

UM QUARTO MOSQUETEIRO DA TEORIA DO CONTRATO SOCIAL: O PENSAMENTO POLÍTICO DO BARÃO DE HOLBACH¹

de

Charles Develennes²

Tradução de: Fábio Rodrigues de Ávila³

Resumo: A famosa filosofia materialista e ateuista de Holbach é menos conhecida por sua dimensão política. Ainda assim, o autor propôs uma teoria original do contrato social em suas obras da década de 1770. Este artigo detalha as principais características de seu pensamento político e de sua ideia de contrato social, destacando sua proposta de uma “Etocracia”, que se fundamenta na utilidade e na justiça. Essa Etocracia abre caminho para um republicanismo pluralista com traços originais na história das ideias. Holbach era leitor de Hobbes e Locke, conhecido de Rousseau e propôs várias críticas aos escritos políticos desses autores. Por meio de cinco críticas principais, este artigo mostra ainda o valor da teoria positiva de Holbach em conceitos-chave como estado de natureza, sociabilidade, propriedade, vontade geral e igualdade. Por último, a potencial contribuição de Holbach para a teoria política é destacada, mostrando como esse autor, em grande medida esquecido, merece a nossa atenção nos dias de hoje.

Palavras-chave: Contratualismo. Hobbes. Holbach. Locke. Rousseau.

Abstract: Holbach’s famous materialistic and atheistic philosophy is less known for its political dimension. Yet the author proposed an original theory of the social contract in his works of the 1770s. This article details the main features of his political thought and of his social contract, notably his proposal of an ‘Ethocracy’ grounded in utility and justice. This Ethocracy paves the way for a pluralist republicanism that has original features in the history of ideas. Holbach was a reader of Hobbes and Locke, and an acquaintance of Rousseau and proposed various critiques of the political writings of these authors. Through five main critiques, this article further shows the value of Holbach’s positive theory on key concepts such as the state of nature, sociability, property, the general will and equality. Lastly, Holbach’s potential contribution to political theory is highlighted, showing how the largely forgotten author merits our attention today.

Keywords: Contratualism. Hobbes. Holbach. Locke. Rousseau.

Assim como D'Artagnan lutou pelo reconhecimento como membro de um grupo de elite no romance de Alexandre Dumas; *Os Três Mosqueteiros*; Paul Henri-Thiry, o barão de

¹ Develennes, Charles, “A fourth musketeer of social contract theory: the political theory of the Baron d'Holbach” in *History of Political Thought*, n. 34, 2013, p.459-478.

² Professor Senior na *School of Politics and International Relations* da University of Kent.

³ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7133-402X>. Contato: fabioc12@hotmail.com

Holbach, luta para encontrar um lugar como membro de uma tradição ilustre – a da teoria do contrato social. Holbach está, certamente, menosprezado na tradição do contrato social, mas seu profundo envolvimento com o pensamento de três de suas figuras mais notórias⁴ (Hobbes, Locke⁵ e Rousseau) torna-o interessante para uma leitura mais detalhada. Sem dúvida, existem outros “quartos mosqueteiros” em potencial, tanto antes de Holbach (Grotius e Pufendorf já são bem conhecidos por sua contribuição para esta tradição) quanto depois dele (Kant e, mais recentemente, Rawls são candidatos óbvios), mas eles já são figuras estabelecidas e que foram estudados extensivamente. Este não é o caso de Holbach. Este artigo irá, assim, na primeira parte, detalhar seu pensamento do contrato social. Ele se debruçará sobre os conceitos-chave que Holbach usa para fundamentar sua noção de contrato social, ou seja, os de justiça e utilidade, e explicará sua teoria republicana, que culmina no que ele chama de “Etocracia”. Na segunda parte, cinco críticas serão destacadas no pensamento político de Holbach, que ajudam a diferenciar seu contrato social daquele dos outros três autores dessa tradição, já mencionados. Isso permitirá explorar a contribuição positiva da teoria de Holbach diante da teoria dos outros três pensadores aqui considerados. Na parte final, será oferecido um conjunto de conclusões, considerando as contribuições que surgem dessa análise do pensamento de Holbach, e mais notadamente, a relevância do seu estudo para a teoria política hoje.

I. Contrato social de Holbach

Traços do contrato social de Holbach podem ser vistos em seus primeiros trabalhos, cujo tom polêmico e antirreligioso é já famoso entre os seus leitores. Em *La Contagion Sacrée* (1768), Holbach já discute o problema da autoridade política com uma linguagem que se aproxima daquela do pensamento do contrato social. Sem surpresa, dada a natureza dessas primeiras obras, ele formula seu pensamento em reação a uma concepção de autoridade divina⁶, mas essa reação rapidamente se transforma em uma afirmação. Se a autoridade não deriva de fontes reveladas, ela é legítima enquanto deriva das escolhas dos cidadãos, desde que lhes permita uma vida feliz, desde que contribua para o “interesse geral”, e desde que

⁴ ARTZ, 1968, p.122.

⁵ Locke era muito respeitado na França do século XVIII. Ver YOLTON, 1991, p.183 e segs.

⁶ HOLBACH, 1998a, p.198.

esteja em conformidade com a “justiça, a razão, a virtude e os talentos”⁷. Embora esses conceitos constituam, inicialmente, princípios vagos nas suas primeiras obras, eles já lançam as bases para seu pensamento posterior. Três grandes temas emergem, a partir dos quais ele os desenvolverá mais tarde em sua vida: o consentimento ao contrato social, um apelo à utilidade por meio da felicidade e do interesse, e a ancoragem desse contrato eudemonista em princípios éticos.

A linguagem do contrato social aparece pela primeira vez no *Système de la Nature* (1770). Lá, Holbach fala sobre um pacto feito por homens que vivem juntos em sociedade. Este “pacto” é formal ou tacitamente acordado como garantia de ajuda mútua e não incômodo⁸. Nesta obra, que representa o ponto alto dos primeiros escritos de Holbach, e que proporciona uma transição para as obras éticas e políticas que se seguem, o contrato social é claramente introduzido com suas múltiplas dimensões. É interpretado como um acordo explícito ou implícito; e já possui dimensões negativas (não prejudiciais) e positivas (ajuda mútua). Ambos os aspectos merecem um esclarecimento por meio de um envolvimento profundo com os escritos posteriores.

No *La Politique Naturelle* (1773), o pacto social é descrito como um contrato entre o indivíduo e a sociedade. Não se trata apenas de um acordo com o soberano, mas com todo o corpo social, e leva em consideração os elementos mencionados anteriormente: ajuda mútua e felicidade; além de uma nova faceta que se mostra essencial ao contrato social: um sacrifício das “vantagens” em troca de outras⁹. Tratarei da referência à felicidade nos parágrafos subsequentes, mas a questão do sacrifício precisa ser desenvolvida aqui. Se for para aceitar a formulação de Holbach dos três “interesses” essenciais da sociedade, ou seja, liberdade, propriedade e segurança¹⁰, cada um deles exige um certo balanço que é determinado pelo contrato social e regulado pela justiça. Como tal, a perda de liberdade que alguém sofre quando está em sociedade, não é descrita como um *ganho real* de liberdade; mas deve ser entendida como uma *perda genuína* de liberdade. A liberdade não é um direito absoluto, mas um interesse central que precisa ser equilibrado com outros interesses essenciais e com demandas de justiça. Nenhum sacrifício da liberdade pode ser justo, a menos

⁷ HOLBACH, 1998a, p.300.

⁸ HOLBACH, 1999b, p.250.

⁹ HOLBACH, 2001, p.350.

¹⁰ HOLBACH, 1999b, p. 251.

que obtenha algumas vantagens que o superem¹¹. Isso ocorre porque a liberdade irrestrita – que Holbach chama de “licença”¹² – é uma injustiça maior para os membros mais fracos da sociedade. A propriedade também não é um direito inalienável. Embora a propriedade confira grandes vantagens ao cidadão, também confere grandes responsabilidades. Um ganha o direito de ser representado dentro do Estado¹³, porque o cidadão tem riqueza e posição para ser capaz de e forçado a se interessar pela política. Isso implica deveres, entre os quais a obrigação de defender o próprio país¹⁴, e a obrigação de pagar impostos. A cidadania não é um direito – não se nasce cidadão, mas passa-se a sê-lo pelo apego à terra – e ela envolve a perda de independência e a disposição em renunciar à segurança em caso de necessidade mútua. Liberdade, propriedade e segurança não são direitos e deveres fundamentais e intransigentes; a extensão em que são protegidos é, ela própria, parte do contrato social.

Um dos aspectos mais potentes do contrato social de Holbach é a insistência de que ele precisa tratar do auxílio mútuo. Isso significa que o contrato não é puramente negativo, não se trata apenas de proteger os direitos dos indivíduos no momento de sua assinatura, mas que ele adquire um significado positivo impulsionado pelo ideal de cidadania de Holbach, ao qual voltarei adiante. Neste momento, basta destacar como esse auxílio mútuo corrobora os termos do contrato social. Uma vez que o contrato é sobre um equilíbrio de interesses essenciais (liberdade, propriedade e segurança), ele terá um impacto diferente em diferentes indivíduos. O cidadão, definido como o proprietário da propriedade, ganha mais com os termos da associação do que os residentes sem propriedade, sejam eles agricultores, artesãos, comerciantes, homens de letras ou acadêmicos¹⁵. Além disso, Holbach define repetidamente a liberdade em termos negativos (a proteção da pessoa) e em termos positivos (a aquisição dos meios para alcançar e conservar o bem-estar)¹⁶. O cidadão, que goza tanto da propriedade quanto da liberdade no sentido positivo, como proprietário que possui os meios necessários à busca de seu bem-estar, beneficia-se enormemente dos termos da associação. É seu dever socorrer os menos afortunados, que não têm bens e, portanto, carecem dos meios para alcançar o próprio bem-estar. O contrato social de Holbach implica um ideal de

¹¹ HOLBACH, 1999b, p.252.

¹² HOLBACH, 2004a, p.380.

¹³ HOLBACH, 2001b, p.429.

¹⁴ HOLBACH, 1999a, p.47.

¹⁵ HOLBACH, 2004a, p. 559.

¹⁶ HOLBACH, 2001b, p. 363.

redistribuição, o que é ilustrado por sua justificativa da tributação¹⁷ e sua defesa de uma política que visa a um corpo crescente de cidadãos¹⁸. Através da ajuda mútua, é dever de quem mais se beneficia com o contrato social amparar quem menos tem benefícios.

Resta saber por que Holbach insiste em usar o termo contrato em seu pensamento político. A objeção fundamental que todos os teóricos do contrato enfrentam, de que o contrato não é uma descrição adequada de como o consentimento é obtido, permanece um desafio ao qual Holbach não responde. É a objeção que se radicaliza no pensamento de Jeremy Bentham, que elaborou uma crítica completa do “Contrato Original”, que ele descreveu como uma “quimera”¹⁹, e de Hume, que rejeitou o contrato social com base no consentimento implícito²⁰. Na verdade, se um contrato é apenas tacitamente acordado, ainda é um contrato? Holbach não é capaz de responder a essa pergunta, embora trate de algumas das consequências que esse desafio apresenta. Ele responde à questão de como a mudança ocorrerá quando os termos do contrato forem questionados. Sua posição pode ser resumida com relativa facilidade, dizendo que ele favorece a reforma em vez da revolução. Holbach defende um tipo tranquilo de revolução, e é muito conservador na defesa de um direito de rebelião, como muitos notaram²¹. Este conservadorismo é justificado por uma reivindicação epistêmica contra as revoluções, pois Holbach escreve que a verdade penetra nos espíritos lentamente²² e que o caminho da razão não é sedicioso nem sangrento²³. Em outras palavras, nenhum conhecimento sobre o bom governo foi adquirido com a ponta de um mosquete, e é ainda mais importante ter paciência na política – a ponto de tolerar injustiças que podem levar a melhores soluções no longo prazo. Na segunda parte do *Système Social*, Holbach trata com grandes detalhes da questão da reforma nos termos do contrato social. Cada constituição do Estado, afirma ele, tem suas vantagens e desvantagens inerentes, seja o Estado uma monarquia, uma aristocracia, uma democracia; ou mesmo se for uma constituição mista²⁴. Holbach favorece esta última, pois é o modelo mais bem equipado para lidar com a pluralidade de interesses na sociedade, embora ele não exclua que circunstâncias particulares

¹⁷ HOLBACH, 2004b, p.265.

¹⁸ HOLBACH, 2004b, p. 610.

¹⁹ BENTHAM, 1977, p.51.

²⁰ BUCKLE & CASTIGLIONE, 1991, p.479.

²¹ MORNET, 1962, p.117; LOUGH, 1982, p.10 e p.23.

²² HOLBACH, 1999a, p.62.

²³ HOLBACH, 2004b, p.142.

²⁴ HOLBACH, 2004b, p.135-153.

possam tornar outra constituição favorável. Em outras palavras, os termos do contrato não pré-julgam o resultado do quadro constitucional, e esse quadro em si permanece aberto a reformas, se as condições específicas que levaram à sua adoção mudarem com o tempo. O contrato pode ser apenas tácito e talvez essa não seja a melhor metáfora, mas só é um contrato válido se “se renovar a cada instante”²⁵.

A importância da utilidade no contrato social de Holbach é um tema central que orienta seu pensamento político e sua filosofia mais ampla. Portanto, é essencial ser preciso sobre o que ele entende por utilidade. Seguindo Aristóteles e Epicuro, dois pensadores antigos que ele admirava muito, Holbach adere à teoria de que o homem sempre busca a felicidade na vida²⁶. A ética de Epicuro, filósofo que o barão descreve como injustamente tratado por seus adversários, propunha uma filosofia mais próxima da natureza e da condição humana, pois busca o bem-estar do homem – e não a libertinagem²⁷. Como nota Michel Onfray, a filosofia do jardim de Epicuro “propõe um utilitarismo eudemonista em nome do qual o mal se sobrepõe ao sofrimento. O bem caracteriza ou a ausência de sofrimento, ou sua supressão”²⁸. Essa teoria utilitarista eudemonista é retomada por Holbach, sem nenhum constrangimento, voltando a ética para a imanência da vida, como é típico da filosofia epicurista. Como Holbach teve de se posicionar contra a ideia de que ateus eram libertinos sem moral, ele promoveu a ética eudemonista de Epicuro contra as alegações de depravação moral. Contra as filosofias morais de Pitágoras e Sócrates, Holbach defendeu Epicuro, cuja “moral convidava o homem à virtude, introduzida sob os termos *prazer, bem-estar, volúpia*. Ela é verdadeira e não tem nada a temer das imputações de seus inimigos; apenas peca por não ter sido explicada suficientemente”²⁹. Foi isso que Holbach se propôs a fazer: complementar a ética epicurista insuficientemente desenvolvida, e construir a sua própria sobre bases mais sólidas.

Isso significa que o foco do “utilitarismo clássico” em um cálculo de prazeres e dores está inteiramente ausente do pensamento de Holbach. Será preciso esperar até as obras de Jeremy Bentham para encontrar tal formulação de utilitarismo. No entanto, o recurso à

²⁵ HOLBACH, 2001, p. 351.

²⁶ HOLBACH, 1998b, p.70.

²⁷ HOLBACH, 2004b, p. 54.

²⁸ ONFRAY, 2006, p.203. Ver também MARX, 1970, p.149.

²⁹ HOLBACH, 2004a, p. 318 (grifo do autor).

utilidade como base para a ação moral certamente não é novo para Holbach, visto que a teoria do maior número já havia sido formulada por Leibniz³⁰. A famosa “fórmula mágica” do pensamento utilitarista, frequentemente atribuída a Bentham, foi um empréstimo declarado do pensador inglês, que (erroneamente) atribuiu sua origem a Beccaria ou Priestley³¹. Curiosamente, tanto Beccaria³² quanto Priestley³³ frequentaram o salão de Holbach, e é certo que as ideias utilitaristas foram discutidas lá com outros teóricos utilitaristas, notadamente Chastellux e Helvétius³⁴. Como Hulliung observou, “em solo francês, encontram-se argumentos utilitaristas em toda parte, já utilitarismo, em lugar nenhum”³⁵.

Essa distinção, entre pensamento utilitarista e utilitarismo, pode ser mais bem exemplificada na relação entre prazeres e dores. A admiração de Holbach pela filosofia epicurista mostra a abordagem muito mais conservadora dos prazeres. Quando Holbach menciona os prazeres, eles são qualificados em termos de sua duração ou referidos em um sentido negativo. Os prazeres são, portanto, “mais ou menos duráveis”³⁶ ou o interesse dos voluptuosos³⁷. Holbach prefere a linguagem dos interesses para explicar seu conceito de utilidade, ou a de felicidade que se refere a um estado de ser durável. No nível individual, seu pensamento utilitário não é sobre a aquisição de prazeres, mas sobre a minimização das dores e consequências gerais que nos afastam da felicidade. Em outras palavras, há um prazer maior no pensamento de Holbach que um cálculo dos prazeres individuais não pode levar em conta. Esse prazer superior é a felicidade, intimamente relacionada à *ataraxia* epicurista, na medida em que se trata mais da ausência de dor do que da busca de prazeres. O interesse de alguém, afirma Holbach, reside na tranquilidade, e não na busca incessante de prazeres, e sua preferência pela reforma em vez da revolução em seu pensamento político é certamente um exemplo dessa atitude cautelosa. Esse recurso à filosofia epicurista levanta um desafio fundamental que Holbach não reconhece, entretanto. A “depreciação radical da vida política” de Epicuro foi motivada por sua certeza de “que a política é inerentemente inimiga da

³⁰ HRUSCHKA, 1991, p.166 e p.172.

³¹ STEPHEN, 1950, p.178-9.

³² HUBERT, 1928, p.59.

³³ WHITE, 1970, p.136.

³⁴ SCARRE, 1996, p.50; ver também LOUGH, 1982, p.71.

³⁵ HULLIUNG, 1994, p.19.

³⁶ HOLBACH, 1999b, p. 300.

³⁷ HOLBACH, 2004a, p. 343.

eudaimonia”.³⁸ Este desafio radical nunca é reconhecido por Holbach, e não está claro que seu apelo a um ideal de cidadania, em que alguém está constantemente envolvido nos problemas da *polis*, seja consistente com essa busca pela *ataraxia*. O caminho mais consistente para a utilidade, definido dessa maneira epicurista, poderia, portanto, ser um afastamento total da vida política. Mas Holbach não está disposto a aceitar isso, porque a utilidade está intimamente ligada a um outro conceito que, em todo o seu pensamento, exige envolvimento na vida política: o conceito de justiça.

Que tipo de justiça Holbach propõe? O significado de justiça pode ser entendido como um conceito transcendental ou definido por convenção. Epicuro já havia defendido uma compreensão convencional da justiça, e a retórica antitranscendental de Holbach o coloca claramente na mesma linha de pensamento. Não se deve, entretanto, simplificar demais a concepção epicurista de justiça, como mostra Paul Vander Waerdt³⁹. Há uma interação complexa, no pensamento de Epicuro, que se reflete no contrato social de Holbach, entre os aspectos convencionais da justiça, que permanece particular de uma comunidade, e o que é vantajoso por natureza. Algumas vantagens são as mesmas entre as culturas, e em Holbach isso é claramente exemplificado por seu materialismo. Justiça é dar aos outros o que lhes é devido⁴⁰, e todos compartilham alguns interesses materiais. Holbach coloca claramente, como um pré-requisito de uma sociedade justa, que todos desfrutem de alguma forma de bem-estar material⁴¹. A justiça é aqui convencional no sentido de que cada sociedade pode escolher diferentes arranjos que se adaptem melhor às suas circunstâncias, mas tem uma base material que fundamenta certas necessidades que compartilhamos como membros da mesma espécie. O apelo de Holbach a uma cidadania tão ampla quanto possível é um exemplo dessa interação entre convenção e necessidades materiais. Nossas necessidades materiais exigem que tenhamos certas coisas à nossa disposição – comida e abrigo, por exemplo – e isso é melhor alcançado, no tempo de Holbach, dando, a cada um, um pedaço de terra que lhes permitirá trabalhar e satisfazer essas necessidades básicas. Esta solução agrária para o problema do bem-estar material seria claramente diferente para nós no século XXI, mas a base material sobre a qual é construída não mudou.

³⁸ VANDER-WAERDT, 1987, p.421.

³⁹ VANDER-WAERDT, 1987, p.419.

⁴⁰ HOLBACH, 1998a, p. 235.

⁴¹ HOLBACH, 2001b, p. 527.

Além disso, a justiça é uma virtude para Holbach. É uma qualidade habitual, adquirida por meio da prática repetitiva. Alguém se torna virtuoso por se comportar de maneiras virtuosas, e isso é melhor alcançado por meio de uma interação entre vontade política e educação. A justiça não é entendida em termos processuais, e mesmo que a punição faça parte da justiça⁴², uma parte igualmente importante é recompensar os méritos dos indivíduos. Contra a ideia de Mandeville de uma harmonização final dos vícios em virtudes⁴³, Holbach transforma o problema dos vícios em uma questão política. Não se pode deixar que os vícios se harmonizem, pois eles habituam os cidadãos a mais vícios, e uma promoção ativa das virtudes – por meio de recompensas pelo comportamento virtuoso – é politicamente necessária. A desigualdade também se justifica em termos de justiça, pois a superioridade só é justa quando se baseia nos benefícios reais que se dá aos outros. Holbach pensa que essas minorias ricas e poderosas têm sua razão de ser, mas sua superioridade lhes dá deveres em relação aos seus subordinados. O barão certamente se interessa por isso, pois possuía uma enorme riqueza pessoal e se orgulhava de ajudar aqueles que dependiam dele. Justiça é o meio político – entendido em termos aristotélicos – entre a igualdade democrática e a ociosidade criada pelos grandes privilégios da nobreza⁴⁴. A justiça favorece aqueles que são úteis aos outros, reconhecendo sua superioridade, mas não os separa tanto da sociedade a ponto de pensarem que são uma espécie diferente em si mesma. Ela é a base de todas as outras virtudes sociais: temperança e gentileza em particular⁴⁵, mas também tolerância, como mostrarei.

Como Geoffrey Scarre observou, em um comentário que se aplica perfeitamente a Holbach, “o utilitarismo francês não era tão descuidado com o indivíduo, mas cuidadoso com a massa de pessoas cujos interesses eram invariavelmente subordinados aos de minorias ricas e poderosas”⁴⁶. Isso só pode ser entendido agora que a complexa interação entre utilidade e justiça foi explicada. Utilidade, na terminologia de Holbach, não significa uma busca constante por prazeres, mas antes coloca limites explícitos nessa busca, justificados em termos de justiça social. Uma felicidade mínima, definida por meio do acesso às necessidades

⁴² HOLBACH, 2001a, p. 692.

⁴³ HOLBACH, 2004b, p. 325.

⁴⁴ HOLBACH, 2004a, p. 569.

⁴⁵ HOLBACH, 2004b, p. 68

⁴⁶ SCARRE, 1996, p. 52-3.

materiais básicas, é possível somente quando aqueles que são favorecidos pelos termos da associação assumem um papel ativo no bem-estar dos menos favorecidos. Nem a justiça nem a utilidade são anteriores, no sentido de que as demandas de uma superariam as demandas da outra. Elas são consubstanciais no sentido em que uma não pode ser compreendida sem referência à outra.

Resta mostrar exatamente como esse contrato social está ancorado em princípios éticos. No pensamento de Holbach, isso é feito por meio de um apelo a um governo ético, uma “Etocracia”⁴⁷. Um regime misto, sua etocracia é referida como uma “monarquia temperada”⁴⁸, cujo poder do soberano é limitado por leis votadas por representantes⁴⁹. Holbach também insiste na necessidade de tribunais fortes para garantir os direitos fundamentais⁵⁰, e seu modelo se assemelha à separação de poderes encontrada em Montesquieu⁵¹. Esta etocracia não é um regime idealista, já que Holbach é inflexível ao afirmar que certas desvantagens dos regimes políticos não podem ser evitadas. O elemento monárquico desta constituição mista tenderá a criar vaidade, enquanto o elemento democrático traz consigo uma falta de previsão, prudência e razão, bem como o empreendimento de gastos ruinosos e apressados⁵². O poder absoluto é ainda defendido, sob certas circunstâncias, com base na ideia de que a reforma de uma política viciosa é uma tarefa muito difícil sem ele⁵³. Mais próximo de Maquiavel do que de Hobbes, Holbach não exclui a necessidade de um governante poderoso e despótico, contanto que abra o caminho para a política virtuosa que deseja, desde que seja mais útil para o maior número⁵⁴. Por fim, Holbach não exclui elementos aristocráticos de sua etocracia. Embora tenha criticado elementos aristocráticos, como a aleatoriedade de nascimento⁵⁵, seu preconceito ridículo⁵⁶, sua herança de um passado bárbaro⁵⁷, um passado cita⁵⁸ ou gótico⁵⁹; a nobreza ainda tem um papel. Ele

⁴⁷ HOLBACH, 2001a.

⁴⁸ HOLBACH, 2001b, p.431.

⁴⁹ MONTESQUIEU, 1768, p. 309 [Livro XI, Cap. IV].

⁵⁰ HOLBACH, 2001a, p.603.

⁵¹ MONTESQUIEU, 1768, p. 309 [Livro XI, Cap. IV].

⁵² HOLBACH, 2001b, p.567-9.

⁵³ HOLBACH, 2001a, p.597.

⁵⁴ HOLBACH, 2001b, p.381-2

⁵⁵ HOLBACH, 1998b, p.198-9.

⁵⁶ HOLBACH, 1999a, p.45.

⁵⁷ HOLBACH, 1999a, p.49.

⁵⁸ HOLBACH, 2001b, p.438.

⁵⁹ HOLBACH, 2001a, p.615.

defende uma forma de nobreza pessoal, que não seja transmitida aos descendentes⁶⁰ e dá precedência aos talentos ou utilidade de alguém⁶¹.

A teoria do contrato social de Holbach abre caminho para um modelo republicano utilitário que se baseia na idealização do cidadão virtuoso. Por causa da centralidade da utilidade e da justiça como critérios orientadores do seu pensamento ético e político, a filosofia de Holbach não é exatamente de pluralismo de valores, como defendido por Isaiah Berlin, mas é um pensamento de pluralismo político⁶². Há muito espaço para vários ideais na teoria política de Holbach e, embora todos devam buscar a “utilidade” geral, o conceito permanece maleável o suficiente para permitir a utilidade de um rei e de uma aristocracia, mesmo dentro de um sistema republicano. Existem diferentes ideais aos quais vários elementos se referem, e equilibrá-los é essencial para um sistema político plural. Não se pode basear todo um sistema político em um ideal, e sacrifícios de vários valores por outros são inevitáveis.

Talvez o mais surpreendente em seu pensamento político seja o apelo de Holbach à tolerância. Sendo famoso por seu ateísmo radical e sua retórica antirreligiosa ferrenha, como ele poderia reivindicar tal ideal? Na verdade, Holbach afirmou que “a religião fechou o coração e baniu para sempre o afeto que o homem deveria ter por seu semelhante”⁶³, uma em uma série de declarações contra a religião, em geral, que só é atenuada nas primeiras obras por um elogio isolado aos quakers⁶⁴. Por que Holbach defendeu, em suas obras posteriores, uma concepção de tolerância se ele acredita que a religião é tão prejudicial à felicidade humana? Em *La Politique Naturelle*, ele explica esse movimento, argumentando que, se a tirania rouba as posses do cidadão, “é uma crueldade muito mais impressionante roubar suas opiniões sobre um deus que, muitas vezes, é muito mais importante do que suas posses ou sua própria preservação”⁶⁵. Holbach pode ter sido um ateu declarado, mas a intolerância, seja contra as crenças religiosas ou ateístas, para ele, é pior do que a tirania política. Deve ser combatida por todos os meios, pois atinge os homens onde mais dói. Há aqui um contraste entre as crenças individuais, que devem ser toleradas, e os atos políticos baseados nessas

⁶⁰ HOLBACH, 1999a, p.46.

⁶¹ HOLBACH, 2001b, p.440.

⁶² BERLIN, 1969.

⁶³ HOLBACH, 2001c, p. 306, tradução para o inglês do autor.

⁶⁴ HOLBACH, 2001d, p. 191.

⁶⁵ HOLBACH, 2001b, p. 491, tradução para o inglês do autor.

crenças, que estão abertos a uma crítica política. Ao contrário da afirmação de David Smith de que, “na melhor das hipóteses, as acusações dos filósofos de intolerância eram um caso em que a panela chama a chaleira de preta”⁶⁶, Holbach não está apenas defendendo a tolerância do ateísmo, mas a tolerância de todas as visões religiosas. Seu apelo à tolerância universal é mais radical do que o de outros filósofos, principalmente Locke⁶⁷, mas também Rousseau⁶⁸, que havia excluído os ateus daqueles cujas opiniões podiam ser toleradas.

Esse ideal de tolerância torna-se um elemento-chave pluralista no pensamento político de Holbach. Como as opiniões variam muito sobre as muitas doutrinas religiosas e políticas essenciais, deve-se instituir a tolerância como um pré-requisito da associação política. Claro, não se pode tolerar a intolerância. O melhor exemplo de tolerância, afirma Holbach, é o Império Chinês – embora ele tenha excluído a religião cristã de suas fronteiras, sob o argumento de que era intolerante e desejava independência completa dos poderes políticos⁶⁹. Os limites de Holbach sobre a tolerância podem parecer intolerantes, mas são consistentes com sua insistência na reciprocidade da ética: alguém é tolerante apenas com aqueles que são tolerantes em troca. A principal alegação dele é que não se pode perseguir com base em opiniões. Holbach certamente não respeitava as opiniões de alguns crentes religiosos e acreditava que as opiniões estavam abertas à crítica; mas não à perseguição. É preciso fazer uma distinção entre tolerância – como aceitar o direito de outra pessoa a ter crenças divergentes – de respeito – como a exigência de que essas crenças não sejam examinadas – a fim de destacar sua centralidade para o pensamento de Holbach. Pode não haver uma maneira racional de decidir entre a existência ou não existência de Deus, ou entre dois programas políticos divergentes, mas um sistema republicano plural fornecerá estruturas institucionais para que todos sustentem suas opiniões, enquanto permite que cada um contribua para a utilidade geral, percebida como um conceito relacional entre residentes, cidadãos, aristocratas e seus soberanos.

⁶⁶ SMITH, 1965, p. 96.

⁶⁷ O’CONNOR, 1967, p. 213-4.

⁶⁸ ZURBUCHEN, 2006, p. 801; HULLIUNG, 1994, p. 154.

⁶⁹ HOLBACH, 2001b, p. 491.

II. Holbach contra Hobbes, Locke e Rousseau

Holbach, o tradutor de Hobbes, admirador da filosofia de Locke e conhecido pessoal de Rousseau, se encaixa na tradição do contrato social. Quarto mosqueteiro dessa tradição, são seus argumentos contra três dos principais teóricos do contrato social que fazem de sua teoria política uma alternativa distinta. Ao mostrar cinco críticas feitas por Holbach, esta seção destaca as diferenças entre seu pensamento e o dos três outros pensadores. Também mostrará que a teoria positiva de Holbach, delineada acima, oferece um discernimento valioso para os historiadores do pensamento político, fornecendo um elo mal examinado entre o pensamento utilitário e a tradição do contrato social.

A primeira crítica de Holbach é histórica. O contrato social, para ele, não pode se fundamentar no estado de natureza, porque esse estado é uma ficção, uma invenção dos filósofos e uma criação de sua imaginação. Embora não haja consenso hoje entre os estudiosos sobre se Hobbes, Locke e Rousseau acreditavam em um estado de natureza histórico, há evidências dessa crença em todos os três pensadores. “A notória guerra de Hobbes de todos os homens contra todos os homens”⁷⁰, cuja vida é “solitária, pobre, desagradável, brutal e curta”⁷¹, diz-se que existe entre “as pessoas selvagens em muitos lugares da América”⁷² e entre “Reis e Pessoas da autoridade soberana”⁷³. O estado de natureza de Locke também é defendido em bases históricas: “E se não podemos supor que os homens jamais tenham permanecido no estado de Natureza”, explica Locke, “porque não ouvimos muito deles nesse estado, podemos muito bem supor que os exércitos de Salmanasser ou Xerxes nunca foram crianças, porque pouco ouvimos sobre eles até serem homens e incorporados em exércitos”⁷⁴. Rousseau é o mais ambíguo dos três quanto à historicidade do estado de natureza, como aponta Marc Plattner⁷⁵. A nota *J* do *Discurso sobre as origens da desigualdade* de Rousseau, no entanto, fornece algumas evidências para a crença na existência histórica do estado de natureza⁷⁶. A crítica de Holbach ao estado de

⁷⁰ HOBBS, 1996, p.88 [§62].

⁷¹ HOBBS, 1996, 89 [§62].

⁷² HOBBS, 1996, 89 [§63].

⁷³ HOBBS, 1996, 90 [§63].

⁷⁴ LOCKE, 1884, p.243 [§101].

⁷⁵ PLATTNER, 1979, p.17.

⁷⁶ ROUSSEAU, 1975, p. 106-112.

natureza como uma construção puramente a-histórica, por outro lado, tem o mérito de ser clara, sem ambiguidades e inequívoca.

A percepção de Holbach é mais importante quando se considera o impacto que a crença no estado de natureza como um fato histórico tem sobre o pensamento político positivo dos teóricos do contrato social. Se o estado de natureza existiu, o contrato social é sobre a criação de um acordo *inicial* que estabeleceu a legitimidade da autoridade política. Se não houver um estado de natureza inicial, o contrato social passa a ser um acordo constante (ou a falta dele) sobre a legitimidade da associação política. O pensamento de Holbach, aqui, está mais próximo do de Rousseau, cuja vontade geral desempenha o papel semelhante de garantir que o contrato social seja uma avaliação constante da legitimidade do regime por meio de um acordo efetivo entre os cidadãos⁷⁷. John Lough comenta isso ao apontar que as obras de Holbach oferecem “ecos curiosos do *Contrato Social* de Rousseau, embora Holbach não fosse admirador de seu autor”⁷⁸. Contra a legitimação da autoridade quase absoluta de um *Leviathan*, como em Hobbes, Holbach oferece uma crítica histórica poderosa. O contrato social não pode ser baseado em um exemplo histórico hipotético, mas na utilidade daqueles que vivem em uma comunidade política hoje. Os princípios de utilidade e justiça, conforme descritos acima, são os melhores guias para a legitimidade.

A segunda crítica de Holbach gira em torno da concepção de sociabilidade dos três outros teóricos do contrato social. Aqui ele está mais próximo de Locke do que de Hobbes ou Rousseau, pois seu argumento está profundamente enraizado em sua concepção filosófica de sociabilidade. Como Mark Hulliung eloquentemente coloca, foi o ataque rousseauiano à sociabilidade que mais irritou Holbach e seus amigos: “Rousseau perturbou os *philosophes* infinitamente mais com uma ação em 1756 do que com todas as suas publicações antes dessa data [...] ele deixou Paris”⁷⁹. Esse afastamento voluntário da sociedade (parisiense), essa recusa da sociabilidade, para Holbach, é um dos principais erros que brotam do estado de natureza de Rousseau. Como Robert Wokler observou, “o homem selvagem de Rousseau era realmente um orangotango” e o contrato social é feito entre homens que “são na verdade macacos caídos” em um sentido moral⁸⁰. Para Holbach, porém, a vida do orangotango

⁷⁷ WILLIAMS, 2005, p.387.

⁷⁸ LOUGH, 1982, p. 19.

⁷⁹ HULLIUNG, 1994, p. 214.

⁸⁰ WOKLER, 1978, p.117 e p.124.

nômade, solitário e indolente não é um modelo para os seres humanos, que são por natureza sociais. Visto que Holbach recusa o modelo de valores transcendentais que Rousseau havia aceitado⁸¹ e a substitui por uma teoria relacional da ética e da política, ele precisa da sociabilidade como base entre o eudemonismo natural e seus princípios éticos e políticos. Pois, sem sociabilidade, os interesses de uma pessoa seriam fortes demais para justificar os sacrifícios necessários ao comportamento ético e, em particular, aqueles necessários à sua “Etocracia”. Na verdade, pode-se objetar que, mesmo com o conceito de sociabilidade, a tentativa de Holbach de construir uma base para o comportamento ético é muito fraca para conter as paixões mais fortes. Esta é uma objeção justa, mas Holbach não se abalou com essa crítica, pois, segundo ele, é papel da república equilibrar interesses; e tal equilíbrio precisa de ajustes constantes. A vantagem de levar a sério a sociabilidade humana em uma teoria do contrato social é que ela permite tratar seriamente os laços sociais – hoje em dia, eles seriam chamados de “laços comunitários”. Enquanto Rousseau se esforçou para explicar o isolamento e a autossuficiência dos homens no estado de natureza, especialmente quando crianças, Holbach abraça totalmente a teoria de que são nossas primeiras necessidades em tempos de vulnerabilidade que criam um profundo senso de sociabilidade em nós. Somos, desde sempre, membros de famílias e seres sociais, antes mesmo de entrarmos em situações políticas⁸². Até mesmo nossas faculdades cognitivas dependem de nossa sociabilidade para Holbach⁸³. Para expressá-lo em termos que ele próprio não usou, o *cogito* pode ser substituído pela expressão: *Eu sou social, portanto, eu penso*.

A terceira crítica de Holbach provém de seu famigerado ateísmo. Essa crítica já é visível na primeira publicação de Holbach, o *Le Christianisme dévoilé* (1761), obra em que Holbach destaca a influência negativa que a religião e a superstição podem ter sobre o “soberano”⁸⁴. Mais tarde, em *La Politique Naturelle*, Holbach formula claramente essa crítica ateísta quando afirma que “é a superstição [...] que criou os deuses no modelo dos monarcas corrompidos, e então os transformou em deuses”⁸⁵. É um movimento duplo que Holbach está criticando aqui, em que se cria divindades a partir do modelo dos homens e posteriormente

⁸¹ WILLIAMS, 2005.

⁸² HOLBACH, 2001b, p. 347.

⁸³ HOLBACH, 2004b, p. 117.

⁸⁴ HOLBACH, 1998b, p. 16.

⁸⁵ HOLBACH, 2001b, p.395, tradução para o inglês do autor.

dá a legitimidade aos tiranos, com o fundamento de que eles recebem o poder de Deus. Contra Hobbes, cujo *Leviatã* estava perto demais da defesa de Jean Bodin do poder absolutista do soberano, que é apenas o “único intérprete da *Escritura* e da vontade de Deus”⁸⁶, Holbach propõe uma crítica radical e ateísta que inverte completamente a questão. Para o barão, é um incentivo à tirania dizer aos soberanos que seu poder emana de Deus, e uma filosofia ateísta atua como uma salvaguarda contra tal absolutismo. Como Leslie Stephen observa⁸⁷, entretanto, o direito divino dos reis foi em si uma reação à defesa do direito do Papa de dispor dos reis. Sobre isso, é certo que Hobbes, Locke, Rousseau e Holbach teriam simpatizado com esse espírito inicial de afastamento de tal privilégio papal. No entanto, um monarca absolutista não é a resposta, pois a *Etocracia* que Holbach propõe requer a reciprocidade entre o soberano e os cidadãos; o republicanismo de Holbach, aqui, exige os respectivos direitos e deveres que fundamentam a autoridade política.

A crítica de Holbach ao estado de natureza também foi defendida em termos ateus, pois é tão fruto da imaginação dos filósofos⁸⁸ como é a ideia de Deus⁸⁹. O objetivo de Holbach, de combater as “quimeras” do pensamento religioso e político, culmina em uma condenação do estado de natureza: “nada é mais quimérico e mais oposto à natureza humana que o estado de natureza”⁹⁰. Mas Holbach não para por aí. A crença na lei natural é distinta de qualquer referência a um Ser superior. Como homem do Iluminismo, ele nunca questiona as leis naturais, que ele afirma serem “claras e perceptíveis”⁹¹, embora por trás desse discurso esteja um desafio ao vínculo divino subjacente à lei natural. Como Knud Haakonsen atesta, “poucos contestaram que a lei natural existia por causa da vontade de Deus; a questão era se havia ou não valores morais compartilhados por Deus e pela humanidade”⁹². Mas para Holbach, isso já era claro o suficiente, e na curta passagem sobre as leis naturais na *La Politique Naturelle*, ele explica que, para os seres humanos, as leis naturais vêm do “tribunal de sua consciência” e que consiste em observar os “deveres de um ser social”⁹³. Embora a lei

⁸⁶ HAMILTON, 2009, p.420., p.420. Veja também BURGESS (1992), para uma revisão da diferença entre as teorias do direito absolutista e divino no século XVII.

⁸⁷ STEPHEN, 1904, p. 179.

⁸⁸ HOLBACH, 2001b, p.347

⁸⁹ HOLBACH, 1999b, p. 515.

⁹⁰ HOLBACH, 2001b, p. 347, tradução para o inglês do autor.

⁹¹ HOLBACH, 2001b, p. 352, tradução para o inglês do autor.

⁹² HAAKONSSSEN, 1996, p. 6.

⁹³ HOLBACH, 2001b, p. 352, tradução para o inglês do autor.

natural tenha sido tradicionalmente considerada adquirida por meio da razão, Holbach nunca menciona a razão nesta passagem. É a experiência dos próprios desejos, aversões e necessidades, combinada com a sociabilidade, que fornece uma evidência clara e perceptível das leis naturais. Longe do clichê de que os *philosophes* idolatravam a Razão⁹⁴, Holbach mostra que é em um sensualismo confiante, emprestado de Locke e radicalizado por um apelo à sociabilidade natural, que se fundamentam as virtudes morais. O que é bom é o que continua e habitualmente faz a si mesmo, junto com os outros, feliz. Nenhuma referência à vontade de Deus, nem mesmo uma referência à Razão divina é necessária para Holbach neste ponto. Contra um código moral revelado, contra a autorreclusão da sociedade, implícita no pensamento cristão e estoico, Holbach anseia por uma moralidade humana baseada na natureza dos seres humanos e nos deveres para com seus semelhantes⁹⁵.

A teoria da propriedade de Holbach também está intimamente ligada ao seu ateísmo. Embora se pareça com a de Locke a partir da associação do trabalho individual com a terra⁹⁶, a propriedade para Holbach merece um exame cuidadoso. Em primeiro lugar, a propriedade é amplamente limitada à propriedade fundiária, no seu pensamento. Em segundo lugar, propriedade significa excluir outros de desfrutar dos frutos de seu próprio trabalho⁹⁷. Alguns bens ainda precisam ser compartilhados como bens comuns, como o ar e a água, mas a terra só produz de acordo com quanto esforço alguém colocou nela e, portanto, justifica uma exclusão justa. Além disso, há duas premissas sobre as quais a teoria da propriedade de Locke foi construída que não podem ser aceitas por Holbach. Em primeiro lugar, Locke supõe que o mundo foi dado – por Deus – aos filhos dos homens⁹⁸, e em segundo lugar, Locke pressupõe que o homem é o “Proprietário de sua própria pessoa”⁹⁹. A primeira premissa é inaceitável para Holbach, o ateu (pois não há Deus), enquanto a segunda é substituída pelo papel exclusivo da propriedade.

É claro que, como ateu, Holbach não podia aceitar que o mundo fosse dado por Deus à humanidade. Mas seu materialismo ainda o impede de assumir que os homens possuam a

⁹⁴ FRANKEL, 1969, p. 71.

⁹⁵ HOLBACH, 1998c, p. 304.

⁹⁶ LOCKE, 1884, p.204 [§27].

⁹⁷ HOLBACH, 2001b, p.363, tradução para o inglês do autor.

⁹⁸ LOCKE, 1884, p.210 [§39].

⁹⁹ LOCKE, 1884, p.213 [§44].

natureza coletivamente, pois o homem é uma criação da natureza¹⁰⁰ – e não o senhor dela. No parágrafo denominado “Sobre a Propriedade” em *La Politique Naturelle*, a propriedade é mostrada como um conceito relacional que está em debate no contrato social. A propriedade é, de fato, discutida logo após o contrato social e não pode ser separada dele. A ênfase da teoria da propriedade de Holbach está nas raízes da propriedade *privada*. Ter propriedade é desfrutar exclusivamente dos frutos da terra em que se esforçou para melhorar. É, portanto, privar os outros desses frutos e é uma restrição à liberdade dos outros para o seu próprio bem-estar. Como tal, a propriedade está sujeita às regras de justiça; não se pode restringir a liberdade de outros sem impedimentos. Holbach aqui propõe uma visão agonística de liberdade, em que um equilíbrio entre os direitos de propriedade e os direitos dos outros deve ser alcançado¹⁰¹. Uma das principais preocupações de Holbach aqui era com as consequências relacionais da riqueza: “A enorme desproporção que as riquezas colocam entre os homens é a maior fonte de males na sociedade”¹⁰², Holbach não hesita em reclamar. Onde um argumento processual ao modo de Locke pode levar à alegação de Nozick de que tributação é trabalho forçado¹⁰³, a teoria relacional da propriedade de Holbach combate essa conclusão: “O rico só está pagando uma dívida quando distribui sua riqueza para seus concidadãos”¹⁰⁴. Sem sociedade, sem contrato social, a acumulação de riqueza é quase impossível. É justo, para Holbach, que os ricos contribuam mais para o tesouro comum, pois são eles que mais gozam dos frutos da associação, pois o enriquecimento não é um direito pessoal.

A quarta crítica de Holbach pode ser percebida por meio de sua atitude para com a vontade geral. Embora ele pareça tomar emprestada a linguagem rousseauiana da vontade geral, há discordâncias marcantes entre os dois pensadores. Como David Williams mostrou, a vontade geral rousseauiana tem características transcendentais marcantes que podem ser rastreadas até Platão e, particularmente, às Formas conforme expressas nas *Leis*¹⁰⁵. Holbach é profundamente crítico em relação a esse recurso à transcendência e insiste em uma teoria imanente da vontade geral. Holbach, na verdade, passa de uma linguagem de vontade geral

¹⁰⁰ HOLBACH, 1999b, p.214.

¹⁰¹ LOCKE, 1884, p.204 [§27].

¹⁰² HOLBACH, 2001a, p. 641, tradução para o inglês do autor.

¹⁰³ NOZICK, 2003, p. 169.

¹⁰⁴ HOLBACH, 2001a, p. 640, tradução para o inglês do autor.

¹⁰⁵ WILLIAMS, 2005, p.407.

para uma de vontades gerais, no plural¹⁰⁶. Nas obras posteriores a 1770, isso é levado mais longe, abandonando-se por completo a linguagem da vontade geral por uma de “interesse geral”¹⁰⁷. A sociedade não pode ter vontade, pois não é uma pessoa com os órgãos necessários para querer, mas há interesses que podem ser combinados em um interesse comum. Holbach pode ser um pouco otimista demais, aqui, sobre a capacidade de reconciliar interesses, pois eles podem ser incomensuráveis, e esta é certamente a crítica de Isaiah Berlin contra o Iluminismo¹⁰⁸. Mas o contrato social de Holbach já permite uma política pluralista mais genuína do que a de Rousseau. Rousseau concluiu que a liberdade vem pela obediência à vontade geral¹⁰⁹, e que aqueles que se recusam a obedecer podem ser forçados a ser livres. Para Holbach, a sociedade ainda pode infringir a liberdade daqueles que não visam ao interesse geral, mas ele não está chamando tal restrição de liberdade de *promoção* da liberdade. Pode ser de a utilidade geral restringir a liberdade, mas é em nome de outro valor que a sociedade preza. Holbach reconhece que atuar na esfera política pode exigir um sacrifício da liberdade e argumenta que uma vontade geral unificada não é atingível em uma grande comunidade política ou em um mundo plural.

Finalmente, e talvez o mais controverso por nossos próprios preconceitos, Holbach apresenta uma quinta crítica, à igualdade. Embora conservem uma extensão de desigualdade natural, Hobbes, Locke e Rousseau estão ansiosos para defender algumas reivindicações mais ou menos poderosas sobre a igualdade natural¹¹⁰. Todos os três temperam esta igualdade natural, mas Holbach rejeitou a igualdade natural completamente, possivelmente seguindo Helvétius neste tópico¹¹¹. Holbach, portanto, justifica a desigualdade natural, oferecendo um desafio completo ao contrato social de Rousseau que, como Williams aponta, insiste que “toda legislação visa a promover dois valores: liberdade e igualdade”¹¹². No pensamento de Holbach, porém, a desigualdade é percebida como aquilo que nos impede de ser criaturas solitárias, pois não podemos nos fazer felizes sozinhos e precisamos dos outros para o nosso

¹⁰⁶ HOLBACH, 1999a, p. 35.

¹⁰⁷ HOLBACH, 2004b, p. 385, tradução para o inglês do autor.

¹⁰⁸ BERLIN, 1969.

¹⁰⁹ DERATHE, 1970, p. 233.

¹¹⁰ HOBBS, 1996, p.86 [§60] ; LOCKE, 1884, p.217 [§54] ; ROUSSEAU, 1975, p.39.

¹¹¹ HELVETIUS, 1759, p. 162.

¹¹² WILLIAMS, 2007, p. 487.

próprio bem-estar¹¹³. Essa sociabilidade, como mostrei, fundamenta princípios éticos e políticos no pensamento de Holbach.

“Deixemos de supor uma assim chamada igualdade que se acredita ter existido originalmente entre os homens”¹¹⁴, Holbach invoca um ataque não tão sutil a Rousseau. A desigualdade não é apenas natural, é a fonte da autoridade e do poder político, adquirido pela superioridade natural. No entanto, a autoridade não se baseia apenas na força superior, mas na capacidade de fazer o bem, proteger, guiar e proporcionar felicidade para os outros. A desigualdade não é a fonte do poder como um mal necessário – não existe tal ideia nas obras de Holbach – mas a desigualdade natural justifica tratamentos desiguais por parte da sociedade¹¹⁵. “É justo”, observa Holbach, “que aquele que é capaz de fazer os outros desfrutarem de grandes bens seja preferido àquele que não serve para nada”¹¹⁶. A desigualdade é justificada se estiver de acordo com a justiça. A justiça é claramente mais importante do que igualdade ou desigualdade aqui, já que a igualdade perfeita seria uma verdadeira injustiça¹¹⁷. A desigualdade é natural e útil, já que a perspectiva de posições e honras pode despertar o interesse pessoal dos homens em fazer o bem¹¹⁸. Por outro lado, as restrições à desigualdade são legítimas por meio de um apelo à justiça. A desigualdade só pode ser aceita na medida em que se submete ao escrutínio do princípio da utilidade – como felicidade voltada ao maior número – e perderá toda a legitimidade assim que deixar de inclinar a balança em benefício dos menos favorecidos, se tal linguagem Rawlsiana for apropriada.

III. Conclusões

Holbach é claramente um teórico do contrato social, embora dificilmente seja reconhecido como tal. Alguém pode se perguntar por que o pensamento político de Holbach foi ignorado e esquecido. Em parte, parece que se trata da falta de disponibilidade de obras éticas e políticas escritas depois de 1770. Não foram traduzidas para o inglês e, mesmo em

¹¹³ HOLBACH, 1999b, p.238-9.

¹¹⁴ HOLBACH, 2001b, p.354, tradução para o inglês do autor.

¹¹⁵ HOLBACH, 2001b, p.426.

¹¹⁶ HOLBACH, 2004a, p.382, tradução para o inglês do autor.

¹¹⁷ HOLBACH, 2004b, p.83.

¹¹⁸ HOLBACH, 2004a, p.545-6.

francês, não estavam facilmente disponíveis antes de sua reedição em 2001 e 2004. Como este artigo argumenta, entretanto, elas têm muito a oferecer ao historiador das ideias e mereceriam mais atenção do que recebem. Holbach, ou pelo menos parte de sua obra, era conhecido por autores posteriores. Hegel menciona o *Système de la Nature* como o exemplo do naturalismo francês, embora o atribua a Mirabeau¹¹⁹, o pseudônimo de Holbach¹²⁰. Goethe não se entusiasmou muito com o mesmo trabalho, dizendo que parecia “tão cinzento, tão quimérico, tão mortal que mal podíamos suportar sua presença e estremecemos com ele como se fosse um fantasma”¹²¹. Marx também comentou sobre o trabalho de Holbach, que ele agrupou com Helvétius como uma idealização da utilidade pela burguesia francesa¹²². No entanto, é precisamente o materialismo “burguês” de Holbach que o torna interessante para nós, hoje, pois mostra uma profunda preocupação com o bem-estar material dos cidadãos que tem estado no centro do debate na teoria política liberal, pelo menos desde John Rawls.

O contrato social de Holbach, de fato, compartilha muitas características com o de Rawls. Sua preocupação com as desigualdades materiais na sociedade é semelhante às preocupações que levam ao princípio da diferença de Rawls, e o ceticismo de Holbach sobre a existência do estado de natureza ecoa na insistência de Rawls de que a posição original não é “um estado de coisas histórico real”¹²³. Rawls remonta a esse acordo hipotético até Kant, mas Holbach já havia proposto um contrato social não baseado no estado de natureza. No mínimo, o pensamento de Holbach destaca a existência de uma tradição republicana na França pré-revolucionária, que propôs uma alternativa sutil ao contrato rousseauiano. Mas mostrei que essa alternativa tem mais do que pequenas diferenças com as teorias anteriores de contrato social. Holbach ancora seu pensamento em uma tradição muito mais antiga, que remonta a Epicuro, e as raízes platônicas de Rousseau são aqui desafiadas em sua essência. Em outras palavras, um debate antigo pode estar em jogo por trás do pensamento dos dois autores. A antipatia pessoal entre eles pode ter sido enraizada em tais desacordos fundamentais.

¹¹⁹ WICKWAR, 1968, p. 94.

¹²⁰ HEGEL, 1896, p.387.

¹²¹ Goethe, citado em CASSIRER 1955, p.73.

¹²² MARX & ENGELS, 1999, p.110-112.

¹²³ RAWLS, 1999, p.11.

O epicurismo de Holbach pode colocá-lo ainda mais longe das raízes kantianas da teoria de Rawls. A recusa do procedimentalismo e a insistência na ética da virtude certamente diferencia Holbach de Kant e seus seguidores. Ele fornece um caminho que vale a pena explorar para aqueles que estão insatisfeitos com as conclusões kantianas, especialmente em torno da natureza do “*self*”. Michael Sandel fez uma crítica famosa das raízes kantianas no pensamento de Rawls¹²⁴, e Holbach ilustra ainda que uma alternativa é possível, já no século XVIII. A sociabilidade do pensamento político de Holbach torna impossível um “*self*” desimpedido e clama pelo reconhecimento do lugar de alguém na sociedade, na elaboração de um contrato social. A república plural que Holbach propõe sob o rótulo de “*Etocracia*” pode não atender plenamente aos critérios de pluralismo de Berlin, mas, ainda assim, fornece uma defesa fascinante da tolerância em termos radicais – resultado surpreendente, dada a reputação de ateísmo intransigente do autor – e uma fonte potencial de crítica para os “*novos ateus*” do século XXI.

Por fim, o pensamento de Holbach fornece um elo entre o pensamento utilitário e a tradição do contrato social que é amplamente inexplorado. Frequentemente, parece haver um “*elo perdido*” em várias histórias do pensamento político entre Rousseau e Bentham, e Holbach preenche essa lacuna admiravelmente. Essa ligação não é totalmente ignorada, já que George Sabine incluiu Holbach (bem como Helvétius, Turgot e Condorcet) neste período do utilitarismo francês, mas sem analisar sua contribuição em detalhes¹²⁵. Hulliung, como mostrei, observou que esse período da história do pensamento político foi amplamente ignorado, e este artigo contribui para corrigir essa injustiça. Também seria necessário comparar e contrastar Holbach com outros primeiros pensadores utilitaristas (Leibniz, Chastellux, Beccaria), com utilitaristas posteriores (Bentham e Mill) e com outros materialistas (Spinoza e Hume), mas isso está fora do escopo deste estudo. O que está estabelecido é que Holbach é um dos possíveis candidatos ao título de quarto mosqueteiro da teoria do contrato social, e que sua contribuição para a história das ideias ainda é pouco apreciada e merece mais atenção do que tem recebido.

¹²⁴ SANDEL, 1984.

¹²⁵ SABINE, 1937.

Referências

- ARTZ, Frederick B. *The Enlightenment of France*. Oberlin: Kent State University Press, 1968.
- BENTHAM, Jeremy. *A Fragment on Government*. Cambridge University Press, 1977.
- BERLIN, Isaiah, “Two concepts of liberty” in *Four Essays On Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- BUCKLE, Stephen & CASTIGLIONE, Dario. “Hume's Critique of the Contract Theory” in *History of Political Thought*, XII, 3, 1991.
- BURGESS, Glenn. “The Divine Right of Kings Reconsidered” in *The English Historical Review*, Vol.107, No.425, 1992.
- CASSIRER, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*. Boston: Beacon Press, 1955.
- DERATHE, ROBERT. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, J. Vrin, 1970.
- FRANKEL, Charles. *The Faith of Reason. The idea of progress in the French Enlightenment*. Nova York: Literary Licensing, 1969.
- HAAKONSSON, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge University Press, 1996.
- HAMILTON, James J. “Hobbes the Royalist, Hobbes the Republican” in *History of Political Thought*, XXX, vol. 3, 2009.
- HEGEL, G.W.F. *Lectures on the history of philosophy*. Trad. E. Haldane e F. Simson, Vol 3 London: Routledge and. Kegan Paul, 1896.
- HELVÉTIUS, Claude Adrien. *De l'esprit: or, essays on the mind, and its several faculties*, London: 1759.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Essai sur les Préjugés*, In HOLBACH, Paul-Henri Thiry, *Œuvres Philosophiques*, Tome II. Paris: J.-P. Jackson, 1999a.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Éthocratie*, In HOLBACH, Paul-Henri Thiry, *Œuvres Philosophiques*, Tome III. Paris: J.-P. Jackson, 2001a.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *La Contagion Sacrée*, In HOLBACH, Paul-Henri Thiry, *Œuvres Philosophiques*, Tome I. Paris: J.-P. Jackson, 1998a.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *La Morale Universelle*, In HOLBACH, Paul-Henri Thiry, *Œuvres Philosophiques 1773-1790*. Paris: J.-P. Jackson, 2004a.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *La Politique Naturelle*, In HOLBACH, Paul-Henri Thiry, *Œuvres Philosophiques*, Tome III. Paris: J.-P. Jackson, 2001b.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Le Bon Sens*, In HOLBACH, Paul-Henri Thiry, *Œuvres Philosophiques*, Tome III. Paris: J.-P. Jackson, 2001c.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Le Christianisme Dévoilé*, In HOLBACH, Paul-Henri Thiry, *Œuvres Philosophiques*, Tome I. Paris: J.-P. Jackson, 1998b.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Lettres à Eugénie*, In HOLBACH, Paul-Henri Thiry, *Œuvres Philosophiques*, Tome I. Paris: J.-P. Jackson, 1998c.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Système de la Nature*, In HOLBACH, Paul-Henri Thiry, *Œuvres Philosophiques*, Tome II. Paris: J.-P. Jackson, 1999b.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Système Social*, In HOLBACH, Paul-Henri Thiry, *Œuvres Philosophiques 1773-1790*. Paris: J.-P. Jackson, 2004b.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Tableau des Saints*, In HOLBACH, Paul-Henri Thiry, *Œuvres Philosophiques*, Tome III. Paris: J.-P. Jackson, 2001d.

- HRUSCHKA, Joachim. "The Greatest Happiness Principle and Other Early German Anticipations of Utilitarian Theory" in *Utilitas*, vol. 3, issue 2, 1991.
- HUBERT, René. *D'Holbach et ses amis*, Paris: A. Delpeuch, 1928.
- HULLIUNG, Mark. *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1994.
- LOUGH, John. *The Philosophes and Post-Revolutionary France*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- ONFRAY, Michel. *Contre Histoire de la Philosophie*, tomo 1. *Les Sagesses Antiques*. Paris: Livre de Poche, 2006.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *The German Ideology, Part One*. Londres: 1999.
- MARX, Karl. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*. Trad. Jacques Ponnier, Bordeaux: Ducros, 1970.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de. *De l'esprit des lois*. Londres, 1768, 4 vol.
- MORNET, Daniel. *La Pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Armand Colin, 1962.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford University Press, 2003.
- O'CONNOR, Daniel John. *John Locke*. New York: Dover Publications, 1967.
- PLATTNER, Marc F. *An Interpretation of the Discourse on Inequality*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1979.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, in ROUSSEAU, J.J. *Du Contrat social : et autres oeuvres politiques*; introduction de Jean Ehrard, Paris : Garnier frères, 1975.
- SABINE, G.H. *A History of Political Theory*, Londres: 1937.
- SANDEL, Michael J., "The Processural Republic and the Unencumbered Self" in *Political Theory*, Vol.12, No.1, 1984, pp.81-96.
- SCARRE, Geoffrey. *Utilitarianism*. New York: Routledge, 1996.
- SMITH, David Warner. *Helvetius: A Study in Persecution*. Clarendon Press Oxford, 1965.
- STEPHEN, Leslie. *The English Utilitarians*. 3 vols. New York: Peter Smith, 1950.
- STEPHEN, Leslie. *Hobbes*. London, 1904.
- VANDER-WAERDT, P.A. "The Justice of the Epicurean Wise Man" in *The Classical Quarterly*, Volume 37, Issue 2, 1987, pp. 402 – 422. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009838800030597>.
- WHITE, R.J. *The Anti-Philosophers. A study of the Philosophes in Eighteenth-century France*. London: Macmillan; New Yourk: St.Martin Press, 1970), p. 136.
- WICKWAR, William Hardy. *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution*. New York: A. M. Kelley, 1968.
- WILLIAMS, David Lay. "Ideas and Actuality in the Social Contract: Kant and Rousseau" in *History of Political Thought*, XXVIII, vol. 3, 2007.
- WILLIAMS, David Lay. "Justice and the General Will: Affirming Rousseau's Ancient Orientation" in *Journal of the History of Ideas*, Vol.66, No.3, 2005.
- WOKLER, Robert. "Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited", *Daedalus*, Vol. 107, No. 3, 1978.
- YOLTON, John W. *Locke and French Materialism*. Oxford: Clarendon Press Publication, 1991.

Tradução: Um quarto mosqueteiro

ZURBUCHEN, Simone. “Religion and Society”, in HAAKONSSSEN, Knud (ed.) *The Cambridge History of Eighth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Recebido em: 09/08/2022

Aprovado em: 16/12/2022