

## A ideia de poder no século XXI: do contrato social às democracias modernas

### The idea of power in the 21st century: from the social contract to modern democracies

Marcio Renan Hamel<sup>a</sup>.

<sup>a</sup>Universidade de Passo Fundo – UPF. E-mail: [marcio@upf.br](mailto:marcio@upf.br)

**Resumo:** A presente pesquisa busca investigar os novos arranjos de poder deste início do século XXI e a viabilidade do contrato social, considerando o novo arranjo das sociedades contemporâneas, as quais são amplamente plurais e multiculturais. Para dar conta deste propósito, o texto está dividido em três seções. A primeira seção analisa a tese do contrato social como sendo a concepção filosófico-política por excelência na modernidade, a partir do que se tem uma progressiva laicização do poder do Estado somado a sua racionalização e legitimação. Na segunda seção é trabalhada a tese do novo contrato social de Rawls e sua ideia de repactuação na sociedade contemporânea. Por derradeiro, a terceira seção faz uma análise dos novos arranjos de poder no século XXI e da viabilidade do projeto do contrato social em meio a esses novos arranjos. Enquanto conclusão, a pesquisa aponta, de forma geral, para a necessidade do fortalecimento da democracia em todos os seus aspectos, como critério tanto para sua sobrevivência quanto para a viabilidade da tese do contrato social.

**Palavras-chave:** Contrato social; Democracia; Hobbes; Poder; Rawls.

**Abstract:** This research seeks to investigate the new power arrangements at the beginning of the 21st century and the viability of the social contract, considering the new arrangement of contemporary societies, which are largely plural and multicultural. To achieve this purpose, the text is divided into three sections. The first section analyzes the thesis of the social contract as being the philosophical-political conception par excellence in modernity, from which there is a progressive secularization of State power in addition to its rationalization and legitimization. The second section discusses Rawls's new social contract thesis and his idea of renegotiation in contemporary society. Finally, the third section analyzes the new power arrangements in the 21st century and the viability of the social contract project in the midst of these new arrangements. As a conclusion, the research points, in general, to the need to strengthen democracy in all its aspects, as a criterion for both its survival and the viability of the social contract thesis.

**Keywords:** Social contract; Democracy; Hobbes; Power; Rawls.

*Submetido em: 30/09/2023*

*Aceito em: 17/10/2023*

## 1 INTRODUÇÃO

Neste século XXI, em sociedades pós-tradicionais e pós-convencionais se enfrentam várias e novas questões de ordem mundial, tais como os conflitos étnicos e religiosos, as migrações, as demandas de gênero, de transexualidade,

de cor, todas envolvendo reivindicações por alguma forma de identidade, que se pode denominar aqui de reconhecimento. Além dessas novas e complexas questões de ordem social, passa-se a enfrentar, também, o desafio acerca da sobrevivência das democracias modernas

no Estado contemporâneo em meio aos novos e intrigantes arranjos do poder.

O atual cenário mundial traz consigo um momento singular no que tange aos avanços da ciência da informação e tecnologia, aliados às novas e promissoras perspectivas da biociência, dos chamados novos direitos, dos novos padrões de produção, da transnacionalização de mercados, de reformas de Estados, todas, consequências da globalização hegemônica. Será, portanto, dentro desse cenário que se deve investigar a viabilidade das teses contratualistas e, conseqüentemente, a possibilidade de êxito das democracias contemporâneas.

Para a execução da presente investigação, o texto apresenta uma divisão em três seções: a) a primeira seção analisa a tese do contrato social como sendo a concepção filosófico-política por excelência na modernidade; b) a segunda seção aborda a tese do novo contrato social de Rawls e sua ideia de repactuação na sociedade contemporânea; c) a terceira e última seção faz uma análise dos novos arranjos de poder no século XXI e da viabilidade do projeto do contrato social em meio a esses novos arranjos. A metodologia, no domínio filosófico, não se dá separada da própria atividade do pensamento, sendo a opção da presente pesquisa a investigação analítica por meio da interpretação e reconstrução dos conceitos, bem como hermenêutico-fenomenológica a partir da interpretação dos contextos trabalhados.

## 2 O CONTRATO SOCIAL COMO PEDRA DE TOQUE DA MODERNIDADE

Cabe esclarecer ao início desta primeira seção que qualquer pesquisa que envolva o poder do Estado nas ciências sociais assume um risco grande na sua execução quanto à possível amplitude do tema. Por isso, a delimitação do tema assume uma importância significativa ao ponto de se poder assegurar uma pesquisa satisfatória, que possa realmente contribuir

para a reflexão e discussão científica a partir de suas conclusões. Tal justificativa se torna necessária não só em relação à delimitação teórica, mas também quanto ao elevado número de pensadores que tratam a temática direta ou indiretamente, clássicos ou contemporâneos. Por óbvio, a proposta de análise por meio de um artigo científico não é suficiente para o exame de um rol muito amplo de autores e referências, pelo que também reside aqui a necessidade de escolhas a partir da delimitação teórica e problema propostos, sendo, por vezes, indispensável visitar alguns pensadores clássicos da filosofia social e política.

Segundo Nogueira (1989, p.09), o poder é uma circunstância obrigatória para conceituar o homem na sua realidade de ser natural, enquanto elemento originário da natureza, dela fazendo parte, e devendo ser considerado ente que não pode ter existência separada de seus semelhantes, mas sim correlacionado um ao outro, estando aí impressa a característica de sociabilidade.

No século XVI, Maquiavel apresentou em *O príncipe* a maneira pela qual se deve conduzir o Estado, bem como que a aquisição de território e controle político é natural e comum:

Para manter o domínio com segurança, basta haver eliminado completamente os herdeiros do príncipe que os dominava [...] os homens continuarão a viver tranquilamente (Maquiavel, 1996, p. 18-19).

Nesse sentido, durante o século XVII, a doutrina contratualista fez sua explicação e defesa acerca da ideia de poder e de Estado, sendo este o ponto de partida da presente investigação. Hobbes, em sua obra *Leviatã*, demonstrou que haveria um estágio na existência humana em que os homens viveriam sem um poder comum que os domine, em total ausência de poder, da mesma forma que não haveria o “meu jurídico”, ou seja, nem a posse e nem a propriedade. Na filosofia social e política de Hobbes, este seria o Estado de

Natureza. Dentro desse Estado nada pode ser considerado injusto, considerando-se que as noções de direito, justiça e injustiça não se encontram no lugar apropriado.

Segundo análise de Brandão (2006), a filosofia social e política de Hobbes permanece atual, uma vez que enquanto existirem Estados com organização mais ou menos democrática, a sombra do *Leviatã* estará sempre presente nas reflexões políticas.

Hobbes entende o Estado de Natureza como sem limites e, como tal, é um Estado sem racionalidade, onde o medo e a astúcia imperam. A gênese de sua filosofia se encontra na afirmação de que “todos os homens são naturalmente iguais”, posto que aqui reside o desejo à autopreservação. Segundo Hobbes (1979),

durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. (Hobbes, 1979, p. 74).

A tal Estado, Hobbes nomeará de Estado de Natureza, onde não existe um poder comum capaz de controlar a força e a astúcia humanas.

Conforme Brandão (2006, p. 35), o Estado de Natureza é histórico e hipotético em Hobbes. É histórico pelo fato de a guerra de todos contra todos ter realmente existido em alguns locais da terra e, hipotético pois existiria guerra abrangente de todos contra todos. Na interpretação de Nogueira (1989, p. 187), a noção de liberdade de Hobbes é a ausência de impedimentos externos, isto é, impedimentos que dominam parte do poder de que o homem é dotado de fazer o que deseja, embora não lhe possa impedir que utilize este mesmo poder restante, qual seja o que está conforme o que dita o seu juízo ou sua reta razão.

Para sair de uma tal condição de natureza, Hobbes propõe um contrato. Este talvez seja o ponto central do *Leviatã*,

especialmente no capítulo XVII, onde o filósofo inglês trata da instituição do Estado como necessidade à conservação da vida humana. O pacto vai se dar entre um conjunto de partes ante a idéia da transferência de poder, a qual, por sua vez, é absoluta. A argumentação de Hobbes no sentido da defesa da celebração de um contrato para a criação do Estado civil, inicia pela justificativa da necessidade de força, pois os pactos sem a espada de nada valem e não dão segurança a ninguém.

Em outro sentido, Hobbes argumenta que em não havendo a instituição de um poder suficientemente grande para nossa segurança a espoliação será legítima, não sendo a união de um pequeno número de homens capaz de assegurar a paz, posto que a vantagem sempre estará na união de grupos maiores. Hobbes (1979) justifica a instituição do poder comum a partir de um pacto realizado entre os homens, onde todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Aquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e possui poder soberano, sendo todos os restantes súditos. Surge em Hobbes (1979), então, a ideia do contrato, o qual é resultado da ação voluntária dos homens em Estado de Natureza. Estando o Estado instituído, uma multidão de homens há de concordar e pactuar, cada um com cada um dos outros, que estarão sujeitos a um homem ou a uma assembleia de homens, a qual os representará, bem como a qual estarão sujeitos aos atos e decisões. Eis a figura do Estado civil.

O *Leviatã* hobbeseano se caracterizará como um Estado que controla pelo medo, posto que não pode ficar sem o poder da espada, até porque, pactos sem a espada não serão cumpridos como ressalta o filósofo inglês. Se, por um lado, o Estado de Natureza é o Estado da liberdade absoluta, por outro lado, o Estado civil é o Estado da liberdade restrita, o qual, por sua vez, aparece como forma conceitual da dimensão de força e,

concomitantemente, como um Estado racional. De certa forma, o Estado civil aparece na filosofia política de Hobbes como um elemento necessário e artificial. É de se notar, também, que a vontade que leva os homens a celebração do pacto para a constituição contratual do Estado civil não é uma vontade moral, mas sim, uma vontade de decisão, o que faz sentido ao empirismo de Hobbes.

A filosofia social e política de Hobbes se expressa como sendo a primeira teoria moderna do Estado moderno, onde a luta representada pelo Estado moderno é a luta pela unidade do poder, o que Hobbes consegue construir a partir da proposta de um *Leviatã* forte, onde o soberano controla nem que seja pelo medo, não se vislumbrando na teoria *hobbeseana* em nenhum momento a divisão dos três poderes. Sendo este contrato uma necessidade de preservação da própria vida humana, tal unidade de poder irá resultar na ideia de soberania, a qual é irrevogável, absoluta e indivisível, tal como observa Bobbio assegurando que

é assim que Hobbes abre caminho para reduzir à unidade a dicotomia tradicional, para coletar boas razões de afirmar aquela unidade do poder que lhe parece ser a única condição capaz de assegurar a paz entre os homens (Bobbio, 1991, p. 70).

Em Hobbes (1979) estaria a origem do pensamento autoritário e, nesse sentido, a partir da história o triunfo do indivíduo está o triunfo da autoridade. O Estado civil tem relação hierárquica para com o indivíduo. A tese da corporeidade é a ideia básica em Hobbes, tendo o Estado civil como elemento necessário e a origem da autoridade absoluta. Para Hobbes o homem só se move por raciocínio calculado. O Estado chega de forma conceitual como dimensão de força. A simbologia do *Leviatã* é a maximização do poder, é um Estado racional.

O Estado Natural é um Estado sem racionalidade e não tem limites. Usa-se nesse Estado a força e a astúcia. O Estado

é um homem artificial que comanda os homens naturais. A meta do pacto é a paz.

Contemporâneo a Hobbes, Locke implanta o *liberalismo político* e faz do individualismo seu objetivo maior. O pensamento político de Locke concebe os homens, ao início, no estado de natureza, em liberdade se assenta a racionalidade, conforme argumenta Nogueira:

o homem não tem o direito de destruir-se a si mesmo, não causar dano a seu semelhante, não o perturbar no seu direito de posse e, mais do que tudo, fazer dessa liberdade a melhor e a mais nobre das utilizações, de modo a exigir sua conservação. Todos obedecem e se submetem à lei da natureza, sendo esta a própria razão, e os homens que a escutam são iguais e independentes, não podendo prejudicar à vida, à saúde, à liberdade e aos bens dos demais; castigam-se quando um deles viola as leis naturais, cujo fim é oferecer tranquilidade e conservação de todos (Nogueira, 1989, p. 192).

Ainda que permaneça em Locke a tranquila razão, há ainda inconvenientes no Estado natural e a solução novamente volta a ser o Estado civil, devendo a propriedade ser obtida ante o trabalho, devendo a comunidade se submeter ao governo com o objetivo de manter a propriedade privada, sendo tudo garantido por leis conhecidas e aceitas do ponto de vista jurídico-positivo.

Pode-se afirmar, que os filósofos modernos possuem como importante contribuição a solidificação da ideia e forma do Estado Civil e a consequente laicização do poder. A partir daí e, resguardadas as devidas proporções quanto às sociedades do século XVI e às sociedades do século XX, a tese do contrato social ganha novos ares pela filosofia social e política de John Rawls, cuja proposta agora passa pela necessária reconstrução do social passa por direitos importantes tais como liberdade e igualdade. Essa proposta de repactuação é o objeto de análise da seção que segue.

### 3 O CONTRATO SOCIAL NA ALTA MODERNIDADE: RAWLS E A REFORMULAÇÃO DO PACTO

De acordo com Giacomo Marramao (1995) a secularização é uma metáfora, pois surgida na época da Reforma, de forma originária no âmbito jurídico, indicando a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas, pode-se dizer que no decorrer do século XIX houve uma extensão semântica em três frentes: no campo histórico-político; na expropriação dos bens dos domínios religiosos; e, por fim, no campo ético e sociológico, quando assume o significado de categoria genealógica capaz de conter o sentido da evolução histórica da sociedade ocidental moderna (Marramao, 1995, p.29).

A noção de secularização utilizada usualmente é aquela definida no âmbito da sociologia e da ciência política, cuja concepção weberiana faz referência a três princípios fundamentais: o princípio da ação eletiva (ou princípio da autodecisão individual); o princípio da diferenciação e especialização progressiva (que atinge funções, *status* e instituições); o princípio da legitimação (entendida como reconhecimento, ou mesmo institucionalização, do processo de mudança) (Marramao, 1995, p. 31).

Nesse sentido, a progressiva secularização do poder se realiza, segundo Marramao (1995, p. 184), no âmbito de uma evolução do sistema social que vê simultaneamente ampliar-se o domínio de sua *ratio* e engrossar-se a teia das relações internas. Uma marca presente no século XVIII é a ideia de progresso enquanto conceito global, resultando no momento em que a legitimidade do político passa da filosofia política para a filosofia da história. A partir do século XIX e, principalmente do século XX

a política deve perseguir incessantemente os impulsos democrático-igualitários provenientes da sociedade. A legitimação torna-se assim um movimento frenético de

seguimento-derivação: resultado de uma política obrigada a operar sobre o sentido, a dar conta já não apenas do espaço social (o “estado de natureza” a ser normativizado e submetido à Lei), mas também do tempo social: da dinâmica dos movimentos coletivos que apresentam as próprias pretensões como já legitimadas pela História (por esta razão a época do progresso – que é a época da universalização da representação – é também a época na qual tem início a crise permanente da própria representação) (Marramao, 1995, p. 168).

Segundo análise de Marramao (1995), a crise de representação já é notada entre os séculos XIX e XX, ou seja, a progressiva laicização e legitimação do poder trouxeram novas demandas ao Estado Social e ao Estado de bem-estar, não sem razão o seu declínio, isso sem mencionar a nova arquitetura social e agenda de reivindicações igualitárias deste início de século XXI que, ao início de sua segunda década, apresenta contínua complexidade das relações horizontais sociais e das relações verticais de poder.

No dizer de Marcelo Neves (2006, p. 2015), o Estado Democrático de Direito, como exigência funcional e pretensão normativa da modernidade, é condicionado por diversos fatores, sendo que o modelo não se reproduz perfeitamente na realidade. Contemporaneamente, há a prevalência cada vez maior de uma ordem mundial reproduzida com base na economia e na técnica, enquanto que, por outro lado, há o fortalecimento das etnias locais e fundamentalismos.

Há que se considerar a influência do processo mundial de globalização sobre o Estado Democrático de Direito e suas relações sociais e de poder. Conforme Neves (2006, p. 216), a intensificação crescente das relações sociais e comunicações suprarregionais mundializadas, com reflexos profundos na reprodução dos sistemas político-jurídicos

territorialmente segmentados em forma de Estado.

Em meio a um contexto de impotência do *Leviatã* hobbesiano e de uma fragmentação do poder político, a proposta advinda de uma nova concepção de contrato social no século XX coloca o desafio de refletir acerca de uma repactuação do social. Nesse sentido, John Rawls aparece como o filósofo que depois de Hobbes consegue dar novo sentido ao contratualismo e, conseqüentemente, às relações de poder social para sociedades contemporâneas.

A filosofia social e política tem nos desenvolvimentos teóricos de Rawls um marco importante para o pensamento liberal contemporâneo. A um, porque Rawls consegue oferecer uma (re)leitura atrativa para uma nova proposta de liberalismo e, a dois, pelo fato de conseguir marcar de tal forma a filosofia política contemporânea que não é mais possível fazer qualquer discussão envolvendo igualdade, justiça social e direitos, que não passe pela obra de Rawls.

Rawls divide *Uma teoria da justiça* em duas partes, sendo uma interpretação da situação inicial e uma formulação de princípios disponíveis para sua eleição. Com isso a ideia de posição original começa a tomar forma, momento possível para a escolha de princípios eqüitativos. O compromisso de Rawls com a igualdade reside na proposta de que uma sociedade justa deve igualar as pessoas em circunstâncias, de maneira que as ocorrências em suas vidas sejam suas responsabilidades.

Em *O liberalismo político*, Rawls (2006) aborda a possibilidade de uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis possam conviver pacificamente. Em um passo à frente a *Uma teoria da justiça*, Rawls busca enfrentar a polêmica questão do pluralismo, argumentando que o desafio do liberalismo é elaborar uma

concepção de justiça política para um regime constitucional democrático capaz de ser aceita por uma pluralidade de doutrinas razoáveis.

Em *Uma teoria da justiça* parece que Rawls (1995) se mantém leitor de Locke, levando-se em conta a defesa de Locke de que os homens nascem iguais por natureza sendo livres e independentes, mas também porque Locke defende a propriedade de bens civis. Se minha análise estiver correta, parece-me que Rawls assume não só o conceito de liberdade existente em Locke (2005), somando-se ainda a ideia da defesa de bens civis privados. Quanto às liberdades, Rawls apresenta um esquema de liberdades básicas, ao qual denomina “esquema plenamente adequado” e, quanto aos bens, o filósofo norte-americano apresenta cinco tipos de bens que denomina fundamentais (Rawls, 1988, p.28).

Rawls trabalha a ideia de um uso público da razão regulamentado, por força da necessidade da prioridade da(s) liberdade(s), ao mesmo tempo em que não se faça de um modo em que não limite o conjunto central de aplicações de cada liberdade fundamental. Portanto, não se trata de uma defesa ampla da liberdade no sentido de uma verdade moral, mas sim de igual liberdade quando demonstra as liberdades somente serão limitadas quando se chocam umas com as outras, de maneira que a liberdade só pode ser limitada em nome da própria liberdade.

Rawls (1995) demonstra claramente em *Uma teoria da justiça* maior simpatia pela ideia de liberdade dos modernos em detrimento à liberdade dos antigos. Isso significa menos soberania popular e maior espaço de liberdade individual. Dessa forma, a descrição geral de liberdade tem o seguinte conceito:

esta ou aquela pessoa (ou pessoas) está livre (ou não está livre) desta ou daquela restrição (ou conjunto de restrições) para fazer (ou não fazer) tal ou qual coisa. (Rawls, 1995. p.192).

A liberdade passa a ser discutida ante sua relação com as restrições constitucionais e jurídicas, de forma que não só há que estar permitido que os indivíduos façam algo ou não façam, senão que o governo e as demais pessoas têm que ter o dever jurídico de não obstaculizar, diz Rawls (1995).

Conforme esclarece Álvaro de Vita em *A justiça igualitária e seus críticos* (2007), Rawls fez um esforço sobre-humano em *Uma teoria da justiça* para responder à questão de como é possível justificar princípios de justiça comuns, e suas correspondentes configurações institucionais, para cidadãos que vivem em sociedades pluralistas (Vita, 2007, p. 175). Diferentemente do contratualismo de Hobbes, Rawls (1995) defende que só são legítimos os princípios de justiça sobre os quais se pode afirmar que foram convencidos por meio de uma negociação hipotética.

A construção levada a cabo por Rawls está muito distante do contratualismo de Hobbes, pois em Rawls (1995): a) não há especificação de um ponto de ausência de acordo ou estado de natureza; e, b) as partes não avaliam os termos do acordo motivadas unicamente pela maximização do próprio benefício, sendo esses componentes centrais no contratualismo de Hobbes (Vita, 2007, p. 175-176). O *liberalismo político* aqui considerado apresenta um contratualismo com padrão extremamente exigente de legitimidade política, pois o “contratualismo rawlsiano não pode justificar os princípios de justiça que recomenda argumentando, como fazem os adeptos da perspectiva hobbesiana, que cada um dos membros da sociedade seria racionalmente levado a aceitá-los consultando apenas seus interesse próprio” (2007, p.178).

Uma interpretação equivocada acerca do contratualismo de Rawls reside na ideia de entendê-lo como uma justificativa moral para o tipo de redistribuição praticada pelos *welfare*

*states*, que consiste na taxaçoão da renda dos mais abastados para subsidiar a renda dos mais pobres. Segundo Álvaro de Vita (2007), não é isso que Rawls tem em mente enquanto modelo de sua concepção de justiça. Para Rawls,

o capitalismo de bem-estar social também rejeita o valor equitativo das liberdades políticas, e, embora tenha certa preocupação com a igualdade de oportunidades, as políticas públicas necessárias para garanti-la não são implementadas. Esse regime permite desigualdades muito grandes de propriedade de bens não-pessoais (meios de produção e recursos naturais), de forma que o controle da economia e, em grande medida, também da vida política, permanece em poucas mãos. Embora, como o nome, ‘capitalismo de bem-estar social’ sugere, as providências para o bem-estar possam ser bastante generosas e garantir um mínimo social decente que cubra as necessidades básicas (§38), não há o reconhecimento de um princípio de reciprocidade que regule as desigualdades econômicas e sociais (Rawls, 2003, p. 194-195).

No entender de Rawls, o arranjo institucional que mais se aproxima da realização de sua concepção de justiça como equidade é a ideia de “democracia de proprietários”, cujo modelo de arranjo de mercado foi proposto pelo economista britânico James Meade enquanto alternativa ao capitalismo (Vita, 2007, p. 255). De acordo com Vita (2007), o que há de essencial no modelo é que as instituições igualitárias deveriam ter por objetivo uma distribuição equitativa da propriedade entre todos os cidadãos.

Logo, a opção teórica da análise do liberalismo igualitário de Rawls reside no fato de que sua justiça se ampara numa ideia democrática, considerando-se que a reflexão sobre o poder no século XXI deve, necessariamente estar relacionada com as democracias modernas, sendo que de maneira muito específica, também pela análise de seus ganhos e perdas. A pergunta a partir daqui é a possibilidade dessa repactuação do social pretendida

por Rawls, bem como da viabilidade do papel das instituições sociais numa democracia fragmentada em meio aos novos arranjos de poder. As teses contratualistas estão perdendo força para uma ideia de poder não convencional? Sendo assim, a seção que segue apresenta um exame acerca da ideia de poder nessa complexa passagem para a segunda década do século XXI.

#### 4 NOVOS ARRANJOS DE PODER NO SÉCULO XXI

Ulrich Beck em seu conhecido livro inacabado, *A Metamorfose do Mundo* – tal como denominou Anthony Giddens em fevereiro de 2015 na *London School of Economics* quando da prestação de homenagem especial ao referido autor – tem como questão norteadora a reflexão em torno do significado dos eventos globais que se desenrolam diante de nossos olhos na televisão, como referiu Beck (2018, p. 15). Nesse contexto, Beck (2018), apresenta uma distinção entre *mudança* e *metamorfose*. Segundo ele, *mudança* implica que algumas coisas mudam e outras permanecem iguais, a exemplo o capitalismo muda, mas alguns de seus aspectos continuam iguais. Já o conceito de *metamorfose* diz respeito a uma transformação muito mais radical, onde velhas incertezas da sociedade moderna estão desaparecendo e algo inteiramente novo emerge.

Teórico social bastante conhecido pela sua famosa obra *Sociedade do Risco*, do ano de 1986, Beck (2018) afirma na introdução de *A Metamorfose do Mundo* que a teoria da *metamorfose* vai além da teoria da sociedade do risco mundial, alegando que “ela não trata dos efeitos colaterais negativos dos bens, mas dos efeitos colaterais positivos dos males” (Beck, 2018, p.16). Para Beck (2018), a nação não é mais o centro do mundo, de maneira que em razão do risco climático o mundo não está circulando em torno da nação, as nações é que estão circulando em torno

das novas estrelas fixas: “mundo” e “humanidade”. No entanto, isso não significa que

nações e Estados-nação desapareceram, mas que nações são “metamorfoseadas”. Elas precisam encontrar seu lugar no mundo digital em risco, em que fronteiras se tornaram líquidas e flexíveis; precisam se (re)inventar, girando em torno das novas estrelas fixas de “mundo” e “humanidade” (2018, p.20).

Ao início do século XXI, Beck (2018, p.23) aponta para o fato de que os espaços de ação são cosmopolizados, significando que o enquadramento da ação não é mais apenas nacional e integrado, mas global e desintegrado, com as diferenças entre regulações nacionais no direito, na política, na cidadania e nos serviços.

De acordo com Beck (2018), a perspectiva da *metamorfose* “desloca o foco sobre o poder e a dominação das relações de poder de produção (no sentido marxista), no capitalismo global moderno, para as relações de poder de definição [...]” (Beck, 2018, p.129). Nesse sentido, o autor aponta para o fato de que

essa metamorfose do poder – a partir da conceituação e descoberta das condições de definição inter-relacionadas com as relações de produção e ao mesmo tempo dela desconectadas – torna-se o centro da teorização cosmopolita e a unidade de pesquisa empírica para o cosmopolitismo metodológico (2018, p.130).

Beck (2018) aponta para o fato do fracasso do marxismo nessas novas relações de poder, levando-se em conta uma *metamorfose* normativo-política onde o imperativo da democracia e justiça aplicado às relações de poder de definição torna visível uma *metamorfose* de “revolução centrada nas relações de poder de definição não acontece onde a noção marxista de revolução esperava que ela ocorresse” (Beck, 2018, p.131).

Segundo Innerarity (2017, p. 54), o espaço político se encheu de vozes diferentes, onde novos atores aspiram a ter



os mesmos direitos que os protagonistas credenciados. Entre eles estão as mulheres, as minorias étnicas, as sexualidades diversas, as línguas minoritárias, etc. Este também é um contexto para se ajustar critérios de justiça e representação. Nesse contexto, Innerarity (2017) aponta para o profícuo debate acerca das políticas de reconhecimento a partir dos trabalhos de Axel Honneth, Charles Taylor e Nancy Fraser, os quais partilham a tese de que os conflitos se deslocaram das esferas da classe social, da igualdade e da economia para o espaço da identidade, da diferença e da cultura.

Há que se notar, de acordo com Innerarity (2017, p. 54), que muitos são conflitos que não têm origem no poder ou na economia, mas antes nas experiências morais, em expectativas de reconhecimento enraizadas em cada um de nós.

Para Innerarity (2017, p. 59), cabe uma crítica ao liberalismo clássico quanto ao “fato de não ter sido fiel ao princípio da igualdade entre os indivíduos; não ter compreendido que a fidelidade a este princípio exigia completa-lo com um princípio de igualização entre os grupos, as culturas e os territórios”.

Um dos problemas existentes na atualidade que perturba a política reside na aceleração dos processos de mudança social, econômica e tecnológica, os quais são responsáveis por certa despolitização, na medida em que sobrecarrega a capacidade deliberativa do sistema político, bem como a integração social. De um lado, a rapidez das mudanças sociais e, de outro, a lentidão dos Estados. A educação, a política e o direito não aguentam o ritmo do mundo globalizado, observa Innerarity (2017, p. 85).

Nesse sentido, o autor aponta como o grande desafio da política a defesa das propriedades temporais da formação democrática de uma vontade política, os seus procedimentos deliberativos, tanto de reflexão quanto de negociação, contra o

imperialismo das exigências técnico-econômicas e a agitação do tempo dos meios de comunicação (Innerarity, 2017, p. 87). Afirma, ainda, que:

o que se passa com o Leviatã é que está mais desconcertado do que nunca, diante de um sistema econômico que parece ingovernável, perante desafios que excedem a sua esfera de eficácia e legitimidade, habituado a um estilo no tratamento dos problemas que não se caracteriza pela modéstia e pela disposição para aprender. O poder político foi muitas vezes excessivo, arbitrário e até despótico, mas agora tem de aprender a viver numa situação de debilidade e desconcerto a que não estava acostumado (Innerarity, 2017, p.128).

Uma leitura feita pela teoria crítica vem em *Crítica do Poder*, publicado originariamente em 1989, primeiro livro importante de Axel Honneth, cujo objetivo de fundo reside no início do desenvolvimento da categoria do *reconhecimento* como nova base normativa de uma teoria crítica da sociedade. Segundo Honneth (2008, p. 22), atualmente a forma pela qual se deve adotar uma crítica do poder, deve ser deduzida dos obstáculos encontrados em diferentes níveis de reflexões.

Nessa obra, Honneth (2008) parte de uma reconstrução dos pressupostos teóricos fundamentais da teoria crítica, a partir dos três capítulos da primeira parte onde analisa as reflexões de Horkheimer, Adorno e Habermas. Horkheimer percebeu claramente que uma teoria crítica da sociedade capaz de assumir o difícil projeto de pensar suas origens sociais, bem como suas possibilidades políticas de sua realização prática, somente poderiam cumprir tal tarefa dentro de um contexto interdisciplinar. O modelo capaz de seguir tal objetivo deveria ter uma contínua interpretação dialética e desenvolvimento entre a teoria filosófica e a prática científica concreta (Honneth, 2008, p.47).

Honneth (2008) imprime uma reconstrução do materialismo histórico

procurando superar os limites do paradigma produtivista, baseando-se para tanto na teoria de Horkheimer. Honneth entende ser importante o resgate de uma esfera normativa para a sociedade, ou seja, uma teoria da sociedade não pode prescindir do fato de um espaço onde se pode chegar a acordos e regulações morais, entendendo que a reflexão de Adorno e Horkheimer girou em torno de uma dimensão funcionalista tão-somente, pois

Em verdade, nem a Teoria Crítica de Adorno nem sua continuação sistêmica sobre a teoria do poder de Foucault nos proporcionam o instrumental adequado para analisar as formas de integração de sociedades de capitalismo tardio (2008, p. 301).

Para Honneth (2008, p.302) Habermas foi quem melhor ofereceu a oportunidade de analisar esses conceitos de modo substantivo, a partir do desenvolvimento de sua teoria por meio de uma crítica ao positivismo baseada em uma antropologia do conhecimento. As contribuições de Habermas a este debate epistemológico, na avaliação de Honneth (2008, p. 314) nasce na controvérsia estabelecida entre Karl Popper e Theodor Adorno acerca da validade e alcance dos procedimentos empíricos analíticos nas ciências sociais, bem como ante o rótulo de “disputa do positivismo” na influente discussão em torno das metodologias a aplicar nas ciências humanas.

Nesse sentido, Habermas utiliza provisoriamente as ideias básicas da hermenêutica de Gadamer, com objetivo de frisar como consequência involuntária da argumentação de Popper a condução à concepção da estrutura compreensiva que subjaz a todo processo de investigação científica (Honneth, 2008, p. 317). Habermas está aqui colocando em evidência, por um caminho hermenêutico, a perspectiva epistemológica já inaugurada pela antropologia filosófica de Gehlen e a ontologia existencial de Heidegger, sustentando a tese de que

todos os processos de investigação científica estão inseridos em um horizonte hermenêutico que já existe um tipo de pré-compreensão sobre o sentido de sua aplicação como marco geral, não afirmando mais que, na verdade, o conhecimento científico se estabelece no marco de uma orientação constitutiva mundana de conhecimento pré-científico (Honneth, 2008, p. 318).

Em estudo sobre o fim do poder, o venezuelano Moisés Naím (2003, p. 340) traz ao debate um importante argumento acerca do aumento da participação política. O autor questiona quem tem tempo para isso e, ao mesmo tempo, paciência para assistir a reuniões e atividades exigidas pela participação em qualquer empenho coletivo. Aí residem boas razões para explicar o fato de a maioria das pessoas se dedicarem tão pouco aos partidos políticos ou às causas sociais, considerando que, sob circunstâncias normais, a participação política ainda diz respeito a uma minoria. No entanto, têm surpreendido nos últimos anos surtos repentinos de interesse por assuntos políticos ante a mobilização de grande número de pessoas, usualmente desinteressadas, o que se pode notar em protestos ocorridos nos EUA, no Brasil, na Turquia, no Chile, na Colômbia e no México.

O século XXI, afirma Naím (2013, p. 331), não irá pertencer a Estados Unidos, China, Ásia ou alguém mais. Será um mundo de ninguém, afirma o autor, sendo que pela primeira vez na história o mundo será interdependente, todavia, sem um centro referencial. Naím chama a atenção para a necessidade de restabelecer a confiança no sistema político e, ao mesmo tempo, dotar os líderes com capacidade de deter a degradação do sistema político, habilitando-os a tomar decisões difíceis. Para tanto, necessita-se de partidos políticos mais fortes, modernos e altamente democráticos, que sejam capazes de estimular e facilitar a participação, de forma que,

resgatar a confiança, reinventar os partidos políticos, encontrar novas vias para que o cidadão comum possa participar de verdade do processo político, criar novos mecanismos de governança real, limitar as piores consequências dos pesos e contrapesos e, ao mesmo tempo, evitar a excessiva concentração de poder e aumentar a capacidade dos países de atacar conjuntamente os problemas globais: esses devem ser os objetivos políticos fundamentais da nossa época (2013, p.342).

Segundo Han (2018, p. 25), o poder tem formas diferentes de manifestação, sendo a forma direta a negação da liberdade. No entanto, o poder pode se expressar com violência ou repressão, mas não se baseia tão-somente nessa ideia, pois quanto maior é o poder, mais silenciosamente ele atua. Na atualidade, o poder assume cada vez mais uma forma permissiva. “Muito mais eficiente é a técnica de poder que faz com que as pessoas se submetam ao contexto de dominação *por si mesmas*” (2018, p. 26). De acordo com Han, essa técnica busca ativar, motivar e otimizar, não obstruir ou oprimir.

A ideia de poder inteligente se molda à psique, ao invés de discipliná-la e submetê-la a coações e proibições. Conforme Han (2018, p. 27), a atual crise da liberdade consiste em estar diante de uma técnica de poder que não rejeita ou oprime a liberdade, mas a explora, de maneira que a livre escolha é extinta em prol de uma livre seleção entre as ofertas disponíveis.

David Runciman (2019, p. 140), aponta para a existência de uma queixa comum contra a democracia do século XXI, qual seja a de que ela perdeu o controle sobre o poder corporativo. Nesse quadro, as grandes empresas abarcam riqueza e influência, fomentam a desigualdade e espoliam o planeta, além de não pagarem seus impostos. Os bancos e companhias petrolíferas deixaram de ser as empresas mais poderosas do mundo, passando o bastão para as gigantes da tecnologia como *Facebook*, *Google*,

*Amazon* e *Apple*. Essas empresas acreditam que o que fazem é bom e não estão acostumadas a serem objeto de ódio. Por outro lado, o Estado não sabe bem como lidar com monstros desse tipo.

A questão colocada por Runciman (2019, p. 141) é que no passado as democracias encontraram determinação para enfrentar o poder corporativo, entretanto: terão como fazê-lo novamente? “*O Leviatã* de Hobbes precisou de cerca de trezentos anos para se transformar numa forma plenamente desenvolvida de democracia moderna”. Registra, ainda, o fato de que Hobbes não prometeu aos cidadãos o controle sobre o monstro que tinham criado, mas o controle sobre a própria vida, em troca da vida que davam a uma criatura artificial capaz de sustentar sua existência coletiva. A proposta era da troca do controle político pela liberdade individual.

Runciman (2019, p. 176-189), entende que a democracia representativa contemporânea está cansada, pois se tornou vingativa, paranoica, iludida, desajeitada e, em muitos casos, ineficaz. Precisa-se reconhecer os limites da relação de compromisso a que se chegou. O grau de respeito que a democracia representativa proporciona pode ser insuficiente para os cidadãos do século XXI. Por isso, a política do reconhecimento é uma extensão do apelo da democracia, e não um repúdio a ela.

A presente pesquisa põe em evidência as modificações ocorridas no poder e a viabilidade das democracias contemporâneas, com isso, pode-se fazer uma reflexão acerca da contribuição do contrato social de Hobbes ao Estado moderno e a contribuição do contratualismo de Rawls ao Estado contemporâneo. O contratualismo de Rawls tem elementos capazes de contribuir a um melhor êxito das democracias contemporâneas? Essa é uma questão necessária à tradição contratualista e liberal, quer seja o

liberalismo clássico quer seja o liberalismo igualitário.

O que está em jogo em meio as transformações do poder político é a viabilidade das democracias contemporâneas. Nesse sentido, algumas análises pontuais ajudam a refletir sobre as condições democráticas reais de alguns países a partir da década de 1980 no século XX. Ao final dessa década, O Japão era tido como o poder emergente, sendo até anunciado que o século XXI seria o século japonês. No entanto, a bolha japonesa estourou e o país entrou em suas décadas perdidas de crescimento zero e estagnação política. No ano de 2010 foi a vez da Grécia, crise econômica sem precedentes, quando foi possível observar o que poderia acontecer quando as democracias perdessem o controle sobre suas dívidas. A União Europeia passou de lugar tedioso a um lugar alarmante. A Grécia atravessa dificuldades contínuas, mas segue próspera e pacífica, sendo que a crise nunca foi solucionada (Runciman, 2019, p. 221-222).

Seguindo à procura de exemplos recentes, pode-se apontar, segundo Runciman (2019, p. 222) para a China como o gigante asiático que assombra o Ocidente. A China pode estar a ponto de ultrapassar a Europa e a América, mas também pode ser o lugar do estouro da próxima bolha. Nesse sentido, na América a Venezuela substitui a Grécia, como lugar em que as tristes circunstâncias atuais mostram como advertência que não se pode brincar com o fogo do populismo. Para Runciman,

as democracias continuam a ser eficazes em evitar a hora mais difícil. Sua incapacidade de se posicionar ou manter as coisas em proporção é útil para adiar o pior, ainda que a frustração possa ser profunda quando se tenta fazer melhor que isso. Empurrar o problema para diante é o melhor que as democracias fazem. E é por isso que o caminho que ainda têm pela frente pode se revelar bem mais comprido do que achamos. O problema das democracias do século

XXI é que suas virtudes estão se esgotando. Evitar o desastre, por si só, não basta. Para a democracia florescer, ela precisa preservar sua capacidade de combinar resultados benéficos com reconhecimento pessoal, o que não está mais acontecendo (Runciman, 2019, p. 228).

No século XXI a mudança na forma de poder é complexa, de maneira que as democracias contemporâneas necessitam ao máximo compreender as novas formas pelas quais o poder é trabalhado ou as sociedades deste século irão aprofundar ainda mais as diferenças sociais, aumentando também o número de pessoas excluídas não só do próprio uso da liberdade, mas de todo o acesso aos direitos sociais. Todas as discussões a serem realizadas pela filosofia social e política deverão levar em conta a viabilidade das democracias do século XXI, considerando a existente possibilidade do encolhimento das democracias e, como consequência, da participação lúcida de cidadãos preocupados com seu presente e seu futuro.

Dessa forma, colocar a pergunta pela viabilidade do contratualismo de Rawls, significa entender que a preocupação com o critério da igualdade e da liberdade pretende evitar, por meio da escolha do sujeito representativo, que se concretize a desigualdade na distribuição de bens. Em sociedades democráticas, o cidadão é considerado beneficiário da riqueza constituída por meio de sua participação, cuja razão do trabalho tem como objetivo principal melhorar a qualidade de vida da sua geração e garantir a mesma condição às gerações vindouras. Essa compreensão procura situar o cidadão na condição de sujeito, a qualifica o cidadão como ativo na construção de um modelo de justiça; daí sua definição político-pública, tutelada pelo conjunto da sociedade.

Por óbvio, de maneira muito diferente do contrato de Hobbes, Rawls direciona sua tese contratualista para sociedades democráticas. Em livro posterior, *O Direito dos Povos*, Rawls estende seu contrato

social para a sociedade global, onde propõe, inclusive uma reestruturação do direito internacional, com povos organizados em torno de cooperação política, econômica e social. Rawls (2001, p. 15) denominou essa organização progressiva de utopia realista .

## 5 CONCLUSÃO

A partir da presente pesquisa pode-se apontar algumas notas conclusivas em torno do problema de investigação apresentado, ressaltando sempre a possibilidade de novas conclusões frente ante outros empreendimentos averiguativos sobre o tema em questão, considerando a natureza científica da presente verificação.

Nesse sentido, denota-se como primeira nota conclusiva o fato de que a filosofia social e política de Hobbes se expressa como sendo a primeira teoria moderna do Estado moderno, onde a luta representada pelo Estado moderno é a luta pela unidade do poder.

Enquanto segunda nota conclusiva, aponta-se para a questão de que após Hobbes, Rawls dá novo rumo à tese contratualista, entretanto, com a opção teórica da análise do liberalismo igualitário residindo no fato de que sua justiça se ampara numa ideia democrática, considerando-se que a reflexão sobre o poder no século XXI deve, necessariamente estar relacionada com as democracias modernas, sendo que de maneira muito específica, também pela análise de seus ganhos e perdas.

Ao contrário de Hobbes, Rawls vincula sua reflexão do pacto social às democracias contemporâneas, sendo que a consideração da democracia enquanto valor universal, a garantia das liberdades básicas, a introdução do princípio da diferença e a preocupação com o acesso igual aos bens primários permite dizer que Rawls critica as mazelas suscitadas a partir do fenômeno da globalização, questiona os

valores que a sustentam e aponta fundamentos que podem nortear uma construção alternativa para a organização social e política.

Já a terceira nota conclusiva ressalta o fato de que as democracias contemporâneas começam a apresentar fragmentações em meio aos novos arranjos de poder mundiais, o que leva ao questionamento acerca da viabilidade do projeto do contrato social. A mudança na forma de poder do século XXI é muito complexa, conforme se pode compreender pela exposição da seção 3 e, as democracias contemporâneas necessitam ao máximo compreender as novas formas pelas quais o poder é trabalhado ou as sociedades deste século irão aprofundar ainda mais as diferenças sociais, aumentando também o número de pessoas excluídas não só do próprio uso da liberdade, mas de todo o acesso aos direitos sociais.

Como quarta e última nota conclusiva busca-se responder, então, ao problema de fundo da presente pesquisa: “as teses contratualistas estão perdendo força para uma ideia de poder não convencional”? Sim, não só as teses contratualistas estão perdendo força também esgotando suas energias utópicas (para utilizar uma expressão de Habermas), bem como as democracias contemporâneas mostram sérios sinais de apatia frente aos novos arranjos de poder. A viabilidade da democracia somente será possível com o seu fortalecimento, tendo razão Innerarity ao dizer que a defesa das propriedades temporais da formação democrática de uma vontade política, os seus procedimentos deliberativos, tanto de reflexão quanto de negociação, contra o imperialismo das exigências técnico-econômicas e a agitação do tempo dos meios de comunicação são condições necessárias a esse fortalecimento.

Dessa maneira, situar o cidadão na condição de sujeito, qualificando-o como cidadão ativo na construção de um

modelo de justiça, é critério de viabilidade da tese contratualista de Rawls no Estado contemporâneo, o que somente pode ser pensado por meio do fortalecimento da democracia e, por consequência, dos procedimentos deliberativos.

## REFERÊNCIAS

BECK, Ulrich. **A metamorfose do mundo: novos conceitos para uma nova realidade.** Tradução de Maria Luísa X. de A. Broges. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BRANDÃO, Assis. O estado de natureza e o contrato em Hobbes. **Perspectiva filosófica**, Recife, v. I. n. 25, p. 29-50, jan./jun.2006.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder.** Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

HONNETH, Axel. **Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad.** Traducción de Germán Cano. Madrid: Mínimo Tránsito. A. Machado Libros, 2008.

INNERARITY, Daniel. **A política em tempos de indignação: a frustração popular e os riscos para a democracia.** Tradução de João Pedro Jorge. Rio de Janeiro: LeYa, 2017.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo.** Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe.** Tradução de Maria Lucia Cumo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MARRAMAO, Giacomo. **Poder e secularização: as categorias do tempo.** Tradução de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

NAÍM, Moisés. **O fim do poder: nas salas da diretoria ou nos campos de batalha, em Igrejas ou Estados, por que estar no poder não é mais o que costumava ser?** Trad. Luis Reyes Gil. São Paulo: LeYa, 2013.

NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil: o estado democrático de direito a partir de Luhmann e Habermas.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NOGUERIA, Alcantara. **Poder e humanismo.** O humanismo em B. de Spinoza. O humanismo em L. Feuerbach. O humanismo em K. Marx. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989.

RAWLS, John. **El derecho de gentes y una revisión da ideia de razón pública.** Traducción de Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós Ibérica S.A., 2001.

RAWLS, John. **El liberalismo político.** Traducción de Antoni Domènech. Barcelona: Crítica, 2006.

RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação.** Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. Las libertades fundamentales y su prioridad. *In:* FRIED, Charles. RAWLS, John. SCHELLING, Thomas C. SEN, Amartya. **Libertad, igualdad y derecho.** Las conferencias Tanner sobre filosofía moral. Barcelona: Ariel, S. A., 1988, p.28.

RAWLS, John. **Teoría de la justicia.** Traducción de María Dolores Gonzáles.

México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

RUNCIMAN, David. **Como a democracia chega ao fim**. Tradução de Sergio Flaksman. São Paulo: Todavia, 2019.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.



#### MARCIO RENAN HAMEL

Possui Graduação em Ciências Jurídicas e Sociais (2002) e Graduação em Filosofia (2007) pela Universidade de Passo Fundo, Graduação em Teologia - Doutrina Católica pelo Centro Universitário Internacional e Arquidiocese de Curitiba (2023), Especialização em Direito Privado (2003) e Mestrado em

Desenvolvimento (2007) pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Especialização em Filosofia Contemporânea pelo Centro de Ensino Superior Dom Alberto (2021), Especialização em Filosofia do Direito pelo Instituto de Educação Superior Santa Cecília (2021), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (2023); Doutorado em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (2013); Pós-Doutorado em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e Missões - URI Santo Ângelo (2015). Atualmente é Professor Adjunto I da Universidade de Passo Fundo.