

**A influência do paradigma científico-natural no jusnaturalismo moderno e no positivismo comteano.**

**The influence of scientific-natural paradigm in the modern jusnaturalism thought and in the Comtean positivism.**

**Flavio Elias Riche\***

### **RESUMO**

O artigo em questão tem por objetivo verificar, do ponto de vista epistemológico, como o conhecimento oriundo das ciências naturais afetou o desenvolvimento dos saberes político e social no período moderno. Toma-se por base as experiências do jusnaturalismo e do positivismo comteano, a partir das quais se pode verificar uma relação de dependência metodológica que permeia a gênese das ciências humanas na Modernidade.

**Palavras-chave:** Modernidade; jusnaturalismo; positivismo sociológico.

### **ABSTRACT**

This article aims to demonstrate, from an epistemological point of view, how the knowledge resulted from natural sciences influenced the development of political and social thought in the modern period. Taking into account the jusnaturalist and positivist experiences, it tries to indicate a relationship of methodological dependence, which marks the development of human sciences during Modernity.

**Keywords:** Modernity; jusnaturalism; sociological positivism.

---

\* Diplomata de Carreira. Doutorando em Relações Internacionais pela UnB. Mestre em Ciências Jurídicas pela PUC-RIO. Bacharel em Ciências Sociais pela UERJ. Bacharel em Direito pela UNI-RIO. Coordenador do Grupo de Pesquisa Peter Häberle, do Instituto Brasileiro de Direito Público (IDP).

“A Natureza e as leis da Natureza escondem-se à noite; Deus disse:  
‘Faça-se Newton’ e tudo foi luz”.

Alexander Pope

(Epitáfio em dedicação ao  
túmulo de sir Isaac Newton)

Os versos de Alexander Pope acima reproduzidos são indicativos da veneração da qual foi objeto a física newtoniana, a ponto de se tornar o modelo cognitivo *par excellence*, adotado pela Modernidade. Acreditava-se então que finalmente a humanidade teria em suas mãos uma forma de saber inquestionável e segura, doravante, passível de generalização: “A correspondência da natureza e do conhecimento humano está agora estabelecida de uma vez por todas, o vínculo que os une é doravante insolúvel” (CASSIRER, Ernst: 1997, p.74). Com efeito, os postulados da ciência moderna, antes que restritos ao estudo da natureza, foram alargados de modo a abranger o conhecimento da própria sociedade e do indivíduo, fornecendo as bases para as teorias políticas e sociais vindouras.

Nesse sentido, o presente artigo concentrará esforços no estudo de dois momentos históricos bastante específicos, a partir dos quais são criados os grandes sistemas que ordenaram, até princípios do século XX, o pensamento sócio-político do Ocidente. São eles o *jusnaturalismo racionalista* e o *positivismo sociológico*.

### **Individualismo e racionalismo no pensamento jusnaturalista**

Existe uma relação intensa, senão direta, entre o jusnaturalismo desenvolvido no século XVII e as mudanças científico-filosóficas que marcaram o contexto europeu de então. Enquanto na física o átomo representara o nível elementar do qual toda matéria é composta; na filosofia jusnaturalista, o indivíduo compunha a célula básica da sociedade, sendo esta não mais que seu mero somatório. Similarmente, à concepção cartesiana de idéias inatas correspondera o *direito natural*, eterno e imutável, inscrito no próprio homem e, portanto, acessível à razão:

“No jusracionalismo [...] os métodos das novas ciências da natureza estendem-se à ética social. Eles transformaram também o homem, como ser social, em objecto de

observação e de conhecimento liberto de pressupostos, procurando, assim, as leis naturais da sociedade. O jusracionalismo baseia-se, portanto, numa nova antropologia. [...] A pretensão moderna de conhecimento das leis naturais é agora estendida à natureza da sociedade, ou seja, ao direito e ao Estado; também para estes devem ser formuladas leis com a imutabilidade das deduções matemáticas. E, tal como a conexão lógica das leis naturais produz o sistema do mundo físico, que atinge seu auge nos *Principia mathematica* de Newton, também as leis naturais do mundo social produzem um sistema fechado de sociedade, um ‘direito natural’”. (WIEACKER, Franz: 1993, p.288)

Cada um a seu modo, Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), aplicaram à ordem social e política o novo método científico de análise e observação da realidade – ainda que o último pensador ultrapasse as concepções jusnaturalistas dos antecessores em diversos aspectos, especialmente no que concerne à mutabilidade da natureza humana.

Em linhas gerais, o jusnaturalismo moderno, além de ter como base a postulação de um *direito universal atemporal* – inerente à própria natureza humana –, assenta-se na dicotomização *estado de natureza/estado civil*, mediada pela via do *contrato social*.<sup>1</sup> Por certo, os autores contratualistas partem de um mesmo princípio, o *estado de natureza*, muito embora divirjam quanto à sua concretude: para uns trata-se apenas de uma situação ideal, um artifício lógico, enquanto outros o consideram como efetivamente dotado de existência histórica.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A despeito da identidade existente, o termo “contratualismo” não representa propriamente um sinônimo para a expressão “jusnaturalismo”. Seu significado concerne mais à questão da fundamentação do Estado, seja quando tomado *lato* ou *stricto sensu*: “Em sentido muito amplo o Contratualismo compreende todas aquelas teorias políticas que vêm a origem da sociedade e o fundamento do poder político (chamado, quando em quando, *potestas, imperium*, Governo, soberania, Estado) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político. Num sentido mais restrito, por tal termo se entende uma escola que floresceu na Europa entre os começos do século XVII e os fins do XVIII [...] *Por escola entendemos aqui não uma comum orientação política, mas o comum uso da mesma sintaxe ou de uma mesma estrutura conceitual para racionalizar a força e alicerçar o poder no consenso* [grifos nossos]” (MATTEUCCI: 1995, p.272). Certamente adotamos no presente trabalho o entendimento mais restrito acerca do contratualismo.

<sup>2</sup> Entretanto, mesmo quando mencionada sua existência real, como em Hobbes e Locke, o *estado natural* denota uma certa *dimensão contrafática*, enquanto premissa elementar indispensável para as respectivas construções teóricas. Logo, a forma de conceber tal premissa terá implicações para todo o raciocínio subsequente. Ao postular uma natureza humana belicosa, identificando o estado de natureza com o estado de guerra, Hobbes fornece como única alternativa um governo capaz de controlar as paixões negativas e garantir a segurança, o que só é possível caso os súditos renunciem todos seus direitos em nome do soberano, com exceção do direito à vida, reduzindo consideravelmente suas liberdades. Na senda oposta, Locke concebe um estado natural no qual os homens demonstram um maior uso da faculdade da razão, chegando inclusive a estabelecer relações econômicas entre si mediante a criação da moeda, motivo pelo qual seu modelo político preconizou a liberdade, defendendo a mínima intervenção com o único fim de garantir e preservar a propriedade, entendida enquanto vida, liberdade e bens materiais. Quanto a Rousseau, sua posição é um pouco mais elaborada, sustentada em um modelo tricotômico, e não dicotômico. Embora parta de um estado de natureza pacífico, habitado por um homem bom e feliz, admite que este não tardaria a mudar frente a uma série de inovações, especialmente pela instituição da propriedade privada, terminando por se degenerar na sociedade civil: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas

Não obstante, importa que no estado natural os homens viveriam isoladamente, embora potencialmente associáveis. Imperava, de início, a igualdade e a liberdade absolutas, inexistindo qualquer forma de poder exterior e organizado que os obrigasse a observar as leis naturais, o que terminava por gerar alguns inconvenientes. A fim de saná-los, os indivíduos manifestariam pela via do contrato a intenção de formarem um grupamento mais racional – ainda que tivessem para tal abrir mão de alguns de seus direitos – legitimando consensualmente a criação do *estado civil*. Com isso, o *zoon politikon* aristotélico foi posto por terra; antes que natural, a sociabilidade humana constitui um produto racional, resultante de uma decisão coletiva que opta por construir uma *sociedade artificial*, como é o estado social.

### **A física política de Thomas Hobbes**

Dos autores contratualistas, talvez tenha sido Hobbes quem melhor representara no campo da teoria política as inovações da ciência moderna. Ainda que de forma rudimentar, quando comparado em momento posterior ao feito de Newton, Hobbes procurou em sua obra transcender a relação conflituosa inerente às principais expressões epistêmico-metodológicas de então: o empirismo indutivo baconiano e o racionalismo dedutivo de Descartes. Ao menos quanto ao aspecto em questão supera o aporte lockeano; enquanto este se restringiu à decomposição do todo em suas partes individualizadas, Hobbes logrou acrescentar ao método analítico a reconstrução sintética, antecedendo nesse caminho o século XVIII. E isto o fez com o mais puro espírito científico, sustentado no corporalismo e no mecanicismo em voga.

Transpondo da física para a filosofia política o rigor causal-matemático de descrição do real, Hobbes concebeu um sistema societário perfeitamente concatenado por redes de causalidade, cujas premissas derivariam da própria observação racional-empírica, uma verdadeira *física política*. Ao pretender fazer da política uma ciência, tão objetiva e metódica quanto a geometria, Hobbes certamente tinha em vista por fim aos graves conflitos

---

suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU: 1999a, p.87). Tratava-se de remediar o estado de natureza corrompido, a despeito da impossibilidade de regresso ao mesmo em sua pureza: “[...] o retorno ao estado de natureza não somente era impossível concretamente, como indesejável para o autor, uma vez que este considerava a Moral e a Justiça como conceitos desenvolvidos a partir da sociedade civil, sendo necessário preservá-los” (LIMA: 2000, p.126). Conseqüentemente, caberia à própria sociedade civil, que desvirtuara o estado de natureza, promover o resgate dos direitos naturais, ainda que em outro contexto. Nesse sentido, com o contrato social rousseauiano, emerge uma nova natureza humana, capaz de conciliar as contradições entre inclinações individuais e deveres coletivos, na medida em que o sujeito torna-se ao mesmo tempo autor e destinatário da lei: “As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade” (ROUSSEAU: 1999b, p.108).

políticos que marcaram a época em que viveu – conflitos estes que influenciaram inclusive sua concepção acerca do estado de natureza: “*Hobbes is a realist. There is no better evidence of this than the description of the state of nature, wich ends by overlapping with the description of the civil war*” (BOBBIO: 1993, p.43).

Além do mais, o próprio organismo humano é compreendido enquanto um maquinário, passível de expressão puramente quantitativa. Não é outra coisa que postula Hobbes em suas considerações acerca da cognição: “Quando alguém *raciocina*, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da adição de parcelas, ou conceber um resto a partir da *subtração* de uma soma por outra” (HOBBS: 2000, p. 51). Conforme assinala Cassirer, o que Hobbes afirma sobre o pensamento *em geral* – que este haveria de se resumir a mero cálculo matemático – também possui validade para o próprio pensamento político do autor (CASSIRER, Ernst: 1997, pp. 337-341). Doravante, é preciso começar pela subtração, reduzindo a sociedade até seus últimos elementos – leiam-se indivíduos atomizados –, para em seguida realizar uma operação de adição – através do *contrato social* – que permite a dissolução do *status naturalis* no *status civilis*.

Mesmo que artificial, o Estado também constitui um *corpo físico*, obediente a leis mecânicas, cuja explicação só é possível mediante a combinação dos métodos de análise (resolução) e síntese (composição), capaz de engendrar o conhecimento verdadeiro da estrutura social. A despeito da extensão do trecho a seguir, julgamos oportuna a reprodução das palavras de Hobbes, nas quais demonstra claramente sua admiração pelos postulados do paradigma científico-natural moderno, assim como nos fornece um belo resumo de sua proposta:

“Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais que um movimento de membros, cujo início ocorre em alguma parte inicial interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas, por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração*, senão uma mola; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a *arte* vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem*. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a *força*; *Salus populi* (a *segurança do povo*) é seu *objetivo*; os *conselheiros*, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são

sugeridas, são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais; a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é a *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*. Por último, os *pactos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação ” (HOBBS: 2000, p. 27).

### **Indivíduo, propriedade e resistência à opressão em John Locke**

Por sua vez, a assimilação lockeana da cosmovisão científico-moderna reside não tanto nos aspectos metodológicos considerados *per se*, senão na postura individualista que perfila toda sua produção intelectual. Basta para tanto analisarmos a teoria da propriedade defendida pelo autor. Ao contrário de Hobbes – que fez a propriedade derivar do *contrato social* – assim como de Pufendorf – para quem a propriedade, a despeito de ter ocorrência no estado de natureza, só é possível mediante o consenso dos homens – Locke procurou rejeitar qualquer espécie de concepção voluntarista, postulando em seu lugar um aporte fundamentado no próprio esforço pessoal.

Partindo da premissa teológica corrente, que admitia a origem comunal e divina da propriedade – pois “Os céus são os céus do Senhor, mas a terra, deu-a ele aos filhos dos homens” (*Salmos 115:16*), e o fez em comum, para toda a humanidade, acrescenta o filósofo inglês –, Locke desenvolveu um raciocínio diverso, chegando mesmo a conclusões díspares, que negam tanto o caráter social da propriedade quanto sua acepção menos individualista, típica do período medievo.

Seu objetivo, conforme esclarece, consiste em “[...] mostrar de que maneira os homens podem vir a ter uma *propriedade* em diversas partes daquilo que Deus deu em comum à humanidade, e isso sem nenhum pacto expresso por parte de todos os membros da comunidade” (LOCKE: 1998, p. 406). Destarte, Locke precisava encontrar uma forma de legitimação natural-racional para a aquisição da propriedade privada que independesse de fatores outros, exceto daqueles assentados no próprio indivíduo.

Primeiramente afirma ser válida a individuação da propriedade a partir da *res communes* em razão do direito que o próprio homem possui de conservar sua vida e garantir com isso a subsistência, comprovando que em sua teoria “[...] a propriedade privada apresenta-se, não como uma instituição social mas como implicação lógica da noção de indivíduo auto-suficiente” (DUMONT: 2000, P. 96). Outrossim, quando determinado sujeito emprega seu trabalho em alguma coisa, termina por colocar nela algo pertencente à própria individualidade, tornando-a, pois sua propriedade: “O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com

que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade” (LOCKE: 1998, p. 409).

Mas para chegar a essa conclusão, Locke fez uso de um pressuposto caro a seu pensamento como um todo, expressão singela do individualismo moderno: “Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo” (LOCKE: 1998, p. 407 e 409). Com efeito, a presente passagem, mais que uma mera fundamentação do direito de propriedade, representa a própria defesa da autonomia individual perante o jugo autoritário da tradição, uma tentativa de superar o dogmatismo existente pela via da investigação empírico-racional, sustentada na capacidade do sujeito transformar o mundo externo em seu benefício, a partir de seu esforço pessoal.<sup>3</sup>

Se o *individualismo* inscrito na *teoria da propriedade* de Locke foi alvo de duras críticas, o mesmo não se pode dizer acerca daquele presente em sua doutrina do *direito de resistência à opressão*. Por constituir o valor fundamental da sociedade, o indivíduo é dotado mesmo no estado civil de direitos originários e inalienáveis, limites de atuação do soberano: “*Onde termina a lei começa a tirania*, se a lei for transgredida para prejuízo de outrem. E todo aquele que, investido de autoridade, exceda o poder que lhe é conferido por lei e faça uso da força que tem sob seu comando para impor ao súdito o que a lei não permite, deixa, com isso, de ser magistrado e, agindo sem autoridade, pode ser combatido, como qualquer outro homem que pela força invade o direito alheio” (LOCKE: 1998, p. 563).

Da mesma forma, como associação criada pelos próprios indivíduos para a proteção das respectivas propriedades – entendidas *lato sensu*, enquanto vidas, liberdades e bens – o Estado jamais pode faltar para com o *telos* de sua criação. Caso isto ocorra, tornar-se-á lícito o direito de resistência: “O fim do governo é o bem da humanidade, e o que seria *melhor* para esta, que o povo estivesse sempre exposto à vontade ilimitada da tirania ou que os governantes tivessem por vezes de enfrentar oposição, quando exorbitassem no uso de seu poder e o empregassem para a destruição e não a preservação das propriedades do povo?” (LOCKE: 1998, p. 586). Mais uma vez, percebe-se em Locke o primado do indivíduo sobre a

---

<sup>3</sup> Não é de nosso interesse alongar a exposição da doutrina lockeana relativa à propriedade. Diga-se apenas que Locke não somente buscou mostrar como a propriedade representava um direito natural, derivado do direito à vida e do trabalho pessoal, mas inclusive concentrou suas forças para remover todos os limites naturais que havia antes concebido – baseados na coexistência, no usufruto e na apropriação individual a partir do próprio labor – terminando por permitir uma acumulação praticamente irrestrita, seja ao alegar uma suposta abundância de bens no mundo, ao admitir a possibilidade e necessidade da alienação do trabalho, ou ao colocar o advento da moeda como a assunção tácita da desigualdade entre os homens.

autoridade exterior,<sup>4</sup> assim como sobre qualquer outra forma de opressão, argumento basilar para o advento da Modernidade em sua dimensão *emancipatória*.

### Notas sobre a antropologia rousseauiana

Uma observação menos cuidadosa da obra de Rousseau certamente poderia levar o leitor a crer que o pensador em questão pouco tem em comum com o jusnaturalismo de seus contemporâneos. Tome-se como exemplo Hobbes. Enquanto a teoria deste é “absolutista”, “representativa” e “fundada na sujeição”, a de Rousseau é “nomocrática”, “coletiva” e “fundada na liberdade”. No entanto, para além das evidências aparentes, é de se perceber que tanto um quanto outro concebem uma ruptura entre o homem natural e o político; nos dois casos, o contrato social gera uma descontinuidade que permite o surgimento da humanidade propriamente dita. Conforme expôs Louis Dumont ao se referir às teorias de Hobbes e Rousseau: “Ambas estão superlativamente preocupadas em assegurar a transcendência do soberano – num caso o governante (*ruler*), no outro ‘a vontade geral’ – em relação aos súditos, sem deixar de sublinhar a identidade do soberano e do súdito. Em suma: ambos querem fundir num corpo social ou político pessoas que se pensam como indivíduos” (DUMONT: 200º, p. 102).

Assim como Hobbes, Rousseau concebe um indivíduo em pleno isolamento no estado de natureza. Não compartilha, todavia, do entendimento hobbesiano, que define o homem natural a partir de um *egoísmo ativo*. Em suas palavras: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre eles espécie alguma de relação moral ou

---

<sup>4</sup> A presente temática foi também desenvolvida com pertinência pelo filósofo inglês ao tratar de um problema crucial para sua época, relativo à questão da tolerância religiosa: “A tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara. [...] numa palavra, ninguém pode impor-se a si mesmo ou aos outros, quer como obediente súdito de seu príncipe, quer como sincero venerador de Deus” (LOCKE: 1973a, p.10-11). Daí a distinção crucial operada por Locke, entre funções do governo civil e funções da Igreja, que, em momento futuro, vai desembocar na laicização da política, mediante a completa separação entre as atividades religiosas e as atividades do Estado: “[...] todo o poder do governo civil diz respeito apenas aos bens civis dos homens [vida, liberdade, saúde física, posse de coisas externas, etc.], está confinado para cuidar das coisas deste mundo, e absolutamente nada tem a ver com o outro mundo” (LOCKE: 1973a, p.12). Dito de outro modo, o governo civil tem seu poder restrito exclusivamente à sua *raison d’être*: a defesa e o aprimoramento das propriedades dos indivíduos – compreendidas segundo a acepção ampla já mencionada. Igualmente, a Igreja também possui seu “poder” associado tão somente às coisas do outro mundo, a fim de promover a *salvação de almas*: “[...] a finalidade de uma sociedade religiosa consiste no culto público de Deus, por meio do qual se alcança a vida eterna” (LOCKE: 1973a, p.14). Doravante, a tolerância não representa um dever a ser observado apenas por parte das diversas religiões ou facções religiosas, senão que diz respeito inclusive às relações entre a Igreja e o governo civil. Mais ainda, a obrigação lockeana da tolerância constitui uma ratificação do primado do indivíduo, na medida em que veda a ambos a violação dos bens civis dos membros de uma sociedade: “Ninguém, portanto, nem os indivíduos, nem as igrejas, nem mesmo as comunidades têm qualquer título justificável para invadir os direitos civis e roubar a cada um seus bens terrenos em nome da religião” (LOCKE: 1973a, p.16).

de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes [...] Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma idéia da bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude” (ROUSSEAU: 1999b, p. 75). Logo em seguida acrescenta: “Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão [...] os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranqüilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal” (ROUSSEAU: 1999b, p. 76). Trata-se, portanto, de um *egoísmo passivo*, que se compreende na medida em que o instinto para a dominação agressiva dos demais indivíduos representa, segundo Rousseau, um desejo “artificial”, só podendo ter lugar em uma situação deturpada como o é a *sociedade*.

A despeito do sujeito que habita o estado natural de Rousseau ser provido do instinto de autoconservação, este não desemboca na ferocidade do *amor-próprio* de forma definitiva. Isto porque, ainda que inculto e dotado de uma capacidade de discernimento deveras limitada, o homem natural possui a faculdade de “empatia”, que lhe permite vivenciar o sofrimento alheio como se fosse próprio. Através da  *piedade*, torna-se possível ao homem posteriormente desenvolver o *amor-de-si*, do qual deriva o amor aos homens:

“Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz” (ROUSSEAU: 1999b, PP. 78-79).

Sem dúvida, a piedade não chega a produzir uma máxima de justiça raciocinada – *faça a outrem aquilo que gostarias que a ti fizessem* – mas ao menos produz uma máxima de bondade natural – *alcança teu bem com o menor mal possível para outrem* – que, muito embora não demonstre a perfeição da *regra áurea*, é possuidora de grande utilidade prática.<sup>5</sup> A superação do egoísmo depende, portanto, de algo mais que fatores puramente racionais. Aqui, a compaixão exerce função indispensável para a emergência do cidadão rousseauiano; à renovação das instituições deve necessariamente acompanhar uma revolução moral que

---

<sup>5</sup> Até porque Rousseau faz derivar a compaixão não da caridade cristã, senão do amor-próprio – conferindo à mesma um caráter acima de tudo humano: “*Charity is divine in origin and otherworldly in intention: to love one’s fellow as Christ loves him is to strive for the salvation of his soul. Compassion, in contrast, is purely human (humanity is almost a synonym for it) and is altogether this-worldly. Whereas charity requires that the Christian rise above his sinful human nature (invoking the assistance of divine grace), compassion is a merely natural sentiment, which attests to the goodness or innocence of our nature*” (ORWIN: 1997, p.296).

permita o restabelecimento da virtude – perdida com o advento da sociedade civil, marco da decadência humana – muito embora sob outros moldes.

Nesse sentido, a concepção de indivíduo proposta por Rousseau afasta-se do jusnaturalismo moderno ao rejeitar dois de seus fundamentos centrais: *a redução do humano ao racional*, assim como *a imutabilidade de sua respectiva natureza*.

### **Ordem e progresso no positivismo sociológico**

É certo que em sua pretensão universalizante, faltou ao jusnaturalismo racionalista um maior sentido histórico, motivo pelo qual começa a entrar em declínio já nos finais do século XVIII, denotando a própria transição da época, marcada pelo abandono da abstração em prol do experimentalismo. Sustentado no materialismo e no idealismo então predominantes, o filósofo francês Auguste Comte (1793-1857) propôs seu célebre sistema doutrinário, conhecido como Positivismo – antes de tudo uma rejeição da alienação dedutivista perante os fatos observáveis, decorrente do respectivo menosprezo pela concretude dos fenômenos.

A metodologia comteana assenta na indução positiva, partindo da observação empírica, passando pela formulação de hipóteses, para ao final comprovar sua validade através da experimentação: “Todos os bons espíritos repetem, desde Bacon, que somente são reais os conhecimentos que repousam sobre fatos observados. Essa máxima fundamental é evidentemente incontestável, se for aplicada, como convém, ao estado viril de nossa inteligência” (COMTE: 1978a, p. 5). Pensamento típico do século XIX, marcado pelo *cientificismo*<sup>6</sup> de então, o positivismo sociológico terminou por abrir mão inclusive de certos

---

<sup>6</sup> Foi ao longo do século XIX – especialmente com o desenvolvimento da física e a emergência da biologia – que o conhecimento científico atingiu seu ápice de validade e credibilidade perante a sociedade ocidental, enquanto fundamento único da verdade e instrumento exclusivo do progresso humano. O *cientificismo*, ou *mito da ciência*, tem como característica fundamental a crença generalizada no *potencial unificador* e na *certeza cognitiva* das ciências experimentais, enquanto exemplar universal capaz de *regular* todos os demais campos do saber, assim como *ordenar* os mais diversos âmbitos da vida social e humana. Daí o esforço por parte das Humanidades em geral no sentido de conferir cientificidade aos seus respectivos objetos de conhecimento. Seja na sociologia em sua gênese – institucionalizada principalmente a partir de Émile Durkheim (1858-1917), discípulo de Comte – ou no pensamento jurídico do século XIX – pensamento este por essência positivista – verifica-se uma preocupação obsessiva para com o estabelecimento da mesma clareza epistêmica e perfeição metodológica existentes nas ciências naturais. Tanto os precursores da sociologia quanto da tradição positivista do direito demonstraram uma exaustiva dedicação a fim de adaptar os saberes social e jurídico aos padrões científicos da época. Num período marcado pelo entendimento da ciência enquanto *dogma*, a sociologia e o direito só poderiam existir enquanto conhecimentos dotados de rigor e certeza bastantes, nos moldes científico-naturais; caso contrário, haveriam de ser completamente desprezados pela comunidade acadêmica e condenados ao ostracismo intelectual. Apenas a título ilustrativo, vejamos como as presentes considerações se concretizam através do discurso de Émile Durkheim: “Nosso objetivo, com efeito, é estender à conduta humana o racionalismo científico, mostrando que, considerada no passado, ela é redutível a relações de causa e efeito que uma operação não menos racional pode transformar a seguir em regras de ação para o futuro. [...] Nossa regra [*os fatos sociais devem ser tratados como coisas*] não implica, portanto, nenhuma concepção metafísica, nenhuma

postulados cartesiano-newtonianos – mesmo que não raro os tenha sustentado em suas pretensões fundamentais.

Se o positivismo comteano rompe em determinados aspectos com o mencionado modelo cognitivo, seja quando reconhece ser o homem algo mais que sua dimensão racional – “Enfastia-se de pensar e até de agir, mas nunca de amar” (COMTE: 1978c, p. 97) – ou quando considera inviável a averiguação de leis causais subjacentes aos eventos passíveis de observação – “[...] o caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos a *leis* naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços, considerando como absolutamente inacessível e vazia de sentido para nós a investigação das chamadas *causas*, sejam primeiras, sejam finais” (COMTE: 1978a, p. 7) –, não é menos certo que compartilha com o mesmo uma *pretensão regulatória do real*, mesmo que divergindo quanto a certas particularidades.

*Ordenamento, previsão e controle* constituem conceitos-chave inclusive para a sociologia comteana, sem os quais a humanidade não haveria de progredir. Mais ainda, a certeza do conhecimento positivo deve ser capaz de descrever não apenas *o que foi*, senão também *o que é*, assim como *o que será*, entendido este último enquanto uma *inevitabilidade histórica*. A fim de elucidarmos as proposições em questão, concentraremos nosso estudo em três temáticas essenciais ao pensamento comteano: a *lei dos três estados*, a *classificação das ciências* e a distinção entre *estática social* e *dinâmica social*.

Quanto ao primeiro ponto, Comte afirma a existência de três etapas fundamentais – caracterizadas por sua universalidade e encadeamento linear – que se seguem

---

especulação sobre o âmago dos seres. O que ela reclama é *que o sociólogo se coloque no mesmo estado de espírito dos físicos, químicos, fisiologistas*, quando se lançam numa região ainda inexplorada de seu domínio científico [grifos nossos]” (DURKHEIM: 1999, p.XIII e XIX). Fundado na relação sujeito-objeto, tal como postulada pela ciência moderna, Durkheim terminou por promover uma *exteriorização e coisificação do fenômeno social* – garantidora, a seu ver, da viabilidade científica da sociologia. Similarmente, poderíamos afirmar que no direito o positivismo também terminou por promover a *exteriorização e coisificação do fenômeno jurídico*, centrada na dicotomia sujeito-objeto. Doravante, não só o *objeto (lei)* é considerado como o *locus* exclusivo da verdade, senão que essa verdade passa a ser plenamente acessível ao *sujeito cognoscente (juiz)*, bastando para tanto que o mesmo esteja completamente desprovido de toda e qualquer espécie de *pré-conceitos, pré-noções e pré-juízos*. Posto de outra forma, o *background* cientificista do positivismo jurídico viabiliza – ao menos teoricamente – a possibilidade do juiz em sua tarefa decisória *revelar*, mediante uma operação puramente silogística, o correto significado (para não dizer *unívoco*) inscrito em uma lei. Correlato ao *dogma da subsunção* – reflexo da racionalidade científico-natural no âmbito da ontologia do direito – encontra-se o *dogma da imparcialidade* – reflexo da racionalidade científico-natural no âmbito da gnosiologia do direito –, *i.e.*, a crença na capacidade (no mínimo super-humana) do magistrado adotar a *neutralidade* enquanto diretriz suprema de sua atividade, tal como o faria um cientista. Da fusão de tais dogmas inscritos no positivismo jurídico resulta o célebre adágio que caracterizou todo o desenvolvimento da teoria clássica da interpretação judicial: *In claris non fit interpretatio*. O juiz (sujeito) jamais cria o direito (objeto); sua incumbência consiste tão somente em reproduzir racionalmente uma vontade pré-existente, extraindo da norma jurídica sua verdade essencial.

ao longo do desenvolvimento evolutivo de qualquer ciência, assim como do próprio o espírito humano: *teológico*, *metafísico* e *positivo*. Vale conferir a definição oferecida pelo autor francês a cada uma das respectivas fases:

“No *estado teológico*, o espírito humano, dirigindo essencialmente suas investigações para a natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o tocam, numa palavra, para os conhecimentos absolutos, apresenta os fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo. No *estado metafísico*, que no fundo nada mais é do que simples modificação geral do primeiro, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diversos seres do mundo, e concebidas como capazes de engendrar por elas próprias todos os fenômenos observados, cuja explicação consiste, então, em determinar para cada um uma entidade correspondente. Enfim, no *estado positivo*, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do *raciocínio* e da *observação*, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude. A explicação dos fatos, reduzida então a seus termos reais, se resume de agora em diante na ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais, cujo número o progresso da ciência tende cada vez mais a diminuir [grifos nossos]” (COMTE: 1978a, p. 4).

Outro aspecto basilar do positivismo pode ser encontrado na hierarquização mediante a qual o pensador francês classifica as diversas ciências existentes em sua época. Considerou, para tanto, a *cronologia* de cada ciência, assim como seu grau crescente de *complexidade*, *concretude* e *interdependência*: “Chegamos, assim, gradualmente a descobrir a invariável hierarquia, ao mesmo tempo histórica e dogmática, igualmente científica e lógica, das seis ciências fundamentais, matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia” (COMTE: 1978b, p. 90). Dando continuidade, destaca o autor:

“A primeira constitui necessariamente o ponto de partida exclusivo, e a última a única meta essencial de toda filosofia positiva, considerada de agora em diante como formando, por sua natureza, um sistema verdadeiramente indivisível, em que toda decomposição é radicalmente artificial, sem ser, aliás, de modo algum arbitrária, já que tudo se reporta finalmente à Humanidade, única concepção plenamente universal” (COMTE: 1978b, p. 90).

A seu ver, todas as demais ciências mencionadas teriam atingido o estágio positivo, restando apenas à sociologia alcançar tal feito para que seu respectivo sistema lograsse a completude desejada: “Eis a grande, mas evidentemente, única lacuna que se trata de preencher para constituir a filosofia positiva. Já agora que o espírito humano fundou a física celeste; a física terrestre, quer mecânica, quer química; a física orgânica, seja vegetal, seja animal, resta-lhe, para terminar o sistema das ciências de observação, fundar a *física social*” (COMTE: 1978b, p. 9).

Verifica-se, pois, que a *ciência positiva da sociedade* representa o produto da perfeita combinação entre a lei dos três estados e a classificação hierarquizada das ciências. Além do mais, a própria concepção comteana de unidade histórica deriva da presente associação, na medida em que a mesma realiza uma inversão metodológica de maior relevância para o positivismo sociológico – propiciada a princípio pela então nascente *biologia*. Falamos aqui da substituição do *analítico* pelo *sintético* na investigação científica. Enquanto que nas ciências inorgânicas existia a possibilidade de estabelecer leis entre fenômenos isolados, nas ciências orgânicas, se não considerarmos o ser vivo como um todo, a explicação seja de um órgão ou de uma função perde seu sentido. Similarmente, um fenômeno social não pode ser compreendido se não for recolocado no todo do qual faz parte, o que inclui averiguar o momento histórico de sua ocorrência.

Para o positivismo comteano, sociologia e biologia estão intimamente relacionadas, especialmente devido à perspectiva global por ambas adotada, o que faz da história da humanidade a saga do desenvolvimento da própria natureza do homem considerado enquanto espécie. Mais ainda, a história do espírito humano consiste, acima de tudo, no *devenir* do pensamento positivo, cuja ocorrência se resumiria a uma mera questão de tempo – prova do *evolucionismo teleológico* advogado pelo autor, centrado na noção de *inevitabilidade histórica*.

Ao conceber a sociologia enquanto ciência natural, à maneira das ciências precedentes, Comte demonstra ter em mente um objetivo mais amplo: “[...] assim como não há liberdade de consciência na matemática ou na astronomia, não pode haver também em matéria de sociologia. Como os cientistas impõem seu veredicto aos ignorantes e aos amadores, em matemática e astronomia, devem logicamente fazer o mesmo em sociologia e política” (ARON: 1999, p. 69). Dito de outra forma, a instituição da *física social* marca a consolidação de uma nova sociedade, na qual os *cientistas* substituem os *teólogos* e *sacerdotes* como categoria responsável pelo fornecimento da base moral e cognitiva subjacente à ordem social, assim como os industriais assumem o lugar anteriormente ocupado pelos militares, transformando a *guerra de homens contra homens* na *luta do ser humano contra a natureza*, de modo a produzir através da *ciência* sua *exploração racional*.

Em última instância, o aporte científico-racional dos fenômenos sociais terminaria por promover a reforma da sociedade, instaurando de vez o *estado positivo*. Partindo da sociologia, Comte acreditara ser possível inclusive formular orientações concretas para sua época, permitindo finalmente pensar a política como ciência positiva. A física social, por levar ao conhecimento das leis sociais, capacitaria o homem a uma atuação política mais

correta, condizente com o caminhar do progresso histórico. Por seu turno, a *previsão racional do futuro social* limitaria os parâmetros políticos a leis precisamente determinadas. Tratava-se, portanto, de uma *fatalidade modificável*, no sentido de que dependeria apenas da humanidade adiantar ou retardar seu próprio destino: “*O retrocesso histórico é impossível. Mesmo que, por hipótese absurda, se pudesse voltar atrás, seria necessário destruir um a um todos os desenvolvimentos da civilização [grifos nossos]*” (BENOIT: 1999, p. 188).

De fato, o progresso se apresenta na visão de Comte como natural e inevitável, o que o faz conceber a história como uma e necessária: “Seu desígnio é único porque foi fixado por Deus, ou pela natureza humana; a evolução é necessária, porque ou a providência determinou suas etapas e seu fim, ou a própria natureza do homem e da sociedade determinou as leis” (ARON: 1999, p. 81). Com efeito, a diversidade das sociedades humanas, consideradas tanto espacial quanto temporalmente, é reduzida a uma série fundamental, a um projeto único, com um *telos* bem específico: o advento da etapa última do espírito humano.

Comte, entretanto, longe está de ser um “revolucionário”, de pensar o progresso a partir da categoria iluminista de *indefinido*: “[...] a nova reflexão social não poderia se constituir em negação sistemática, permanente, de qualquer forma social, de qualquer positividade social, ao contrário, deveria facilitar o *restabelecimento da ordem*. A doutrina social positiva deveria se fundamentar no princípio histórico-progressivo mas também na afirmação incondicional da ‘ordem’ presente” (BENOIT: 1999, p. 194). Consiste, assim, em um *progresso dentro da ordem*, melhor compreendido quando analisamos os conceitos de *estática e dinâmica social*.

Conforme exposto, a metodologia de Auguste Comte funda-se na observação e na comparação, a partir das quais se obtêm as leis do desenvolvimento histórico. Para tanto, é preciso não apenas apreender o ordenamento societário dos diversos grupamentos, a fim de encontrar sua respectiva unidade, senão também estudar as grandes linhas da história, descrevendo suas etapas sucessivas.

Mais uma vez, destaca-se a contribuição terminológica da biologia para a conceituação positivista: “[...] todo ser ativo, especialmente todo ser vivo, pode ser estudado, em todos os seus fenômenos, de duas ópticas fundamentais, a estática e a dinâmica, isto é, como apto para agir e como agindo efetivamente” (COMTE: 1978a, p. 13). Definições que integram as próprias diretrizes da sociologia comteana, *estática e dinâmica*, correspondem analogamente aos terrenos que compõem a *anatomia* e a *fisiologia*. Enquanto a primeira diz respeito às noções de organização, cuidando das condições de existência da sociedade, a segunda diz respeito às noções de vida, cuidando das leis de seu movimento contínuo.

Do ponto de vista prático-político, a estática serve de fundamento e base para a dinâmica, à qual esta se subordina. Em outras palavras, não pode haver *progresso* sem *ordem*, o que demonstra o apreço de Comte pelo consenso e pela harmonia, assim como sua aversão pela divergência e pelo pluralismo. Ao mesmo tempo, quando faz da estática o saber mais importante da sociologia, Comte acaba criando o amálgama que o permite concatenar sua “ciência” da sociedade com o *positivismo religioso* que propõe em momento posterior de seu pensamento.

Resumindo, o pensador francês logrou no conjunto de sua obra exercer uma tríplice atividade. Primeiramente, a de *físico social*, que organiza e sintetiza os métodos e resultados científicos; ademais, a de *reformador*, que busca mediante a aplicação dos postulados defendidos transformar a sociedade em que vive; por último, a de *profeta* de uma nova era e *pontífice* de uma nova religião, a *religião da humanidade*, centrada no amor e na solidariedade: “A cada fase ou modo qualquer de nossa existência, individual ou coletiva, devemos aplicar sempre a fórmula sagrada dos positivistas: o *Amor por princípio*, a *Ordem por fundamento*, e o *Progresso por fim*. A verdadeira unidade é pois constituída finalmente pela Religião da Humanidade [grifos nossos]” (COMTE, *Apud*: BENOIT: 1999, p. 359).

## Referências bibliográficas

ARON, Raymond (1999). *As etapas do pensamento sociológico*. Tradução de Sérgio Bath. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BENOIT, Lelita Oliveira (1999). *Sociologia comteana: gênese e devir*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

BOBBIO, Norberto (1995). Desobediência civil. In: BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Tradução de Carmen C. Varrialle, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Vol. I. 7. ed. Brasília: UnB, 1995.

BOBBIO, Norberto (1998). *Locke e o direito natural*. Tradução de Sérgio Bath. 2. ed. Brasília: UnB, 1998.

BOBBIO, Norberto (1993). *Thomas Hobbes and the natural law tradition*. Tradução de Daniela Gobetti. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

CASSIRER, Ernst (1997). *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1997.

COMTE, Auguste (1978a). Curso de Filosofia Positiva. In: *Os Pensadores*. Tradução de José Artur Giannotti. São Paulo: Abril cultural, 1978a.

COMTE, Auguste (1978b). Discurso sobre o espírito positivo. In: *Os Pensadores*. Tradução de José Artur Giannotti. São Paulo: Abril cultural, 1978b.

COMTE, Auguste (1978c). Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo. In: *Os Pensadores*. Tradução de José Artur Giannotti. São Paulo: Abril cultural, 1978c.

DUMONT, Louis (2000). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DURKHEIM, Émile (1999). *As regras do método sociológico*. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FUKS, Mario (1990). *Do Renascimento à Modernidade: por uma perspectiva cultural da história da ciência moderna*. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1990.

HARVEY, David (2000). *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

HOBBS, Thomas (2000). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. In: *Os Pensadores*. Tradução de João Paulo Monteiro e Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HOBBS, Thomas (1998). *On the citizen*. Tradução de Richard Tuck e Michael Silverthorne. New York: Cambridge University Press, 1998.

KUHN, Thomas Samuel (2000). *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

LAFER, Celso (1991). *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

LASLETT, Peter (1998). A teoria política e social dos “Dois tratados sobre o governo”. In:

LIMA, Viviane Nunes Araújo (2000). *A saga do zangão: uma visão sobre o direito natural*. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, John (1973a). Carta acerca da tolerância. In: *Os pensadores*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

LOCKE, John (1998). *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, John (1973b). Ensaio acerca do entendimento humano. In: *Os pensadores*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

MACPHERSON, C.B. (1979). *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Tradução de Nelson Dantes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARCONDES, Danilo (1998). *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

MATTEUCCI, Nicola (1995). Contratualismo. In: BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Tradução de Carmen C. Varrialle, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Vol. I. 7. ed. Brasília: UnB, 1995.

MIRANDA, Napoleão (1989). *Subjetividade e ciência: a síntese renascentista*. Rio de Janeiro: IUPERJ (Série Estudos n. 73), 1989.

MORIN, Edgar (2000). *Ciência com consciência*. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

OLIVEIRA FILHO, Benjamim de (1954). *A filosofia social de Augusto Comte*. Rio de Janeiro: Haddad Editor, 1954.

ORWIN, Clifford (1997). Rousseau and the discovery of political compassion. In: *The legacy of Rousseau*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

PLASTINO, Carlos Alberto (1996). Os horizontes de Prometeu: considerações para uma crítica da Modernidade. In: *Cadernos: teoria política moderna*. Ano II, n. 1. Rio de Janeiro: Departamento de Direito da PUC-RIO, 1996.

PLASTINO, Carlos Alberto (2001a). *O primado da afetividade: a crítica freudiana ao paradigma moderno*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001a.

PLASTINO, Carlos Alberto. Sentido e complexidade (2001b). In: *Corpo, Afeto, Linguagem: a questão do sentido hoje*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001b.

ROUANET (2001), Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade: ensaios*. 2. reimpressão. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. Do contrato social. In: *Os pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

ROUSSEAU, Jean-Jaques (1999b). Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Os pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

SANTOS, Boaventura de Souza (1999a). *Um discurso sobre as ciências*. 11. ed. Porto: Afrontamento, 1999a.

SANTOS, Boaventura de Souza (1989). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Boaventura de Souza (2001). *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. Vol. I (A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência). 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

SANTOS, Boaventura de Souza (1999b). Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999b.

SKINNER, Quentin (2003). *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro (capítulos 1 a 11) e Laura Teixeira Motta (capítulos 12 em diante). 4. reimpressão. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

TARNAS, Richard (2000). *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Tradução de Beatriz Sidou. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

WIEACKER, Franz (1993). *História do direito privado moderno*. Tradução de A. M. Botelho Hespanha. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.