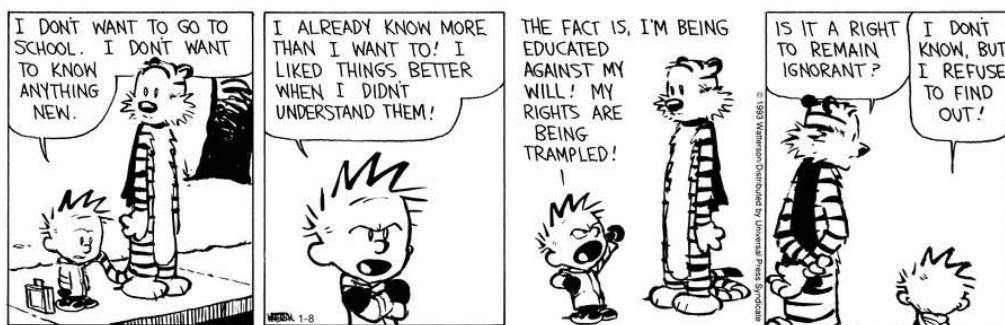
Prof. Dr. Nikolay Steffens Martins

AGRADECIMENTOS

Começo agradecendo ao meu orientador, Prof. Paulo MacDonald, que foi meu leitor mais crítico, me forçando a desenvolver argumentos mais bem fundamentados, mas que também me auxiliou a ver os pontos fortes do meu texto. Recebi ainda, excelentes comentários, críticas e sugestões dos Professores Wladimir Barreto Lisboa e Nikolay Steffens, que não apenas participaram da minha banca de qualificação, mas têm oferecido já há algum tempo apoio para o meu desenvolvimento enquanto pesquisadora. Soma-se a eles, o Professor Alfredo Storck, cujo auxílio na pesquisa não se resume a essa tese. Agradeço ainda ao Professor Kinch Hoekstra por ter me recebido na Universidade da Califórnia- Berkeley por um ano letivo e orientado meu trabalho no período e a ele e ao Professor Daniel Lee por terem me proporcionado aulas importantes para minha formação sobre a história do pensamento político ocidental.

Agradeço ainda aos meus colegas e, muitas vezes leitores, Augusto Sperb Machado, Fernando Campos, Gerson Tadeu Astolfi, Patricia Graeff, Rodrigo Mendonça Shterna Friedman, Samuel Zeitlin, Thomas Lee e Thomaz Spolaor. Agradeço também ao meu segundo leitor mais crítico, Ricardo Crissiuma, pelas parcerias diversas e à minha família pelo apoio durante essa trajetória.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- CAPES e à Fundação Fulbright pelo fomento essencial à confecção dessa tese, assim como ao Centro Universitário Ritter dos Reis por ter me proporcionado licença para cursar o doutorado sanduíche.



January 8, 2013

[...] being a man of great power both for his dignity and wisdom, and for bribes manifestly the most incorrupt, he [Pericles] freely controlled the multitude; and was not so much led by them, as he led them. Because, having gotten his power by no evil arts, he would not humor them in his speeches, but out of his authority durst anger them with contradiction. Therefore, whensoever he saw them out of season insolently bold, he would with his orations put them into a fear; and again, when they were afraid without reason, he would likewise erect their spirits and embolden them. It was in name, a state democratical; but in fact, a government of the principal man. But they that came after, being more equal amongst themselves, and affecting every one to be the chief, applied themselves to the people and let go the care of the commonwealth.

Tucídides, *The History of the Grecian War*.

(tradução de Thomas Hobbes, ver *English Works*, vol. 8, 1629/1843, II.65, p. 220-221).

RESUMOS

A POLÍTICA DA INVEJA E DO CIÚME

Palavras-chave: distribuição, instabilidade, inveja, ciúme.

Resumo: A relação entre a distribuição de bens e a estabilidade em uma sociedade é um tema recorrente na teoria política. John Rawls, como muitos antes dele, assume corretamente que uma distribuição equitativa de bens primários está no centro de uma sociedade legítima e estável. Ele propõe uma distribuição equitativa em termos liberais, respeitando o pluralismo. Rawls falha, entretanto, em discutir emoções disruptivas conectadas à distribuição: inveja e ciúme. Ele reivindica que os cidadãos em uma sociedade guiada pelos princípios de justiça, uma sociedade bem ordenada, não terão razões para sentir essas emoções. Seu engano está em pensar que, em nome da neutralidade, essas emoções não deveriam concernir diretamente as instituições políticas. As pessoas, entretanto, podem sentir inveja e ciúme mesmo quando a propriedade é bem distribuída, tornando a sociedade instável. Seres humanos nunca param de ser ambiciosos e, dado sua pouca capacidade de julgamento sobre o que merecem, seu sentimento pode se tornar um problema político. O objetivo do artigo é mostrar que essa lacuna previne o liberalismo político de Rawls de atingir seu fim.

HOBBS SOBRE O DESACORDO E O DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE PLURALISMO

Palavras-chave: desacordo, pluralismo, educação civil, liberalismo.

Resumo: Valorizar o pluralismo significa não apenas celebrar a liberdade, mas também impedir que ela emerge como intolerância. Pluralismo e liberdade verdadeira, por exemplo, são enfraquecidos pelo discurso que advoga alguma intolerância religiosa. Portanto, se o liberalismo deseja verdadeiramente promover a liberdade, ele precisa tratar de forma séria a questão do desacordo moral e político. Thomas Hobbes não era um liberal; ele era, entretanto, um filósofo político profundamente interessado em como superar o desacordo. A solução de Hobbes, a educação civil dos cidadãos, não envolve o aprimoramento moral das pessoas. Hobbes justifica a educação civil em termos políticos e em uma estrutura de consentimento, na qual a liberdade é limitada com intuito de aprofundar a liberdade – um argumento discutido no artigo e que é de interesse dos liberais contemporâneos, especialmente John Rawls.

A ALMA DA REPÚBLICA: HOBBS SOBRE A SOBERANIA.

Palavras-chave: teoria do poder, *potentia*, *potestas*, Thomas Hobbes.

Resumo: A teoria do poder política de Thomas Hobbes é mais completa e consistente do que normalmente pensada. A chave para resolver algumas das supostas inconsistências está na percepção de que Hobbes, na verdade, conta com duas concepções distintas de poder que frequente estão fundidas em uma expressão em Inglês: “poder.” A versão latina do *Leviatã* nos permite ver esses tipos distintos de poder no vocabulário hobbesiano, pois lá ele se utiliza de dois termos: *potentia* e *potestas*. *Potentia* é o meio que alguém possui para um bem aparente – um poder real, *de facto*. Para Hobbes, *potentia* é um poder relativo a cada indivíduo e depende de “sinais” de poder para se manter. Por ser um poder relativo, a *potentia* é também instável: alguém pode ser poderoso apenas se outros possuírem menos poder e, portanto, haverá competição constante por sinais de poder. Em contraste, *potestas* é um poder normativo com uma obrigação equivalente e é constituído quando os súditos renunciam ao seu direito natural, isto é, à sua liberdade de usar sua *potentia*. É também um poder absoluto, diferentemente da *potentia*, que é poder relativo. *Potestas* é um poder supremo que não depende do reconhecimento de outros. É possível pensar que, quando a República instituída, a *potestas* absoluta e *de iure* substitui a *potentia* relativa, *de facto*. Para Hobbes, elas são, contudo, complementares. O poder para gerar obrigações e comandos não é suficiente para manter a integridade da República: a *potentia* é também necessária. Isso levanta algo como uma encruzilhada: como pode o poder da República ser estável se ele não é apenas absoluto (*potestas*), mas também relativo (*potentia*)? Naquilo que concerne a *potentia*, os sinais de poder do Estado são as imagens políticas que ele propaga sobre si, que são poderosas apenas até o ponto que seus súditos as veem com tal. Portanto, a *potestas* da República pode ser mantida apenas se ela possui também *potentia*: uma República é tão grande quanto seus súditos acreditam que ela seja.

ABSTRACTS

THE POLITICS OF ENVY AND JEALOUSY

Keywords: distribution, instability, envy, jealousy.

Abstract: The relationship between distribution of goods and stability in a society is a recurrent theme in political theory. John Rawls, as did many others before him correctly assumes that a fair distribution of primary goods is at the core of a legitimate and stable society. He proposes a fair distribution in liberal terms, respecting pluralism. Rawls fails, however, to address politically disruptive emotions connected to distribution: envy and jealousy. He claims that citizens in a society guided by his principles of justice, a well-ordered society, will have no reason to feel these emotions. His mistake is in thinking that, in the name of neutrality, these emotions should not directly concern political institutions. People, however, may feel envious or jealous of others even when property is well distributed, making society unstable. Human beings never stop being ambitious and, given their poor judgment of what they deserve, their sentiment may become a political problem. My objective in this article is to show how this gap hinders Rawls's political liberalism from achieving its ends.

HOBBS ON DISAGREEMENT AND THE CONTEMPORARY DEBATE ON PLURALISM

Keywords: disagreement, pluralism, civil education, liberalism.

Abstract: Valuing pluralism means not only cherishing freedom, but also preventing the last from emerging as intolerance. Pluralism and actual freedom are undermined, for instance, by speech advocating religious intolerance. Thus if liberalism wishes to truly promote freedom, it needs to seriously address the issue of moral and political disagreement. Thomas Hobbes was not a liberal himself; he was, however, a political philosopher deeply interested in how to overcome disagreement. Hobbes's solution, civil educating citizens, does not involve improving people morally. Hobbes justifies civil education in political terms and within a framework of consent, where freedom is limited in order to further freedom – an argument discussed in the article which is of interest to contemporary liberals, especially John Rawls.

THE SOUL OF A COMMONWEALTH: HOBBS ON SOVEREIGNTY.

Keywords: theory of power, *potentia*, *potestas*, Thomas Hobbes.

Abstract: Thomas Hobbes's theory of political power is more complete and consistent than is normally thought. The key to resolving some of the supposed inconsistencies in Hobbes's theory of power lies in noticing that Hobbes actually relies on two distinct conceptions of power that are often conflated in one English expression, "power." The Latin version of the *Leviathan* enables us to see these distinct types of power in the Hobbesian vocabulary, because there he uses two expressions: *potentia* and *potestas*. *Potentia* is the means one has to an apparent good – an actual, *de facto* power. For Hobbes, *potentia* is a relative power: it is relative to each individual, and depends upon "signs" of power to maintain itself. Because it is a relative power, it is also unstable: one may be powerful only if others are less powerful, and thus there will be constant competition for signs of power. In contrast, *potestas* is a normative power with an equivalent obligation, and it is constituted when subjects renounce their natural right, that is, their liberty to use their *potentia*. It is also an absolute power, unlike *potentia*, which is a relative power. *Potestas* is a supreme power that does not depend on its acknowledgment by others. One might think that when the commonwealth is instituted, absolute, *de jure potestas* completely replaces relative, *de facto potentia*. To Hobbes, they are however complimentary. The power to generate obligations and commands is not sufficient to maintain the integrity of a commonwealth: it also requires *potentia*. This raises somewhat of a conundrum: how can a commonwealth be stable if its power is not just absolute (*potestas*), but also relative (*potentia*)? In what regards *potentia*, its signs of power are the political images it propagates about itself, which are powerful only to the extent which its subjects see those images of power as equivalent to power itself. Thus, the *potestas* of the commonwealth can be maintained only if it also has *potentia*: a commonwealth is only as great as its subjects believe it to be.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
INTRODUÇÃO	12
I. THE POLITICS OF ENVY AND JEALOUSY	24
1. INTRODUCTION	24
2. DISTRIBUTION, ENVY AND JEALOUSY	26
a. Rawls on envy and jealousy.....	26
b. Justice as Fairness' rivals.....	31
3. CONTEMPORARY NOTES	42
a. Martha Nussbaum	42
b. Chantal Mouffe	47
c. Liberal Political Conception	52
4. A BRIEF CONCLUSION.....	53
II. HOBBS ON DISAGREEMENT AND THE CONTEMPORARY DEBATE ON PLURALISM.....	55
1. INTRODUCTION	55
2. POLITICAL CONSENSUS	57
a. Disagreement, or the multitude.....	58
b. Artificial agreement	62
c. Burdens of judgement and overlapping consensus	65
3. EDUCATION, REASONING AND EMOTIONS	71
a. Freedom of thought and the love of obedience.....	72
b. The role of religion	76
c. Politics and truth	79
4. HOBBS AND STABILITY IN CONTEMPORARY DEMOCRACIES	82
III. THE SOUL OF A COMMONWEALTH: HOBBS ON SOVEREIGNTY.	

1. INTRODUCTION	86
2. THE DYNAMICS OF POWER.....	88
a. Potentia and Potestas	89
b. Punishment and resistance	93
c. Consent, obligation and potentia	96
3. THE FICTION OF UNITY	98
a. The institutional will of a commonwealth	100
b. Symbolic power	104
4. CONCLUSION	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS	113

APRESENTAÇÃO

A presente tese, conforme possibilita a Resolução n. 093/2007 da Câmara de Pós-Graduação da UFRGS, é constituída por três artigos escritos em língua inglesa. Para teses nesse formato, a Resolução citada exige que haja Introdução, assim como Considerações Finais e Resumo escritos em língua portuguesa – o que se cumpre no trabalho. As referências bibliográficas aparecem nas notas dos artigos, mas estão reunidas também ao final. Não há uma lista inicial de abreviaturas, sendo essas expressas nos artigos, quando da primeira citação do autor que terá o título de sua obra abreviado. Textos clássicos são citados conforme se convencionou pelos comentadores ou, quando ainda não há uma convenção, se oferece o maior número de informações possíveis para que o leitor encontre a referência em qualquer edição.

As normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), apesar de tradicionais (porém não vinculantes), são seguidas quando não prejudicam a apresentação do texto. Na maior parte das citações é seguido outro padrão, mais parecido com o corrente em publicações de artigos em língua inglesa, em que se fornece, quando da primeira aparição no artigo, a citação completa da obra em nota de rodapé. Há também notas explicativas além daquelas que indicam referências, o que não se permite na NBR 10520, mas é especialmente comum em textos da área de filosofia.

INTRODUÇÃO

As questões políticas, principalmente aquelas vinculadas à legitimidade, têm algo que transcende as instituições políticas. Deve haver uma preocupação de justificação racional dessas instituições. Contudo, os afetos, além das razões, também fazem parte do jogo político. As emoções interessam não apenas para as relações políticas entre os cidadãos na comunidade, mas também entre cidadãos e Estado. Sem que haja uma crença no poder das instituições, essas acabam por não ter poder algum.

Não há qualquer novidade nessas reivindicações. A retórica, na antiguidade, já vislumbrava sua importância. Tucídides, na citação que apresentei como epígrafe, por exemplo, fala das habilidades de Péricles para lidar com as emoções dos cidadãos atenienses. Mas Tucídides não é nem o principal autor tratando do tema. A Retórica aristotélica e, talvez com importância na prática política ainda maior, o conjunto da obra de Cícero sobre o tema são exemplos clássicos da preocupação com os afetos a partir dos discursos. Quando esses textos são retomados no Renascimento, vemos também uma volta da preocupação em lidar com as emoções. Nicolau Maquiavel, por exemplo, presta atenção na forma de se portar do príncipe também porque está interessado nas paixões que ele desencadeia com seus atos. Já Thomas Hobbes, que também teve acesso a diversas obras de retórica antiga, incorpora uma análise das paixões em sua obra política, mostrando o desacordo por elas gerado e que nelas também está o caminho para a paz.

Parte desse debate se perde na contemporaneidade na medida em que o liberalismo coloca a legitimidade da preocupação política-estatal com as paixões em xeque. O liberalismo dos federalistas norte-americanos está preocupado com as facções, mas acredita que o controle das emoções disruptivas dispensa a interferência estatal. Os Federalistas contam apenas com o arranjo institucional. John Rawls, também um liberal norte-americano, mas muito mais recente e o autor mais influente do liberalismo

político contemporâneo, trata da motivação humana com enfoque nas justificações racionais. Reivindico, nos artigos que seguem, que a tradição liberal se volte a esse problema.

A relação entre cidadão e Estado vai além do segundo controlando as emoções disruptivas dos primeiros com intuito de manter a paz. Há um nível de legitimidade do próprio Estado que se remete ao plano das emoções (que, afinal, são uma fonte das nossas crenças e atos) - e que não se descola da manutenção da estabilidade. Uma forma diferente de abordar essa questão é a partir de um problema clássico para a teoria do direito: o da normatividade do sistema jurídico. H. L. A Hart nos explica que a normatividade do direito depende do ponto de vista interno dos agentes, que devem tomar o sistema como normativo. O ato de tomar algo como normativo pode se dar por diversas razões. Explorá-las não está no âmbito da teoria de Hart, mas parece fácil ir além. Eu posso tomar o Estado como tendo poder porque acredito que as instituições agem de forma justa, ou porque eu participei do processo eleitoral que elegeu aquele governo - justificativas racionais para tomada de um sistema como normativo. Não é, contudo, infrequente que se tenha relações emotivas para se estar motivado a acreditar no Estado.¹ Cidadãos em democracia normalmente têm uma relação de apreço pela constituição - mesmo que muitas vezes tenham dificuldade até mesmo de compreendê-la. É possível também que uma pessoa desenvolva um sentimento de pertencimento relativamente à comunidade da qual faz parte. A estabilidade política pode, em muitos casos, depender desse tipo de relação de atribuição de poder ao Estado. Quando muitos param de ver o Estado como legítimo e passam a não mais tomar suas normas como guias para ação, a segurança antes garantida não mais existe.

John Rawls percebeu essa relação entre cidadão e Estado. Em sua teoria da justiça, Rawls afirma que os termos de cooperação social são estabelecidos por “um acordo alcançado por cidadãos livres e iguais engajados na cooperação realizado com vistas ao que eles veem como vantagem ou bem recíprocos.”² A relação dos cidadãos com as instituições políticas é o que define a justiça na comunidade. Rawls fornece excelente argumentação para que adotemos seus princípios de justiça para moldar as

¹ Os três tipos de autoridade legítima de que trata Max Weber estão intimamente ligadas a isso. Ele afirma, em *Politics as Vocation*: “If the state is to survive, those who are ruled over must always acquiesce in the authority that is claimed by the rulers of the day” (p. 34) Logo após, divide os tipos de autoridade de acordo com as razões internas dos governados. Ver “Politics as Vocation” in Max Weber. *The Vocation Letters*. Tradução de Rodney Livingstone (Hackett Publishing Company, 2004, pp. 32-94).

² JF.I.§6.1:15: “an agreement reached by free and equal citizens engaged in cooperation, and made in view of what they regard as their reciprocal advantage, or good.”

instituições mais legítimas possíveis tendo em vista comunidades reais. Ele nos mostra, a partir de uma sociedade ideal (que possui, contudo, pessoas com as mesmas faculdades e limitações morais que pessoas reais), como seria uma sociedade regida pelos princípios de justiça que ele apresenta. A justificação teórica da escolha desses princípios é fundamentada em uma ideia de imparcialidade: na posição original, pessoas racionais que conhecem as características gerais da sociedade em que vivem, mas que não sabem seu lugar nela e nem seus atributos pessoais, adotariam os princípios de justiça.

Rawls, contudo, não dá devida atenção para as motivações humanas que fogem da racionalidade: aquelas ligadas às emoções. Para ele, o Estado deve se abster de oferecer motivações desse tipo em nome da liberdade privada.³ Ele, portanto, quer se afastar de uma educação voltada para as virtudes e da exigência de participação política, sob o argumento de permitir máxima liberdade aos cidadãos. No entanto, se as motivações dos seres humanos advêm também de suas emoções, a questão da instabilidade política exigiria incorporação das emoções nas preocupações da teoria rawlsiana. Esse ponto será discutido no primeiro artigo a partir do único sentimento disruptivo destacado por Rawls: a inveja.

Rawls parece considerar a inveja como sendo a emoção mais apta a ameaçar uma sociedade democrática liberal, decidindo examiná-la, em *Uma Teoria de Justiça*, com maior detalhe. Para Rawls, há dois tipos de inveja: uma escusável e uma não-escusável. A primeira se dá em uma situação de distribuição de bens primários injusta. Mesmo escusável, ela ainda é, contudo, caracterizada como um vício. Isso pelo fato de os sujeitos não saberem justificar seu sentimento e nem de agir frente à injustiça. Para Rawls, uma sociedade moldada pelo princípio da diferença, conforme ele o desenvolve em sua teoria, não daria lugar a esse tipo de inveja, causadora de instabilidades. A distribuição de bens na sociedade bem ordenada, acredita Rawls, retiraria as bases mesmo deste tipo de inveja.

A inveja não-escusável, por sua vez, se daria em uma situação de justiça em que o sujeito acredita ser de injustiça. Apesar de possível em uma sociedade com distribuição justa de bens e posições, a inveja não-escusável não seria, defende Rawls,

³ Parece haver ao menos uma exceção à posição. Quando trata do caso de crianças que vivem em comunidades religiosas isoladas de outras pessoas e da tecnologia, Rawls afirma que deve haver uma educação que permita que as crianças se tornem cidadãos que honrem os termos equitativos de cooperação social (JF.IV.47.4:156-157). Discutirei temas relativos a essa questão nos dois primeiros artigos.

um problema para a sociedade bem-ordenada: o desenho institucional garantiria que as pessoas desenvolvessem a capacidade de serem razoáveis. Ou seja, a razoabilidade da estrutura da sociedade bem-ordenada por si só levaria os cidadãos a perceberem a justiça da sociedade em que vivem. Há, contudo, uma lacuna na teoria. Mesmo que vivam em um esquema equitativo e, portanto, não possuam qualquer justificativa para sentirem inveja, os cidadãos poderão, ainda assim, expressar esse sentimento. A psicologia moral rawlsiana parece não encontrar lugar para conceber os seres humanos maus julgadores da nossa própria situação, podendo se sentir justificados a querer aquilo que foi distribuído a outro – um problema relaciona à distribuição que Rawls não enfrenta.

As teorias que Rawls considera rivais à sua, contudo, tratam da questão. Aristóteles e Nicolau Maquiavel, representantes, em ordem, do que Rawls chamou de humanismo cívico e republicanismo clássico, teorizam sobre emoções disruptivas causadas pela distribuição de bens em sociedades políticas. Ainda nesse primeiro artigo, pretendo explorar as soluções desses autores e também de versões contemporâneas que a elas se conectam. Tanto Chantal Mouffe, que fundamenta sua teoria em Maquiavel, quando Martha Nussbaum, cuja teoria tem inspiração aristotélica, oferecem argumentos sobre como lidar com emoções políticas disruptivas em democracias liberais contemporâneas. Ambas as autoras são críticas de Rawls e visam a oferecer opções frente à teoria rawlsiana. As soluções das duas autoras não guardam, entretanto, a característica de serem concepções políticas, extrapolando os limites do político e interferindo, de formas diferentes, na vida privada dos cidadãos. Essa ingerência no espaço de liberdade privada afeta o valor do pluralismo, tão caro à tradição liberal. No entanto, como se faz necessário propor alguma solução para as emoções disruptivas, se quisermos apostar em uma solução liberal, precisamos encontrar uma forma de resolver o problema sem deixar o âmbito da concepção política.

Nesse artigo indico que uma possível solução para a teoria rawlsiana está em algo que o autor mesmo trata, mas não desenvolve: na educação a partir de uma concepção política. O texto não tem como objetivo, contudo, explorar essa possibilidade, apenas apresentando o problema - que não parece estar ainda posto, em sua complexidade, no debate. É no segundo artigo que discuto um caminho de solução - porém a partir de uma perspectiva e de um aparato teórico bastante diferentes. O

problema rawlsiano expresso no primeiro artigo ainda está no centro, mas Thomas Hobbes passa a ocupar uma posição de destaque na sua compreensão e possível solução.

O segundo artigo visa a estabelecer um diálogo entre Hobbes e Rawls quanto ao ponto da educação das emoções para manutenção do acordo político entre cidadãos. O tratamento da educação por Hobbes é, de certa forma, surpreendente, pois reconhece a legitimidade do Estado em promovê-la por razões exclusivamente políticas. Esta justificação de Hobbes de uma educação civil em termos políticos (sem buscar melhorar ninguém moralmente, por exemplo), parece um caminho aberto também para uma concepção política da justiça como a rawlsiana.

Mesmo que estejamos determinados em avançar uma teoria liberal, os problemas por ela enfrentados devem estar o mais claro possível. Essa é uma das contribuições do segundo artigo para o primeiro. Enquanto a teoria de Rawls nos permite valorizar a liberdade tida como um direito, ele, em alguns momentos, não se ocupa satisfatoriamente da liberdade que gera os conflitos ou da dimensão simbólica do poder – o que Hobbes destaca. Ainda, enquanto a teoria rawlsiana nos traz uma visão ideal e contemporânea de uma sociedade, o realismo hobbesiano nos fornece uma perspectiva da condição natural humana que explica a permanência e a seriedade dos conflitos humanos. Embora essa seja uma perspectiva aparentemente pessimista da natureza humana, Hobbes acredita que, além dos arranjos institucionais corretos (o Estado absoluto), as pessoas podem ser ensinadas sobre a importância da vida em uma sociedade política. Apesar de reforçar o ponto do primeiro artigo, o segundo lança mão de uma análise diferente. O foco do segundo está no desacordo de forma mais geral, além de explorar a solução apenas apontada no primeiro.

Devemos ter em mente que, se o desacordo é parte da condição humana, ele será um problema constante nas sociedades políticas. O desacordo, como bem nos lembra Hobbes, não é apenas epistêmico (no âmbito das justificativas racionais), mas causado pelas paixões humanas. É por essa razão que Hobbes propõe que os cidadãos sejam educados em dois níveis: eles devem conhecer as razões para obediência e, além disso, ter suas paixões disruptivas controladas, o que ocorre por meio da educação que se utiliza também da retórica. Assim como Péricles na citação de Tucídides já mencionada, que tem Hobbes como tradutor, o soberano hobbesiano, além de se preocupar em governar a república, deve também ter um papel na motivação dos cidadãos, o que se dá

principalmente por meio dos discursos.⁴ Só assim é possível que o contrato funde um Estado verdadeiramente estável.

Rawls não desenvolve um projeto de educação civil. A liberdade dos sujeitos é, afinal, essencial para sua teoria. O cuidado principal de Rawls, nesse caso, está em não produzir mais uma doutrina abrangente de bem, pois isso significaria adentrar em um domínio da vida do cidadão que deve permanecer privado na sua concepção liberal. Deixar de lidar com as emoções dos cidadãos, contudo, compromete a liberdade individual ao invés de promovê-la. A proteção inadequada das opiniões privadas pode gerar intolerância, o que afeta aquilo mesmo que se está querendo proteger. Por mais que Hobbes sugira o ensino de uma doutrina abrangente de bem aos súditos, a justificação que ele providencia para a educação civil é reivindicada em termos políticos em que a liberdade perdida, relativa ao direito natural e que não é realizável, dá lugar a mais liberdade do que se tinha antes. Esse parece ser um caminho disponível também para Rawls. Educar para o respeito mútuo, por exemplo, não limita as crenças privadas a não ser naquilo em que permite mais liberdade a todos.

É no terceiro artigo que esses pontos são tratados em uma perspectiva mais genérica e abstrata. Não se trata mais apenas de identificar o caminho para solucionar o problema das paixões disruptivas e mostrar a importância da educação das paixões para a estabilidade política, mas sim de analisar de uma maneira geral as condições de manutenção do corpo político que estão além das questões de legitimidade. Essa é uma questão atemporal, mas que fica muito clara no *Leviatã* de Hobbes. Se o Estado é uma ficção, conforme nos ensina Hobbes, então é necessário que creditemos poder a ele. O contrato fornece legitimidade, a qual de nada vale se os cidadãos não continuarem demonstrando, por meio de suas ações e opiniões, seu assentimento.

Hobbes, na obra referida, defende que as pessoas desejam viver em sociedade, mas não acredita que elas possam fazer isso sem que haja um poder comum. Há, entretanto, muito por trás dessa afirmação que parece ser repetida muito frequentemente quando se fala da necessidade do Estado segundo sustentada por Hobbes. Um poder comum só pode ser completamente compreendido, no *Leviatã*, quando avaliado de duas

⁴ Hobbes tinha uma leitura particular de Tucídides, na qual o segundo recomendava o governo monárquico em efeito (porém democrático no nome) de Péricles, pois ele era um homem honrável. Ver Hobbes, "Preface" in Tucídides. *The History of the Grecian War*. Tradução de Thomas Hobbes. (*English Works*, vol. 8, 1629/1843) p. xvi.

perspectivas distintas: a de um poder ao mesmo tempo de fato e relacional e a de um poder de direito.

A diferença está marcada no uso de dois termos diferentes para designar poder no *Leviatã* latino: *potentia* e *potestas*. Assim, a busca pela *potentia* realizada por todos os indivíduos, a qual, quando acompanhada de liberdade, caracteriza a guerra de todos contra todos, só pode ser superada pela instituição de uma pessoa artificial que tenha poder de fato, mas não apenas isso. A ameaça e a coerção teriam que ser muito grandes para manter o poder estatal apenas pela força. O Estado possui também a *potestas* de criar obrigações e uma relação com o súdito por meio de um poder simbólico – a outra faceta da *potentia*. O consentimento dos cidadãos gera para o Estado um poder institucional e autoritativo, que é a *potestas*. O soberano deve ainda, contudo, lidar com a percepção que os súditos têm de seu poder. Hobbes vence o próprio desafio propondo um poder político, que tem como fundamento um ato de vontade e uma relação com as opiniões dos súditos.

Esse poder é também, contudo, absoluto, sem respeito ao pluralismo – uma solução irreconciliável com os valores das democracias contemporâneas. Esse artigo, entretanto, apesar de não tratar do desafio ao liberalismo, fornece as bases para pensarmos como seria possível vencer o desacordo nos termos de uma teoria política pensada exatamente com esse foco.

A tese propõe um diálogo entre Hobbes e Rawls. Embora ambos os autores só sejam tratados em conjunto no segundo artigo, o primeiro texto identifica uma limitação do liberalismo político de Rawls com respeito ao problema da estabilidade política, enquanto que o último artigo apresenta o pensamento de Hobbes como um modelo de filosofia política que soube explicitar as relações entre questões de legitimidade e de eficácia na manutenção da estrutura estatal de poder. Não quero argumentar por uma completa ligação entre os autores, mas por uma conexão forte na consideração sobre a política como fornecendo um acordo possível entre cidadãos de um mesmo Estado. É essa conexão que permite que esses textos sejam lidos em conjunto.

Hobbes e Rawls desejam encontrar um ponto de consenso, que permita, cada um em seus termos, alcançar um equilíbrio político. Rawls, por exemplo, nos diz:

[...] uma tarefa da filosofia política – seu papel prático, digamos – é focar em questões profundamente disputadas e ver se, apesar

das aparências, algum fundamento encoberto de um acordo filosófico e moral pode ser descoberto. Ou se tal fundamento do acordo não puder ser encontrado, talvez a divergência de opiniões políticas e morais que se encontra na raiz das diferenças políticas divisoras possa ao menos ser reduzida para que a cooperação social com apoio do respeito mútuo entre os cidadãos possa ainda ser mantida.⁵

Na página anterior de *Justice as Fairness*, Rawls menciona, entre outros da mesma época, Thomas Hobbes como um autor que busca resolver o problema do desacordo. Tanto Hobbes quanto Rawls foram influenciados por momentos de profunda instabilidade, o que repercutiu em seus escritos políticos. Hobbes escreveu rodeado pela inconstância política do governo de sua terra natal, tendo inclusive que se exilar por um período.⁶ Rawls, antes de se dedicar à vida acadêmica, foi um soldado na Segunda Guerra Mundial. Além disso, Rawls escreveu boa parte de *Uma Teoria da Justiça*, sua principal obra, enquanto ocorria a guerra do Vietnã.⁷ O cenário de instabilidade parece

⁵ JF.I.§1:2. No original, lê-se: “[...] one task of political philosophy – its practical role, let’s say – is to focus on deeply disputed questions and to see whether, despite appearances, some underlying basis of philosophical and moral agreement can be uncovered. Or if such a basis of agreement cannot be found, perhaps the divergence of philosophical and moral opinion at the root of divisive political differences can at least be narrowed so that social cooperation on a footing of mutual respect among citizens can still be maintained.”

⁶ O exílio se deu em Paris devido à iminência de uma guerra civil na Inglaterra. Hobbes partiu em 1640 e retornou apenas 11 anos depois. Uma fonte interessante da influência da instabilidade política em sua obra teórica é a autobiografia em verso que Hobbes escreveu no fim de sua vida e que está hoje publicada na edição do *Leviathan* de responsabilidade de Edwin Curley (Hackett, 1994, pp. liv-lxvi). Além disso, as obras políticas de Hobbes são recheadas de atrozidades caracterizadas da guerra como a famosa frase do *Leviathan* que qualifica a vida humana na guerra como “poor, nasty, brutish, and short” (L.13.9:192). Ainda, Hobbes explicitamente afirma que sua obra busca oferecer uma solução para a desordem causada pela guerra civil: “the science of natural justice, is the only science necessary for sovereigns, and their principal ministers; [...] and that neither Plato, nor any other philosopher hitherto, hath put into order, and sufficiently, or probably proved all the theorems of moral doctrine, that men may learn thereby, both how to govern, and how to obey; I recover some hope, that one time or other, this writing of mine, may fall into the hands of a sovereign, who will consider it himself, (for it is short, and I think clear,) [...] and by the exercise of entire sovereignty, in protecting the public teaching of it, convert this truth of speculation, into the utility of practice.” (L.31.41:574).

⁷ Rawls não era dado a pronunciamentos públicos, mas condenou publicamente o lançamento da bomba pelos EUA em Hiroshima no final da guerra e também o envolvimento do país na guerra do Vietnã. Sua opinião sobre a bomba no Japão foi publicada sob o título “50 Years After Hiroshima” e pode ser lida na edição de verão do ano de 1995 da revista *Dissent* (disponível em: <https://www.dissentmagazine.org/article/50-years-after-hiroshima-2>). De acordo com um perfil de Rawls, ele participou de uma conferência contra a guerra do Vietnã em Washington e lecionou em Harvard uma disciplina sobre direito internacional aplicado ao caso. Sobre isso ver “‘Behind the Veil’ John Rawls’s Revival of Liberalism,” perfil escrito por Ben Rogers, *Lingua Franca*, vol. 9, n. 5 (1999). Outro perfil interessante é de autoria de Martha Nussbaum, intitulado “Making Philosophy Matter to Politics” e publicado no *The New York Times* dia 2 de dezembro de 2002, uma semana após o falecimento do autor. A prova mais importante de que os eventos políticos de seu tempo influenciaram a filosofia rawlsiana está, contudo, na “Introduction to the Paperback Edition” de seu *Political Liberalism*. No final dessa introdução, Rawls discute o papel da elite na queda da República de Weimar e afirma que “[t]he wars of this century with their extreme violence and increasing destructiveness, culminating in the manic evil of the Holocaust, raise in an acute way the question whether political relations must be governed by power

se repetir hoje: o diálogo político tem se dado a partir de extremos não conciliáveis e que são carregados de intolerância. Podemos pensar que a instabilidade tem fontes diversas em momentos diferentes da história, mas é sempre uma manifestação diferente do mesmo fenômeno, o do desacordo. A administração da vida em comum em uma sociedade não se dá sem desacordo. Dada a iminência atual do tema, o estudo de uma tradição que buscou resolver problemas parecidos parece indispensável.

Ambos os autores acima mencionados acreditavam que a solução da instabilidade estava na política. A política, para Hobbes e Rawls, deve ter um papel de primazia na resolução de conflitos. Os dois não negam a existência de verdades morais, mas não atribuem a superação dos desacordos em uma sociedade a um conteúdo moral abrangente. Para eles, uma verdade moral não resultaria no fim do desacordo porque há mais em jogo do que um desacordo puramente epistemológico, em que provas e argumentos podem gerar convencimento. Para eles, uma solução política, descolada das crenças individuais, deve ser construída.

Hobbes aborda essa questão a partir da ideia de que um Estado que proteja os indivíduos é uma verdade necessária demandada pela filosofia. É o soberano, detentor do poder político, que deverá, principalmente por meio de leis civis, pôr fim ao desacordo que ameaça a estabilidade política, não havendo, contudo, uma doutrina moral verdadeira a ser aplicada por esse soberano. A Rawls não interessa que uma doutrina liberal abrangente seja adotada, apenas uma concepção política liberal, pois é esse tipo de concepção que abre espaço para diferentes verdades. Segundo Rawls, precisamos de uma concepção política que deixe espaço para as diferentes doutrinas abrangentes de bem, religiosas ou não, que os cidadãos desejam professar. Ele, assim como Hobbes, fundou sua teoria na constatação do fato do desacordo, mas, diferentemente do filósofo inglês, acreditou estar construindo uma teoria da justiça: a melhor concepção política tendo em vista as limitações da motivação humana e da escassez de recursos em sociedades contemporâneas e democráticas.

À primeira vista, parece que a qualidade de ser política é a única característica que as soluções de Hobbes e Rawls teriam em comum para a questão da instabilidade no Estado. Temos razões para assim pensar: somado às considerações completamente

and coercion alone.” (p. lx). Rawls faz ainda alusão a Martin Luther King Jr. quando discute desobediência civil em *A Theory of Justice* – ver TJ.VI.55:320, 19n.

distintas sobre o valor da liberdade,⁸ ainda temos o fato de Rawls não ver sua teoria como próxima à teoria de Hobbes.⁹ A questão é que ele não considera a teoria hobbesiana tão apta a fornecer caminhos de resposta aos problemas contemporâneos quanto aquela desenvolvida por John Locke, a qual propõe uma noção mais interessante de justiça a partir da perspectiva da cooperação social.¹⁰ Rawls, acredito, não estava errado ao posicionar sua teoria como mais próxima às teorias lockeana ou kantiana. Assim como Locke e Kant, Rawls busca oferecer uma teoria fundada na ideia de direitos. O desafio que todos estão buscando resolver parece, contudo, ter nascido em Hobbes. O desacordo, conforme caracterizado por Hobbes, desafiou seus opositores nos séculos XVII e XVIII e continua a desafiar autores contemporâneos. Para visualizar as semelhanças entre as respostas de Hobbes e de Rawls para o desafio proposto pelo primeiro precisamos dar um passo para trás: o conteúdo do acordo que expressa a solução para o desacordo em ambos os autores é completamente diferente, o tipo de acordo, por sua vez, não o é. No que concerne à solução do desacordo, Hobbes e Rawls fazem parte de uma mesma tradição: ambos acreditam que o desacordo entre os indivíduos não deve ser resolvido através de um aprimoramento moral do cidadão, devendo ser solucionado a partir de um acordo político. A similaridade é, portanto, maior do que apenas um foco na solução política, há o reconhecimento de que isso se dá por meio de um acordo artificial.

A tradição compartilhada pelos dois autores pode ser identificada por meio da dicotomia *sociedade e comunidade* criada por Ferdinand Tönnies¹¹ (com inspiração no *The Elements of Law* de Hobbes)¹² e desenvolvida por Max Weber.¹³ De um lado, estão

⁸ Alguns veem em Hobbes um possível fundador do liberalismo. Essa ideia, contudo, não parece condizer com diversas posições defendidas por ele. Sobre isso, ver Noel Malcolm, “Thomas Hobbes: Liberal illiberal,” *Journal of the British Academy*, vol. 4 (2016, pp. 113-36).

⁹ Rawls menciona Hobbes em *A Theory of Justice*, mas apenas para distanciar-se dele. Ver TJ.I.3:10, 4n.

¹⁰ Nas *Lectures on the History of Political Philosophy* (Harvard University Press, 2007), Rawls mostra sua preferência pela teoria lockeana que, ao contrário da hobbesiana, é capaz de “provide not merely a perspective from which political institutions can be seen to be collectively rational, but a framework within which the content of the notions essential to social cooperation – reasonable self-restraint and fairness – can be defined or outlined” (p. 88, ver também TJ.I.3:10, 4n).

¹¹ A versão referenciada nessa introdução é uma tradução da segunda edição da obra. Ver Tönnies: *Community and Civil Society*, editado e traduzido por Jose Harris (Cambridge University Press, 2001).

¹² A inspiração é a definição hobbesiana de união artificial conforme apresentada em *The Elements of Law* (I.12.7-8:72) – um texto que Tönnies editou (Cambridge University Press, 1889). Istvan Hont argumenta que Tönnies deriva ambos os conceitos da teoria de Hobbes, mais especificamente da dupla de conceitos união e concórdia. Ver Istvan Hont, *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith* (Harvard University Press, 2015), p. 6.

¹³ De acordo com Weber, uma “social relationship will be called ‘communal’ (*Vergemeinschaftung*) if and so far as the orientation of social action – whether in the individual case, on the average, or in the pure type – is based on a subjective feeling of the parties, whether affectual or traditional that they belong

os autores preocupados com a ideia de comunidade, buscando a solução do desacordo em relações tradicionais. Do outro, estão aqueles que, como Hobbes e Rawls, acreditam que uma resposta que não rompa com as relações naturais, vinculadas às crenças privadas religiosas ou não, não é capaz de superar o desacordo, e propõem um acordo político que é fundamentado principalmente nos interesses dos cidadãos.

O conceito de sociedade, mesmo enquanto um tipo ideal, expressa uma noção de interesse voltada para uma concepção do *homo economicus*.¹⁴ No Hobbes que lemos em *The Elements of Law* e no *De Cive*, essa noção é mais forte, mas no *Leviathan*, há uma mudança. Hobbes passa, na obra de 1651, a afirmar a existência de um desejo pela vida em comum. A solução precisa ser política não porque os indivíduos não desejam a vida em comunidade, o caso é que esse não é o único desejo que eles possuem: há também paixões humanas politicamente disruptivas. Como o desacordo é natural, apenas um acordo artificial pode dar conta do problema. O agente racional, dessa forma, não é, para Hobbes, aquele centrado no seu autointeresse – a não ser que autointeresse seja entendido de forma tautológica.¹⁵ O desacordo permanece na sociedade se o contrato que a funda não funda também uma razão pública que é diferente da soma das razões particulares.

No contexto do liberalismo, Rawls muda o debate quando deixa de lado a concepção abrangente utilitarista, como a de John Stuart Mill, que tinha dificuldades em acomodar interesses e direitos, e cria uma teoria política capaz de lidar com ambos. A justiça em uma sociedade não pode, para Rawls, ser medida em função da utilidade geral. Os interesses individuais devem ser considerados em termos de acesso a bens

together”. Por outro lado, um “social relationship will be called ‘associative’ (*Vergesellschaftung*) if and insofar as the orientation of social action within it rests on a rationally motivated adjustment of interests or a similarly motivated agreement, whether the basis of rational judgment be absolute values or reasons of expediency” (p. 40-41). Weber acrescenta que, em um relacionamento associativo, é comum ter um acordo racional criado por consentimento “oriented either to a value-rational belief in one's own obligation, or to a rational (*zweckrationale*) expectation that the other party will live up to it.” (p.40-41). Ver: Max Weber, *Economy and Society*, vol. 1, edited by Guenther Roth and Claus Wittich (University of California Press, 1922/1978).

¹⁴ Ao menos inicialmente, Tönnies não estava tentando criar tipos ideais, mas sim tentando compreender um contexto histórico. Para ele, enquanto comunidade se referiria a um sentimento de camaradagem existente em comunidades medievais (p. 33-34), sociedade era tida como um artefato mecânico, no qual as pessoas eram unidas por vínculos comerciais (p. 19, 52). Nesse caso, elas são indivíduos antes de serem membros do grupo social e agem na sociedade apenas naquilo que concerne seus interesses econômicos (p. 52). Grupos sociais unidos por esse tipo de vínculo são resultado da competição que se torna coalizão (p. 65).

¹⁵ Ou seja, no *Leviathan*, o agente racional só pode ser descrito como autointeressado se concebermos como autointeresse tudo aquilo que o indivíduo julgar como um bem – o que pode ser até mesmo dedicar a vida à caridade. Sobre isso ver F. S. McNeilly. Egoism in Hobbes, *The Philosophical Quarterly*, vol. 16, n. 64 (1966, pp. 193-206).

primários, sem constituir aquilo que será considerado justo. Há outro lado humano em que é possível fundamentar uma teoria. Em Rawls, o sujeito não pode ser apenas racional, ele também deve ser razoável. Cidadãos com duas faculdades morais preferem viver sob o valor da liberdade mais do que eles preferem, por exemplo, uma renda média mais alta. Essas preferências são expressas por dois princípios de justiça que fazem parte de uma concepção política.

Modificando um pouco o tipo ideal, parece que a ideia de interesse racional entendido de forma restrita não é fundamental para que possamos falar em sociedade. Sociedade pode ser entendida como o resultado do reconhecimento de que o desacordo entre seres humanos impossibilita qualquer comunidade mantida por crenças sobre o que é o bem. Esse é o ponto que nos servirá de guia comum para discutir a solução liberal de Rawls para o problema do desacordo conforme posto por Hobbes. Serão as diferenças entre os dois autores, entretanto, que nos permitirão preencher lacunas quanto à possibilidade e à manutenção de uma sociedade civil nos termos colocados por eles.

No final desta tese, pretendo ter mostrado a importância para os Estados de que, em termos de estabilidade política, a aparência ou a crença na legitimidade é tão importante quanto a justificação racional dos atos políticos. A estabilidade não é um resultado que pode ser obtido apenas recorrendo à racionalidade humana, as emoções políticas precisam também ser cultivadas. Esse cultivo, entretanto, não precisa se tratar de uma doutrinação, servindo ao estabelecimento dos fundamentos de uma sociedade verdadeiramente democrática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O poder político, em qualquer Estado ou governo, não se mantém se fundamentado apenas na coerção ou mesmo em uma legitimidade institucional publicamente justificada. A história da filosofia – Thomas Hobbes em especial – (e também os tempos que vivemos) vem nos ensinando que a aderência ao poder do Estado depende de múltiplos fatores. A motivação humana, aquilo que define crenças e atos humanos, pode se dar por razões e por emoções diversas. Algumas emoções, como é o caso da inveja, afastam o cidadão de um ambiente social justo, em que as razões da justiça são publicamente debatidas, comprometendo a estabilidade da cooperação social.

A resposta mais fácil para resolver o problema da instabilidade causada pelas emoções seria transformá-las em virtudes, ensinando a importância, por exemplo, da amizade entre cidadãos. Essa resposta, contudo, não nos ajuda a fortalecer uma sociedade verdadeiramente plural e livre. Se quisermos lidar com as emoções dos cidadãos em uma concepção liberal, precisamos encontrar uma solução diferente, que se limite à concepção política, respeitando os espaços privados naquilo que for razoável.

Viver em sociedade não permite que tenhamos liberdade total – esse é o argumento hobbesiano do estado de natureza. Quando se tem direito a tudo, não se tem, na verdade, direito a qualquer coisa. O argumento de Hobbes, se dermos continuidade a ele, nos leva à crença de que precisamos de um Estado com poder absoluto. Como não estamos buscando, nas democracias liberais, estabilidade acima de qualquer coisa, não podemos adotá-lo indiscriminadamente. É possível, contudo, mesmo com as premissas do esquema hobbesiano, pensar o Estado como respeitando um esquema de liberdades – o que inclui a não doutrinação. Isso, contudo, joga um peso ainda maior, no caso da estabilidade que se necessita buscar, na justificação do Estado, tanto em termos de razões quanto do aspecto emocional ou de opinião.

Rawls nos apresenta uma estrutura argumentativa capaz de dar conta da justificção racional dos termos de um acordo para cooperaç3o entre cidad3os. Com os princ3pios de justiça e todo o aparato que ele nos entrega em sua obra, percebemos a possibilidade de construir um esquema de liberdades iguais justificado a todos e que 3 capaz tamb3m de tratar da distribu3o da propriedade e das oportunidades de forma equitativa. Al3m disso, ele prop3e uma estrat3gia para que os cidad3os mostrem ader3ncia 3 concepç3o pol3tica de justiça. Ele acredita que, com o tempo, as doutrinas morais abrangentes dos cidad3os ter3o como fundamento comum aquilo que faz parte da concepç3o pol3tica. N3o que a concepç3o pol3tica passe a ser definida por essa conjunç3o, mas ela recebe apoio devido a essa estrutura.

A justificç3o oferecida por Rawls se d3 em termos pol3ticos, mas a motivaç3o dos cidad3os para aderir ao esquema n3o precisa depender de uma compreens3o da justiça nesses termos. Busquei mostrar que pode haver um problema com essa relaç3o. 3 do interesse do Estado que os cidad3os saibam que apoiam a concepç3o pol3tica por si s3, n3o porque ela est3 de acordo com a sua doutrina razo3vel de bem. Se n3o for assim, eles podem demandar que o Estado se adeque melhor 3 suas concepç3es de bem, afinal acreditam que a concepç3o pol3tica depende de suas concepç3es abrangentes. Rawls, em *Justiça como Equidade- uma reformulaç3o*, quando nos d3 o exemplo de crianç3as vivendo em comunidades que escolhem estar resguardadas do resto da sociedade, d3 um tratamento diferente para a quest3o. Nessa passagem (e apenas nela, sem desenvolver a ideia no resto da obra), ele reivindica que as crianç3as sejam educadas para a cidadania. Ele acredita, portanto, que crianç3as Amish, por exemplo, devem aprender sobre a comunidade que est3 fora do lugar onde vivem, propiciando n3o apenas uma escolha, mas uma apresentaç3o da concepç3o pol3tica como diferente (ainda que n3o conflitante) da concepç3o abrangente de bem que elas possuem.

Esse tipo de educaç3o pode dar conta ainda de uma quest3o mais s3ria na teoria rawlsiana, que foi discutida mais profundamente nesta tese: a lacuna que ele deixa relativamente ao tratamento de emoç3es disruptivas. N3o h3, para ele, papel do Estado a ser desenvolvido em relaç3o a essas emoç3es, sen3o estabelecendo uma estrutura justa. N3o 3 poss3vel pensar que as doutrinas abrangentes de bem pudessem oferecer qualquer salvaguarda quanto a essas emoç3es. Para que emoç3es como a inveja e o ci3me n3o sejam um problema pol3tico, 3 necess3rio que as pessoas estabeleçam uma relaç3o, no m3nimo, de confiança no car3ter justo das regras que distribuem direitos e encargos.

Nesse caso, parece ser necessário que não apenas haja uma justificação racional do Estado providenciada por uma educação que mostre quais são os direitos e os deveres dos cidadãos, por exemplo, mas também o estabelecimento de laços afetivos. Não é que um cidadão precise amar o próximo ou o seu país – isso demandaria mais do que uma concepção política liberal pode nos oferecer sem quebrar com seus princípios básicos. É possível, contudo, sensibilizar as pessoas para as necessidades do outro nos limites que uma concepção política permite. O igual respeito e consideração estão na base da democracia, sustentando o pluralismo e a liberdade.

A solução liberal para a questão das emoções disruptivas, se o argumento principal da tese procede, é de que se deve tratar as emoções a partir de uma concepção política, tendo em vista principalmente uma educação para a cidadania. O respeito ao pluralismo não permite que a solução seja apresentada a partir de uma doutrina liberal abrangente, muito menos que ela seja pensada a partir do desenvolvimento de virtudes morais nos cidadãos. É necessário respeitar o espectro de liberdade individual tão caro ao liberalismo rawlsiano, valorizando o pluralismo de forma profunda. Educar para a cidadania, apesar de significar o desenvolvimento de capacidades morais (ser racional e razoável), não exige nenhuma ação dos cidadãos exceto uma adequação aos termos da cooperação política – o mínimo para se viver em sociedade com justiça.

O auxílio teórico para desenvolver essa ideia vem de um autor, no mínimo, inesperado – mas que, conforme mencionado, alcança o cerne do problema: Hobbes. Não é, contudo, porque Hobbes defende um poder absoluto que não podemos levar os argumentos apresentados para fora do contexto da obra. Hobbes propõe um desafio para teóricos políticos. Se ele estiver certo nas suas considerações sobre a natureza humana, principalmente sobre o caráter do desacordo entre seres humanos, então é preciso dar conta disso. Um soberano absoluto é, sem dúvida, a solução mais fácil. Quando se tem um desacordo estruturado da forma como Hobbes o apresenta, entretanto, não basta que a soberania absoluta tenha uma origem legítima – isso não será o bastante para garantir a estabilidade. Assim, Hobbes nos apresenta outro lado do poder soberano, um poder que depende da adesão dos cidadãos. Trabalhando com essa *potentia* soberana, Hobbes oferece uma teoria completa sobre estabilidade – a qual, contudo, não serve às democracias contemporâneas.

Mesmo que não possamos adotar a solução hobbesiana, a estrutura utilizada pelo autor nos fornece o suficiente para pensarmos em uma solução que se adapte aos

anseios liberais das democracias atuais. Primeiro, devemos nos ater ao que interessa para a legitimidade, mas que não está na justificação pública do Estado: a retórica das instituições políticas e o envolvimento do cidadão com o Estado (seja pela cultura, por meio da mídia etc). Ainda, apesar de acreditar que a religião pode ser um ótimo instrumento de convencimento dos cidadãos, Hobbes não necessita de nenhuma doutrina de bem para desenvolver sua solução. Ele justifica a necessidade de educar os cidadãos a partir de considerações políticas.

Mesmo que a justificação política de Hobbes abra espaço para uma educação religiosa, é possível que o liberalismo rawlsiano se utilize desse tipo de estrutura de justificação da educação e também da dinâmica da *potentia* e repense como está lidando com o desacordo. Hobbes propôs um desafio com uma solução completa. Mesmo que o liberalismo vise à estabilidade política sem deixar de garantir um esquema de igual liberdade a todos, terá que dar conta daquilo que pertence, conforme nos explica Hobbes, à natureza humana.

REFERÊNCIAS

ABIZADEH, Arash. "Publicity, privacy, and religious toleration in Hobbes's *Leviathan*," *Modern Intellectual History*, vol. 10, n. 2, 2013, pp. 261-291.

_____. "The Representation of Hobbesian Sovereignty: *Leviathan* as Mythology," in S. A. Lloyd *Hobbes Today*. Cambridge University Press, 2013, pp. 113-152.

ALTINI, Carlo. "'Potentia' as 'potestas': An interpretation of modern politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt," *Philosophy & Social Criticism*, vol. 36, n. 2, 2010, pp. 231-252.

ARISTÓTELES. *Politics*. Translated by C. D. C. Reeve. Hackett: 1998.

_____. *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. Traduzido por George A. Kennedy. Oxford University Press, 2007.

_____. *Rhetoric*, vol. 2, Edward Meredith Cope and John Edwin Sandys (ed.). Cambridge University Press, 1877/2009.

BACON, Francis. *The Essays*. Mozambique, 1625/2001.

BEJAN, Teresa. "Teaching the *Leviathan*: Thomas Hobbes on Education," *Oxford Review of Education*, vol. 36, n. 5, 2010, pp. 607-626.

BODIN, Jean. *Bodin On Sovereignty*, Julian Franklin. Cambridge, 1992.

_____. *Les Six Livres de la République*. Du Puys, 1583

_____. *Method for the easy comprehension of History*. Tradução de Reynolds, B, Columbia University Press, 1945.

_____. *The Six Bookes of a Commonweale*, Richard Knolles. Impensis G. Bishop, 1606.

BRETT, Annabel. *Changes of State: Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*. Princeton University Press, 2011.

- CLARENDON, Edward, Earl of. *A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State, in Mr. Hobbes's Book, Entitled Leviathan*, Theater, 1676.
- DUNN, John. "The significance of Hobbes's conception of power," *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 13, n. 2-3, 2010, pp. 417-433.
- DUVERNAY, Ava documentary, *13th* (Netflix, 2016),
- DYZENHAUS, David. "Hobbes on the authority of law" in David Dyzenhaus and Thomas Poole (eds.). *Hobbes and the Law*. Cambridge University Press, 2012, pp. 186-209.
- FIELD, Sandra. "Hobbes and the Question of Power," *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52, n. 1, 2014, pp. 61-85.
- FOISNEAU, Luc. "Le vocabulaire du pouvoir" in Yves Charles Zarka, *Hobbes et son vocabulaire*. Vrin, 1992, pp. 83-102.
- _____. "Que reste-t-il de l'état de nature de Hobbes derrière le voile d'ignorance de Rawls?," *Les Études philosophiques*, n. 79, 2006, pp. 439-460.
- GAUTHIER, David P. *The Logic of Leviathan*. Oxford University Press, 1969.
- GAUS, Gerald. "The Diversity of Comprehensive Liberalisms" in Gerald F. Gaus e Chandran Kukathas. *Handbook of Political Theory*. Sage Publications, 2004, pp. 100-114.
- GERT, Bernard. "Hobbes and Psychological Egoism," *Journal of the History of Ideas*, vol. 28, n. 4, 1967, pp. 503-520.
- GUTMANN, Amy. "Civic Minimalism: Cosmopolitanism, and Patriotism: Where Does Democratic Education Stand in Relation to Each?," in S. Macedo and Y. Tamir, eds., *Nomos: Moral and Political Education*, vol. 43, New York University Press, 2002, pp. 23-57, in special p. 44-53.
- HART, H. L. A. *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*. Oxford University Press, 1982 (reimpressão em 2001).
- _____. *The Concept of Law*, 3rd edition. Oxford University Press, 1961/1994/2012.
- HOBBS, Thomas. *A dialogue between a philosopher and a student of Common Laws of England*, in EW, vol. 6. 1681/1840, pp. 1-160.
- _____. *Behemoth*, in Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* [EW], ed. Sir William Molesworth, vol. 6, 1840, pp. 161-418.
- _____. "Hobbes's verse autobiography" in Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edwin Curley (ed.). Hackett, 1994, pp. liv-lxvi.

- _____. *Human Nature and De Corpore Politico [The Elements of Law]*. Oxford World's Classics, ed. J. C. A. Gaskin. Oxford University Press, 1640/1994.
- _____. *Leviathan*, The English and Latin Texts. The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes. Ed. Noel Malcolm, vol. 2 and 3. Oxford University Press, 1651/1668/2012.
- _____. *On the Citizen [De Cive]*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, eds. Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge University Press, 1642/1647/1998.
- _____. "Preface" in Tucídides. The History of the Grecian War. Tradução de Thomas Hobbes. In *English Works*, vol. 8, 1629/1843.
- _____. Third Objections in René Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, trans. Michael Moriarty. Oxford University Press, 2008, pp.107-124.
- _____. *The Elements of Law*. Ferdinand Tönnies (ed.). Cambridge University Press, 1889.
- _____. *Translation of Elements of Philosophy, parts I-IV: Concerning Body [De Corpore]*, in EW, vol. 1, 1655/1839.
- HOEKSTRA, Kinch. "A Lion in the House: Hobbes and Democracy" in Annabel Brett, James Tully, and Holly Hamilton-Bleakley. *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Press, 2006.
- _____. "Absolutism & Constitutionalism," *Cardozo Law Review*, vol. 34, 2013, pp. 1079-1098.
- _____. "Leviathan and Its Intellectual Context," *Journal of the History of Ideas*, vol. 76, n. 2, 2015, pp 237-257.
- _____. "Tyrannus Rex vs. Leviathan," *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 82, 2001, pp. 432-435.
- _____. "The *de facto* Turn in Hobbes's Political Philosophy" in Tom Sorrel and Luc Foisneau "Leviathan After 350 Years". Oxford University Press, 2004, pp. 33-73.
- _____. "The End of Philosophy (The Case of Hobbes)," *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 106, 2006, pp. 25-62.
- HOHFELD, W. N. *Fundamental Legal Conceptions*. Yale University Press, 1919.
- HONNETH, Axel. "Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy" in Jonas Jakobsen e Odin Lysaker, *Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought*. Social and Critical Theory Series, vol. 17, Brill, 2015, pp. 17-32.

HONT, Istvan. *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Harvard University Press, 2015.

KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press, 1957/2016.

LIMONGI, Maria Isabel. "Potentia e potestas no *Leviathan* de Hobbes," *doispontos*, vol. 10, n. 1, 2013, pp.143-166.

LLOYD, Sharon. "Coercion, Ideology, and Education in Hobbes's *Leviathan*," in Andrews Reath, Barbara Herman and Christine Korsgaard (eds). *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Cambridge University Press, 1997, pp. 36-65.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Discourses on Livy*. Tradução de Harvey C. Mansfield e de Nathan Tarcov. The University of Chicago Press, 1996.

MALCOLM, Noel. *Aspects of Hobbes*. Oxford University Press, 2002.

_____. "Introduction" in Thomas Hobbes, *Leviathan* (3 vol.), The English and Latin Texts. The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes. Ed. Noel Malcolm, vol. 1. Oxford University Press, 2012.

_____. *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War*. Oxford University Press, 2007.

_____. "Thomas Hobbes: Liberal illiberal," *Journal of the British Academy*, vol. 4 2016, pp. 113-36.

MANENT, Pierre. *Histoire Intellectuelle du Libéralisme*. Pluriel, 2012.

MCCORMICK, John P. "'Keep the Public Rich, but the Citizens Poor': Economic and Political Inequality in Constitutions, Ancient and Modern," *Cardozo Law Review*, vol. 34, 2012-2013, pp. 879-892.

_____. "Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism," *The American Political Science Review*, vol. 95, n. 2, 2001, pp. 297-313.

MCNEILLY, F. S. "Egoism in Hobbes," *The Philosophical Quarterly*, vol. 16, n. 64, 1966, pp. 193-206.

MORTIMER, Sarah. "Christianity and Civil Religion in Hobbes's *Leviathan*," in A. P. Martinich and Kinch Hoekstra (eds.). *The Oxford Handbook of Hobbes*. Oxford University Press, 2016.

MOUFFE, Chantal, *For a Left Populism*. Verso, 2018.

_____. "Le politique et la dynamique des passions," *Politique et Sociétés*, vol. 22, n. 3, 2003, pp. 143-154.

_____. “The limits of John Rawls’s pluralism”. *Politics, Philosophy & Economics*, 4(2), 2005, pp. 221–231.

MULGAN, R. “The role of friendship in Aristotle’s political theory,” *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 2, n. 4, 2007, pp 15-32.

NUSSBAUM, Martha. “Introduction,” in Thom Brooks and Martha C. Nussbaum (eds.). *Rawls’s Political Liberalism*. Columbia University Press, 2015, pp. 1-56.

_____. *Political Emotions: why love matters for justice*. Harvard University Press, 2013.

_____. “Making Philosophy Matter to Politics,” *The New York Times*, 2 de dezembro de 2002.

OAKLEY, Francis. *Politics and Eternity*. Brill, 1999.

POLÍBIO, *The Histories*. Tradução de Robin Aterfield. Oxford University Press, 2010.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard University Press, 1999.

_____. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Harvard University Press, 2007.

_____. *Justice as Fairness: A Restatement*. Harvard University Press, 2001.

_____. *Political Liberalism*. Columbia University Press, 1996.

_____. “50 Years After Hiroshima,” *Dissent*, 1995, (disponível em: <https://www.dissentmagazine.org/article/50-years-after-hiroshima-2>).

ROGERS, Ben. “Behind the Veil’ John Rawls’s Revival of Liberalism,” *Lingua Franca*, vol. 9, n. 5, 1999, sem paginação.

ROSE, Julie L. “‘Keep the Citizens Poor’: Machiavelli’s Prescription for Republican Poverty,” *Political Studies*, 2015, pp. 1-14.

RUNCIMAN, David. “Hobbes’s Theory of Representation: Anti-democratic or Proto-democratic?” in Ian Shapiro et al (ed.), *Political Representation*. Cambridge University Press, 2010, pp. 15-34.

_____. “The concept of the state: the sovereignty of a fiction” in Quentin Skinner and Bo Stråth, *States and Citizens: History, Theory, Prospects* (Cambridge University Press, 2003, pp. 28-38).

_____. “The Sovereign,” in Al P. Martinich and Kinch Hoekstra *The Oxford Handbook of Hobbes*. Oxford University Press, 2016, pp. 360-378.

_____. “What Kind of Person is Hobbes’s State? A Reply to Skinner,” *The Journal of Political Philosophy*, vol. 8, n. 2, 2000, pp. 268-278.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982/1998.

SKINNER, Quentin. "Hobbes on Representation," *European Journal of Philosophy*, vol. 13, n. 2, 2005, pp. 155-184.

_____. "Machiavelli on the maintenance of liberty," *Politics*, vol. 18, n.2, pp. 3-15.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago University Press, 1953.

TÖNNIES, Ferdinand. *Community and Civil Society*, editado e traduzido por Jose Harris. Cambridge University Press, 2001.

TUCÍDIDES. The History of the Grecian War. Tradução de Thomas Hobbes. In *English Works*, vol. 8, 1629/1843.

TUCK, Richard. "Hobbes, Conscience, and Christianity" in A. P. Martinich e Kinch Hoekstra (eds.). *The Oxford Handbook of Hobbes*. Oxford University Press, 2016.

_____. *Sleeping Sovereign*. Cambridge University Press, 2015.

WALDRON, Jeremy. "Hobbes and the Principle of Publicity," *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 82, 2001, pp. 447-474.

WEBER, Max. *Economy and Society*, vol. 1, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, 1922/1978.

_____. "Politics as Vocation" in *The Vocation Letters*. Tradução de Rodney Livingstone. Hackett Publishing Company, 2004, pp. 32-94.

YATES, Arthur. "The right to punish in Thomas Hobbes's *Leviathan*," *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52, n. 2, 2014, pp. 233-254.

ZARKA, Yves-Charles. "Pour une critique de toute théologie politique," in Yves-Charles Zarka and Luc Langlois. *Les philosophes et la question de Dieu*. PUF, 2006, pp. 383-409.

_____. *Hobbes et la pensée politique moderne*. 2^a edição. PUF, 2001.