

VONTADES E LEIS NATURAIS: LIBERDADE E DETERMINISMO NO POSITIVISMO COMTIANO¹

Gustavo Biscaia de Lacerda²

RESUMO

Nas Ciências Sociais, “positivismo” de modo geral implica naturalismo, objetivismo e determinismo. Para Comte, porém, as leis naturais são compatíveis com subjetividade e historicidade, pois (1) pressupõe-se a intervenção humana; (2) a Sociologia é uma das mais complexas ciências e é uma das mais modificáveis em suas aplicações e manifestações concretas; (3) a posição da Sociologia permite-lhe modificar métodos e teorias das Ciências Naturais. Assim, há vínculos entre Epistemologia, Sociologia e política prática, em particular via “liberdade de ação”, o que resultaria na dicotomia determinismo-vontade. Interessa aí o conceito comtiano de “vontade positiva”: vista inicialmente como teológico-metafísica, a idéia de vontade foi introduzida na fase mais madura de Comte, em que a preocupação era elaborar os termos concretos da intervenção humana na sociedade e no mundo. Dessa forma, o presente artigo apresentará as etapas do conceito comtiano de “vontade”, conforme exposto acima.

Palavras-Chave: Augusto Comte. Determinismo. Liberdade. Vontade.

¹ Uma versão preliminar deste artigo foi apresentado no VIII Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP), realizado entre 1º e 4 de agosto de 2012, em Gramado (Rio Grande do Sul). Agradeço aos comentários dos pareceristas anônimos da revista *Mediações*; é claro que a responsabilidade das limitações do texto é inteiramente minha.

² Doutor em Sociologia Política e Pós-doutor em Teoria Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. GBLacerda@gmail.com

WILLS AND NATURAL LAWS: FREEDOM AND DETERMINISM IN COMTEAN POSITIVISM

ABSTRACT

In Social Sciences, “Positivism” in general implies naturalism, objectivism and naturalism. To Comte Positivism, however, natural laws are compatible with subjectivity and historicism, because: (1) human intervention in reality is presupposed; (2) Sociology is one of the most complex sciences and, so, one of the most modifiable ones in its concrete applications; (3) Sociology’s position allows it to and even obligates it to modify Natural Sciences’ methods and theories. In this way, there are many connections among Epistemology, Sociology and practical policies, specially through the idea of “freedom of action”, which would imply the dichotomy “determinism-free will.” In such a context, Comtean concept of “positive will” is a way to solve that dichotomy. The concept of “will” was iniatially perceived by Comte as theological-methaphysical, but in his more mature works he introduced the “positive will,” which aim was to design the concrete aspects of human intervention in society and in the world. In these terms, this article presents the main phases of Comtean concept of “will.”

Keywords: Auguste Comte. Determinism. Freedom. Positive will.

INTRODUÇÃO

Com certa razão, ao “Positivismo” associa-se a ideia de preocupação com leis naturais, regularidades e generalizações, o que resultaria em particular nas Ciências Sociais em determinismo e objetivismo. O positivismo comtiano, porém, não resulta em uma forma de “naturalismo” e esses elementos não exaurem a concepção comtiana de Ciências Sociais: (1) na epistemologia de Comte, embora as leis naturais sejam percebidas como imutáveis, na prática elas são passíveis de manipulação, resultando em “fatalidades modificáveis”; (2) as Ciências Sociais são mais complexas, o que resulta em que são mais modificáveis; (3) como se caracterizam por historicidade e subjetividade e ao tratarem diretamente dos seres humanos (individual e coletivamente), a importância das Ciências Sociais, no sistema normativo comtiano, é indicado pelo título de “ciências sagradas”; (4) em virtude disso tudo, Comte propõe que, após as C. Sociais terem sido constituídas com o auxílio das C. Naturais, agora é necessário que estas sejam modificadas (nos métodos e nas teorias) pelas C. Sociais. Isso tem implicações claras sobre as concepções de liberdade e de vontade.

A possibilidade de modificação consciente, orientada e moralmente motivada das realidades social e terrestre é dada no sistema comtiano pela idéia de “vontade”. Inicialmente percebida como indício de teologia e/ou metafísica, a “vontade” no âmbito da positividade foi introduzida na fase mais madura da obra de Comte, quando sua preocupação não era mais estabelecer as condições gerais de cientificidade e as características básicas da Sociologia, mas de elaborar os termos concretos da intervenção humana positiva (isto é, altruísta, sintética e racional) na sociedade e no mundo.

O presente artigo tratará, portanto, do conceito de “vontade” no Positivismo comtiano, expondo suas várias etapas: em um primeiro momento, identificando a vontade à teologia e à metafísica (no que podemos chamar de “vontade absoluta” ou mesmo “vontade metafísica”); em seguida, expondo os elementos da vontade conforme incorporados na doutrina positivista (o que podemos chamar de “vontade relativa” ou “vontade positiva”). Como o tema da “vontade” suscita a oposição entre determinismo e liberdade – que, aliás, nesses termos pode ser rastreada até a dicotomia teológica predestinação-livre arbítrio –, discutiremos mais pormenorizadamente na sequência a concepção comtiana de “liberdade”.

Algumas observações preliminares ainda são necessárias, todavia. Importa notar, antes de mais nada, que não trataremos extensamente dos fundamentos lógicos e teóricos do Positivismo. Esse gênero de observação talvez cause certo espanto, mas ele não deixa de ser necessário: enquanto alguns autores são bastante conhecidos e a repetição dos elementos básicos de seus pensamentos, além de cansativa, é desnecessária – podemos pensar em Durkheim, Marx e Weber –, no caso de Comte isso já não se dá, pois, no mais das vezes, o máximo que se conhece a seu respeito é a “lei dos três estados”. A obra de Augusto Comte ocupando mais de 20 mil páginas, parece evidente que a lei dos três estados está muito longe de resumir toda a riqueza teórica e metodológica do fundador do Positivismo. Todavia, como há inúmeras exposições de boa qualidade sobre esses fundamentos – por exemplo: Aron (1999), Gane (2006), Fedi (2008) – e como a sua repetição, de fato, é cansativa e apenas desperdiçaria espaço deste artigo, não trataremos deles.

Por outro lado, algumas palavras sobre o gênero de teoria política e social de Augusto Comte são importantes. Há uma forte ambiguidade nas avaliações habituais sobre Comte: por um lado, como “fundador do Positivismo”, ele é considerado o “arquiempirista”, a manifestação mais pura do racionalismo objetivista e objetivador nas Ciências Sociais; essa visão é assaz comum e pode ser

encontrada nos mais diferentes autores e livros (cf. p. ex. Alcântara, 2008³). Por outro lado, também é bastante comum a idéia de que sua “religião” é um desvario, produto de u’a mente enlouquecida, como repete Giddens (2000), e/ou um prenunciador dos totalitarismos do século XX, como afirmou Hayek (2010). É claro que nas Ciências Sociais, havendo uma enorme pluralidade de modelos em disputa, as concepções que os pensadores têm uns dos outros também estão em disputa, de tal sorte que cobrar uma concepção única sobre Comte e/ou o Positivismo seria um despropósito. Ainda assim, conforme argumentou Lacerda (2009a), as perspectivas expostas nos livros citados de Giddens e Alcântara correspondem às narrativas-padrão sobre Comte; mais do que isso, correspondem a algumas das poucas, mas hegemônicas narrativas sobre o tema. Evidentemente, o presente artigo desenvolver-se-á em franco desacordo com tais narrativas.

O que importa neste momento, além de reafirmar os problemas das narrativas-padrão, é indicar que a obra de Comte pode ser associada a inúmeras modalidades de teoria política e social. A esse respeito, lembrando Gunnell (1981) e Silva (2008), podemos indicar pelo menos três grandes gêneros de Teoria Política: a empírica, a normativa e a histórica. A teoria “empírica” corresponde aos modelos elaborados a partir das investigações empíricas, sendo descritivas e explicativas, além de adotarem geralmente um alcance “médio” (isto é, são *middle-range theories*, de acordo com a linguagem de Merton). A teoria “normativa” não se preocupa estritamente com descrições, mas com *prescrições*: sugere cenários ideais, critérios de legitimidade e assim por diante. Já a teoria “histórica” corresponderia, de modo geral, à história das ideias⁴.

Relativamente a Comte, essa classificação tripartite não é adequada, pois sua teoria política é *ao mesmo tempo* empírica, normativa e histórica. Por um lado, o aspecto histórico corresponde não somente à história das idéias, como também à história social das civilizações – o que oferece uma ampla base para as elaborações empíricas do fundador do Positivismo. Por outro lado, reconhecendo a impossibilidade de neutralidade e de total objetividade (COMTE, 1929, v. 2, cap. 1), as teorias comtianas são ao mesmo tempo descritivas e normativas – ainda que a proporção entre um aspecto e outro tenha variado bastante nas várias obras

³ Para uma crítica sistemática à exposição de Alcântara, cf. Lacerda (2009b).

⁴ A esse respeito, a leitura de Gunnell (1981) é especialmente interessante porque evidencia o quanto essa classificação da Teoria Política corresponde, antes de mais nada, a divisões *institucionais* da academia estadunidense – ou seja, ela consiste mais na formalização de uma divisão empírica (e bastante arbitrária) do trabalho que na classificação lógica de modos de organizar o pensamento político.

de Comte (com o *Système de philosophie positive (Sistema de filosofia positiva)*, de 1830 a 1842, sendo mais descritivo, e o *Système de politique positive (Sistema de política positiva)*, de 1851 a 1854, sendo mais normativo).

A forma de pensar de Comte, então, é específica e original. Entretanto, a mera afirmação de sua originalidade não é de grande interesse; mais importante é notar que, especialmente no *Sistema de política positiva*, o caráter normativo da teorização avança rumo ao que o próprio autor chamava de “utopia” (COMTE, 1929, v. 4, p. 275), com uma descrição sistemática da sua proposta de organização social, elaborada com base nas análises históricas e sociológicas⁵. Foi essa teorização em particular – que em linhas gerais consistiu na proposta de religião positiva, a Religião da Humanidade – que motivou alguns comentadores (como Stuart Mill e Giddens, conforme já mencionado) a afirmar que Augusto Comte, ao formulá-la, sofria de “decadência mental”.

A riqueza de detalhes nas descrições e prescrições dessa utopia sem dúvida alguma é distante dos hábitos normativos atuais – preocupados com propostas mais genéricas –, chegando mesmo a ser chocante. A despeito disso, esse detalhamento tinha um objetivo mais *lógico* que prático, no sentido de que deveria evitar vaguezas e generalidades extremamente ambíguas (COMTE, 1929, v. 2, p. 310). Em outras palavras, seriam indicações específicas e precisas a serem percebidas como exemplos e aplicações de princípios políticos e morais.

Vinculado ao detalhamento de sua utopia está o estilo de escrita, francamente propositivo: com base nos valores do altruísmo, do pacifismo, da síntese intelectual e do humanismo, ao mesmo tempo que no conhecimento da realidade cósmica (a partir das Ciências Naturais) e da realidade humana (a partir das Ciências Humanas, isto é, da Sociologia, daquela que Augusto Comte chamaria de “Moral”, das belas-artes e dos sistemas filosóficos), o fundador da Sociologia descrevia sem subterfúgios a organização social e política que, aos seus olhos, baseia-se em e consolida melhor todos esses valores – a “sociocracia”.

⁵ Na verdade, em rigor, a expressão “análises históricas e sociológicas” é incorreta no caso de Comte, pois pressupõe que a Sociologia não é histórica e que, inversamente, a Historiografia não é sistemática (conforme as categorias expostas por Aron (1997)). Para o fundador do Positivismo, todavia, qualquer elaboração sociológica só é possível após um cuidadoso exame da história humana; além disso, a Sociologia comporta, do ponto de vista estritamente lógico, uma divisão entre a Sociologia Estática (correspondente aos elementos presentes em todas as sociedades – no que poderíamos chamar de análise *sincrônica*) e a Sociologia Dinâmica (responsável pelo estudo da evolução das sociedades ao longo do tempo – e que poderíamos denominar atualmente de análise *diacrônica*).

Por que as observações acima a respeito do gênero de teoria política e, de maneira concomitante, do estilo de escrita de Comte? Por dois motivos. Por um lado, porque, conforme notamos, essas características geraram críticas de degenerescência mental, especialmente a respeito da última fase de sua obra – que é a mais importante para os propósitos deste artigo –; por outro lado, porque nas páginas seguintes faremos inúmeras citações de Comte – como comentamos, em particular do *Sistema de política positiva* –; para evitar incompreensões, são importantes as observações sobre o seu estilo.

A VONTADE ABSOLUTA: TEOLÓGICO-METAFÍSICA

Para tratarmos da concepção teológico-metafísica de “vontade”, começaremos tratando do significado de “metafísica” (e, por extensão, de “teologia”). Como se verá, aliás, para Comte a explicação da teologia e da metafísica já inclui, em grandes linhas, a explicação, bem como a crítica, do correlato conceito de vontade.

Caracterizando a teologia e a metafísica

A teologia e a metafísica são duas categorias básicas no pensamento comtiano; de fato, elas integram a famosa “lei dos três estados”, cujo enunciado é o seguinte: “Cada entendimento oferece a sucessão dos três estados, fictício, abstrato e positivo, em relação às nossas concepções quaisquer, mas com uma velocidade proporcional à generalidade dos fenômenos correspondentes.” (COMTE, 1934, p. 479). Enquanto, de maneira bastante simplificada, podemos afirmar que a teologia explica a realidade apelando a vontades extra-humanas, quando não sobrenaturais – os deuses –, a metafísica abstrai os fenômenos das suas sedes materiais, personifica (“reifica”) os fenômenos e atribui a causação destes às entidades derivadas.

Entender o conceito comtiano de “teologia” é, até certo ponto, simples⁶; já mais complicado é entender a “metafísica” – não apenas porque ela tem suas inúmeras particularidades no Positivismo, quanto porque as discussões filosóficas

⁶ Tal simplicidade, todavia, é enganadora, pois, de modo geral, considera-se que a teologia é sinônima de “monoteísmo”, ao passo que, para Comte, a teologia é principalmente o politeísmo, sendo que ela começa com o fetichismo – cujas características específicas, entretanto, distanciam-no muito da teologia – e vê sua fase final no monoteísmo. Aliás, devido ao relativo afastamento intelectual e afetivo do fetichismo em relação à teologia, Comte propôs a sua união (subordinada) ao Positivismo, a fim de aperfeiçoá-lo (GANE, 2006; GRANGE, 1996; FEDI, 2008).

posteriores a Comte estabeleceram características muito específicas e, no fundo, bastante diversas das atribuídas pelo fundador do Positivismo à metafísica⁷. Dessa forma, “metafísica” integra o rol de palavras cujo sentido é confuso e que, ambivalente, mais serve para confundir que para esclarecer: antes de mais nada, na obra de Augusto Comte a “metafísica” não ocupa um papel central, isto é, que seja polar em relação a “conhecimento positivo” – esse papel cabe a “teologia” e, de maneira mais central, ele estabelece-se tomando como polos “absoluto” e “relativo” (LACERDA, 2011).

Para Comte, a “metafísica” é uma etapa de transição entre a teologia e a positividade; é meio caminho, que compartilha características de uma e de outra; já busca compreender a dinâmica natural (como a ciência), mas adota procedimentos próprios à teologia. Suas características mais marcantes talvez possam ser as seguintes: absoluta; faz uso das entidades abstratas (ou das abstrações personificadas ou, ainda, das abstrações reificadas); além disso, em virtude da incapacidade de desprender-se dos raciocínios teológicos, lança mão de jogos de palavras e de raciocínios circulares (“o éter faz dormir porque possui propriedades dormitivas”, “a pena faz coçar porque possui propriedades ‘coçativas’”).

O absolutismo da teologia e da metafísica consiste na busca de conhecimentos totais, completos e definitivos, que não se modificam ao longo do tempo, são impassíveis de crítica e, acima de tudo, buscam apreender a “essência” da realidade e das coisas. O conhecimento absoluto independeria, assim, do sujeito cognoscente, ao mesmo tempo que permitiria a esse sujeito entender (ou “compreender”) a totalidade da realidade e explicar questões do tipo “de onde viemos?” e “para onde vamos?”. Em oposição a esse absoluto está o relativismo próprio ao modo positivo de pensar, que assume as inúmeras limitações históricas, sociais, sensoriais, lógicas e metodológicas do conhecimento humano e que rejeita as questões “de onde viemos?” e “para onde vamos?”. Enquanto essas questões somente podem ser adequadas e objetivamente

⁷ Consideramos em particular as literaturas filosófica e científica do século XX que, por diversos motivos, adotaram como polos “metafísica” e “ciência”: basta pensar-se nas obras dos membros do Círculo de Viena e de Karl Popper (cf. DUTRA, 2004). Como veremos adiante, nem os conteúdos específicos de “metafísica” e “ciência” de Comte aproximam-se dos dos filósofos vienenses, nem a oposição polar comtiana é entre “metafísica” e “ciência”, mas entre “teologia” (absolutismo) e “positividade” (relativismo).

respondidas por meio do recurso à teologia⁸ – à revelia de qualquer comprovação empírica –, a positividade, sendo incapaz de respondê-las, assume essa incapacidade e rejeita tal gênero de questionamento: é por isso, e nesse sentido, que o Positivismo rejeita questionar-se o “porquê” das coisas, limitando-se ao “como” das coisas⁹.

Afirmamos há pouco que a metafísica é mera transição: Comte considera que a ela não se deve conceder a dignidade de uma etapa estável e durável como são os casos da teologia e da positividade. Isso acontece porque a degradação da teologia, ou seja, o enfraquecimento dos dogmas teológicos, com o aumento do ceticismo e das interpretações radicalmente divergentes do que é aceito, sempre assume a forma da metafísica, de tal sorte que a metafísica é teologia degradada. Ao longo da história essa degradação facilitou as transições entre distintas fases orgânicas¹⁰, como a ocorrida na passagem do politeísmo para o monoteísmo, em que a filosofia grega – considerada por A. Comte como metafísica por excelência – criou as condições intelectuais para a nova fase, seja como dissolvente da fase anterior, seja elaborando materiais preliminares para a fase seguinte. Aliás, é por esses motivos que a metafísica é crítica, no sentido de destruidora da ordem prévia: incapaz de construir sobre bases estáveis, ela destrói o que vê pela frente.

Nas transições anteriores, as condições sociais permitiam que a passagem ocorresse de uma fase orgânica para outra sem um interregno crítico muito demorado, pois o sistema social novo já tinha elementos formados e a transição era gradativa. Modernamente, todavia, a metafísica cumpriu seu papel dissolvente, mas os elementos do novo sistema não estão – ou melhor, não estavam – totalmente formados: a ciência explica o mundo, mas ela nem é uma moral por si só nem ela tratou da realidade humana desde o seu começo. Assim, depois que a teologia católica já estava enfraquecida (no século XVI), somente em termos secundários a ciência constituiu-se, restando toda a tarefa de constituição central

⁸ Essas questões buscam conferir sentido à existência humana; dessa forma, admitem apenas respostas *subjetivas*, individuais ou coletivas. A pretensão da teologia é fornecer respostas *objetivas* a elas: a solução para isso é recorrer às divindades.

⁹ De maneira inteiramente correlata, é por esse motivo e nesse sentido que Augusto Comte também rejeita a noção de “causa” – afinal, a “causa” pressupõe um agente causador, o que é a pedra de toque lógica da teologia. Em contraposição, o Positivismo afirma a ocorrência de “causas científicas”, isto é, de *fenômenos antecedentes ou concomitantes* passíveis de observação e experimentação (MENDES, 1898).

¹⁰ Uma “fase orgânica” é um grande período histórico em que as concepções gerais sobre as realidades cósmica e humana são coerentes entre si, da mesma forma que em relação aos sentimentos coletivos e com a atividade prática. Os fetichismos, as teocracias, os politeísmos e os monoteísmos são as fases orgânicas históricas identificadas por A. Comte.

dos fundamentos do sistema social positivo. É necessário notar-se, além disso, que para Comte a transição moderna é muito mais profunda que as anteriores: ao contrário das civilizações absolutas, belicistas e particularistas prévias, a modernidade deve caracterizar-se pela relatividade, pelo pacifismo e pelo universalismo¹¹.

A caracterização desse duplo movimento – de destruição da antiga ordem social, teológica e absoluta e constituição de uma nova ordem, positiva e relativa – ocupa vários capítulos das obras de Comte e está na origem das suas reflexões sociológicas, como se vê nos vários artigos que compõem o seu *Opúsculos de filosofia social* (COMTE, 1970), que são suas “obras de juventude”; desse modo, não vem ao caso insistirmos nela.

O que importa reter, por outro lado, é que a metafísica é um conceito mais ou menos acessório para Comte. Além disso, vê-se que Augusto Comte não percebe a metafísica como sinônima de “filosofia”, “valores morais”, “especulação” ou “pressupostos teóricos e epistemológicos”. Já no que se refere à positividade, valem algumas precisões: para Comte, a positividade e o pensamento positivo não equivalem a “cientificidade” e a “pensamento científico”. Conforme se vê no *Apelo aos conservadores*, a palavra “positivo” define-se como sendo “real, útil, certa, precisa, relativa, orgânica e simpática” (COMTE, 1899, p. 25). Deixando de lado a explicação de cada um desses termos, para o que nos interessa cumpre notar que o espírito positivo tem uma visão global da realidade e é motivado pelo altruísmo; já a ciência é parcial e não se move necessariamente pelo altruísmo: nesses termos, o espírito positivo é superior à ciência.

A VONTADE ABSOLUTA

Como vimos, a teologia e a metafísica são absolutas e guardam uma íntima relação com o conceito de “vontade”. Nesse sentido, deve-se notar que a vontade teológico-metafísica tem dois aspectos: por um lado, ela integra a definição de teologia e de metafísica; por outro lado, em termos mais práticos, isto é, em termos da atividade política e social, é possível determinar um tipo específico de vontade, derivado da teologia e da metafísica.

¹¹ Esses três pares de contraposições históricas – relativo x absoluto, pacifismo x belicismo, particularismo x universalismo – correspondem, no fundo, às três leis dos três estados, que constituem as vértebras da Sociologia Dinâmica; sendo ao mesmo tempo descritivas e prescritivas, elas referem-se, respectivamente, às ideias, à atividade prática e aos sentimentos coletivos. Cf. Comte (1929, v. 3) e Lacerda (2010, seções 5.1-5.2).

No que se refere à vontade como definidora, ela apresenta-se como a causadora dos fenômenos que se deseja explicar: a teologia, para entender qualquer fenômeno, requer que alguém (ou “algo”) tenha tido a intenção deliberada de realizar o fenômeno: assim, se alguma coisa ocorre, é porque alguém (ou “algo”) teve vontade que ocorresse. Se um raio cai, é porque algum deus teve vontade de que ele caísse; se um avião despenca, é porque foi a vontade divina. No caso da metafísica, as vontades cabem às abstrações personificadas: o éter faz-nos dormir porque é sua vontade que isso ocorra; o vácuo não ocorre naturalmente porque a Natureza – com “n” maiúsculo – tem horror ao vácuo.

O absoluto, nos termos comtianos, é aquilo que não conhece limites; se a vontade que realiza as ações (ou melhor: que produz os fenômenos) é absoluta, ela igualmente desconhece limites. Daí é possível entender a vontade política absoluta, isto é, as ações políticas e sociais motivadas (ou informadas) pela teologia ou pela metafísica: elas igualmente não conhecem limites. Bem entendido: a expressão “não conhecem limites” tem um duplo sentido, pois significa tanto “são *ignorantes* dos limites” (pois, afinal, ignoram as relações entre os fenômenos, isto é, as leis naturais) quanto “*desprezam* os limites” (ou seja, rejeitam qualquer possibilidade de limitar suas ações).

Evidentemente, é possível ignorar os limites de uma ação e, ao mesmo tempo, respeitar tais limites: a compatibilização de um e outro ocorre por meio de uma ação cuidadosa, talvez cautelosa, em que se verifica aos poucos até onde é possível avançar. O que é específico da ação teológico metafísica é que esse cuidado não acontece: os agentes veem-se como encarnações, representantes ou manipuladores das vontades absolutas; suas próprias vontades, desse modo, assumem o caráter absoluto. Para Comte, exatamente nesse sentido os monoteísmos ofereceram exemplos morais e políticos viciosos, ao sobreporem ao mundo real vontades caprichosas (COMTE, 1929, v. 4, p. 168).

Consideremos a escala enciclopédica proposta por Augusto Comte, que organiza os conhecimentos abstratos em níveis progressivos de complicação, particularidade e subjetividade, ao mesmo tempo que em níveis decrescentes de simplicidade e generalidade objetiva; nesses termos, os conhecimentos podem ser agrupados nas sete ciências abstratas: Matemática, Astronomia, Física, Química, Biologia, Sociologia e Moral (ou Psicologia Positiva). Essa escala organiza os conhecimentos abstratos; além disso, para Comte, permite organizar algo muito mais difícil de sistematizar, que são as tecnologias derivadas, as aplicações práticas de cada ciência. A organização (intelectual) das tecnologias é mais difícil porque a quantidade de aplicações é virtualmente infinita, ocorrendo desde técnicas

derivadas diretamente de uma ciência (por exemplo: a agrimensura, a partir da Matemática) até as técnicas que combinam diversos conhecimentos abstratos (um transplante de coração, por exemplo).

Pois bem: a vontade absoluta pode aplicar-se a cada uma das técnicas. Parece fora de dúvida que há pouco espaço para um desejo ilimitado na medição de um terreno; por outro lado, a história já registrou inúmeros casos em que líderes políticos afirmaram que unicamente por meio de sua vontade seria possível manipular a agricultura por meio da “vontade política”: pensamos nos esforços dos húngaros sob o regime comunista, durante o stalinismo, de plantar laranjais às margens do lago Balaton – uma cultura tropical em terras geladas, cujo resultado foi desastroso (DUVERGER, 1982, p. 3 *et passim*). Aliás, de modo semelhante, podemos considerar os esforços – também promovidos ativamente por Stálin – de produzir uma ciência genética “proletária”, em contraposição à ciência “burguesa”: a manipulação genética e a manipulação de resultados de pesquisas científicas tornaram tristemente famoso Trofim Lysenko (DUVERGER, 1982, p. 46-47 *et passim*). Em ambos os casos, a vontade era “soberana” e a realidade devia submeter-se a ela¹².

Os dois exemplos acima permitem passar para as formas de ação prática que se baseiam, ou esclarecem, nas duas ciências superiores do esquema comtiano, a Sociologia e a Moral. Enquanto a Sociologia orienta a política, a Moral orienta a educação; em ambos os casos não se produzem “tecnologias”, mas formas específicas de aplicação à realidade humana, baseadas por um lado no aconselhamento dos pesquisadores e, por outro lado, no conhecimento que os políticos e os cidadãos passam a ter da sociedade e da natureza humana.

Restringindo-nos à política, a vontade absoluta age aí ao rejeitar as limitações sociológicas (culturais, históricas, institucionais etc.) de organização social. Pensamos em duas ou três modalidades: a “soberania popular”, a busca da capacidade ilimitada de legislar e a idéia do “direito”. As três estão relacionadas entre si, mas apresentam características específicas e já foram aplicadas na prática independentemente uma da outra.

A soberania popular ilimitada foi proposta por Jean-Jacques Rousseau. Contraopondo-se ao direito divino dos reis – ilimitado –, a soberania do povo também seria ilimitada; o povo reunido em assembleia deliberante não aceitaria

¹² Mas, por outro lado, a rejeição que a “técnica” moderna sofre da parte de vários pensadores, muitos deles de origem no ou influenciados pelo ambiente alemão, também tem um forte componente ao mesmo tempo metafísico e voluntarista (WOLIN, 2004).

limites nem prévios, nem futuros, nem contemporâneos; também não aceitaria qualquer tipo de autoridade superior, estando acima de tudo e todos (com a nada curiosa exceção do deus cristão). A soberania popular, que se vocalizaria, de alguma forma, por meio da “vontade geral”, poderia criar quaisquer instituições, recriar a sociedade, refazer os vínculos sociais a seu bel prazer: não haveria história ou cultura do povo, apenas a vontade soberana (BAZALGETTE, 1878; DENT, 1996).

A busca da capacidade ilimitada de legislar pode ser derivada da ideia rousseauiana de “soberania popular”, mas nem sempre nem necessariamente, estando próxima de parlamentares e juristas (quando não de parlamentares juristas). Seu conteúdo é bastante simples: é o desejo de que a realidade molde-se à letra da lei, simplesmente porque a lei estabelece algo e com caráter impositivo. Essa ilusão pode basear-se simplesmente no desconhecimento da realidade social; entretanto, por outro lado, ela consiste no desejo de mudar à força uma sociedade qualquer, como se a sociedade fosse infinitamente plástica e como se ela pudesse pura e simplesmente se curvar ante palavras em papéis. De maneira simplificada, podemos considerar que, para que uma lei mude alguma realidade, é necessário por um lado que a sociedade de modo geral aceite essa mudança, percebendo-a ao mesmo tempo como factível e legítima; por outro lado, o governo deve ter capacidade de imposição das normas editadas, sendo capaz de fazer valer o estipulado e de punir os que desobedecem a elas. Caso essas duas condições não sejam preenchidas, as leis “não pegam”.

Tanto no caso da soberania popular quanto no da “mudança legiferada”, o que se percebe é a existência do *voluntarismo*, ou seja, do desejo de fazer ou mudar algo por meio da ação da pura vontade, individual ou coletiva¹³. Essa vontade, como se percebe, não aceita limites: não os conhece e, principalmente, rejeita-os.

A respeito da ideia dos “direitos” será necessário estendermo-nos um pouco mais. Os direitos consistem em afirmar para os seus titulares uma capacidade especial, independentemente de quaisquer outras considerações além

¹³ A relativa regularidade da natureza permite o estabelecimento das leis naturais. No caso da realidade humana (social e individual), as variações são enormes: para Comte, precisamente essas variações levaram a considerar-se que não há leis sociológicas e/ou morais; mais do que isso, para o fundador do Positivismo, tal ausência de leis naturais seria compreendida pelos “juristas” – *grosso modo*, pelos pensadores metafísicos posteriores ao fim da Idade Média e anteriores a Comte – como o ser humano sendo regido pela “vontade” (COMTE, 1929, v. 2, p. 428): daí o voluntarismo.

da mera titularidade do direito; em outras palavras, possuir um direito é gozar de um privilégio que outrem deve cumprir. Quem goza de um direito não deve nada a ninguém; pode exigir seu cumprimento a qualquer instante e a despeito de qualquer outra consideração.

Esse modo de definir os direitos pode chocar os leitores atuais, especialmente porque a cidadania é definida, atualmente, em termos da titularidade de direitos: “ser cidadão é possuir direitos” é uma frase que se repete habitualmente. Mas, conforme argumenta Augusto Comte, a idéia dos direitos é especificamente metafísica, sendo originária, portanto, de uma idéia teológica anterior: o direito divino dos reis. Os reis absolutos reinavam porque eram os representantes de deus na Terra; como deus seria a suprema potência e como todos os súditos deveriam professar a crença do rei, a obediência era obrigatória. Uma consequência política do conteúdo absoluto da crença era a impossibilidade de discutir as ordens: qualquer discussão, mais que crime de lesa pátria, traição ou dissensão, seria heresia.

De qualquer forma, o direito divino dos reis era uma prerrogativa pessoal de que cada rei gozava; era um privilégio que ele detinha e que deveria ser satisfeito imediatamente quando o soberano requisitasse algo. Sem dúvida que essa era apenas a teoria; a prática era diferente, pois o poder dos reis limitava-se pelos usos e costumes e, dependendo do momento histórico, pela autoridade espiritual da igreja católica. Ainda assim, essa forma de pensar acarretava consequências efetivas e o combate a ela durou décadas, quando não séculos: a Revolução Inglesa (entre as décadas de 1640 e 1660), a Revolução Gloriosa (1689) e a Revolução Francesa (1789-1798) foram esforços, mais ou menos bem sucedidos, para combater essa manifestação jurídica de privilégios sociais e pessoais.

Se pensarmos na Revolução Gloriosa e, séculos antes, na Carta Magna (de 1215) como momentos de afirmação dos direitos dos senhores feudais contra os direitos do rei, torna-se mais fácil entender como é que os direitos em geral são manifestações de vontades absolutas. Transferiram-se para os senhores feudais os direitos do rei; ou melhor: ampliaram-se esses direitos, com o objetivo de combater um direito com outro direito, *um privilégio com outro privilégio*. A afirmação da cidadania como titularidade de direitos ampliou essa titularidade, de apenas do rei (ou do governante) e da nobreza (e, sem dúvida, também do clero), para o conjunto da sociedade, isto é, para a burguesia e depois para o proletariado (e para as mulheres). Pode-se argumentar que a ampliação radical dos “direitos” foi um avanço: todavia, sua lógica intrínseca continuou sendo a dos privilégios. A

afirmação dos direitos por J.-J. Rousseau, no quadro da soberania popular, somente reafirma essa filiação – que, bem vistas as coisas, avança até muito da democracia contemporânea.

Os direitos apresentam ainda um outro elemento: podendo ser individuais ou coletivos (de “estado” ou de classe), no Ocidente eles desenvolveram-se em conjunto com o individualismo, ou seja, com a consideração de que é o indivíduo o valor social máximo (DUMONT, 1992). Esse individualismo, sem dúvida, aproxima-se do egoísmo, isto é, da ideia de que cada um é o centro da realidade, em detrimento dos demais. O resultado é que os direitos não consistem na afirmação de certas possibilidades jurídicas para a ação dos cidadãos, mas a afirmação de privilégios, cada vez mais pessoais e particulares – quando não particularistas¹⁴ –, que devem ser satisfeitos pelos outros¹⁵.

Podemos voltar, então, à discussão da vontade absoluta: os direitos (“democráticos”¹⁶) consistem na manifestação da vontade absoluta – seja por sua origem, seja por seu conteúdo intrínseco. De um ponto de vista institucional, são a modalidade mais importante da vontade teológico metafísica, pois têm um caráter permanente e constitutivo das *politiques* contemporâneas. Já o voluntarismo não é específico da “democracia”; a despeito disso, ele é sempre uma possibilidade prática. Mas a relação entre vontades sobrenaturais (e, daí, voluntarismo) e direitos é afirmada com clareza por Augusto Comte: como a palavra “ordem” pode significar tanto “arranjo”, “organização”, quanto “comando”, o pensamento absoluto considera que todo arranjo exige um comando; portanto, a pressuposição das vontades sobrenaturais resultou, na Filosofia, na noção de

¹⁴ Considerando o instituto do voto, Sturgis (2005) questiona-se a respeito do seu caráter privado, para argumentar que tanto devido à importância pública do voto quanto em inúmeras outras situações privadas que possuem consequências ou interesses públicos – casamento, educação, liberdades privadas etc. –, o voto não pode ser visto como algo pessoal e absolutamente privado. Ele tem uma função pública e, nesse sentido, via de regra não deve ser secreto. Esses argumentos coincidem em grandes linhas com a argumentação que Augusto Comte (1929, v. 4, p. 394-395) ofereceu a respeito; eles podem ser vistos como uma crítica ao caráter absoluto e de privilégio do voto, conforme ele é geralmente entendido.

¹⁵ Argumentava Comte que, em vez de ampliarem-se os direitos até a sua universalização, o que deveria ocorrer era a afirmação e a ampliação de deveres pessoais e coletivos. Os deveres, em vez de serem privilégios de uns em relação a (quando não *contra*) outros, são relativos e sociais (COMTE, 1929, v. 2, p. 399).

¹⁶ Talvez pareça desnecessário, mas convém insistir: a democracia, aqui, é entendida como a proposta política de Rousseau, não o regime político de liberdades e participação que se busca consolidar atualmente.

“causa”, ao passo que, na política, derivou nos “direitos” (COMTE, 1929, v. 2, p. 87).

A VONTADE POSITIVA (OU RELATIVA)

Vimos na seção anterior que, ao tratar da “vontade”, Augusto Comte percebia-a antes de mais nada como uma característica das concepções absolutas da realidade, isto é, da teologia e da metafísica; às vontades ele contrapunha as leis naturais, isto é, as relações abstratas e constantes percebidas entre os fenômenos; essas relações seriam percebidas pelos seres humanos, sem nenhum recurso a entidades ou seres que as teriam “criado” antes da concepção humana (LAFFITTE, 1928, cap. 1).

Essa forma de entender a “vontade” prevaleceu enquanto Augusto Comte estava preocupado em “positivar” os conhecimentos e em fundar um conhecimento positivo da sociedade. As questões epistemológicas, teóricas e metodológicas, ou seja, as preocupações mais especificamente intelectuais tendo maior importância, a “vontade” era assimilada à forma absoluta de compreender a realidade. Isso valeu principalmente para o *Sistema de filosofia positiva*, publicado em seis volumes entre 1830 e 1842 (COMTE, 1975) e também para os *Opúsculo de filosofia social*, de 1816 a 1828 (COMTE, 1972) e para o *Discurso sobre o espírito positivo*, de 1844 (COMTE, 1990).

Concluída a obra científica, assentada a base intelectual para o conhecimento e a compreensão positivos da realidade, Comte passou a preocupar-se com a aplicação prática desse conhecimento: especificamente, com a reorganização social e com as ações políticas. Essa mudança de perspectiva geral implicou a mudança de avaliação a respeito do conceito de vontade. Dessa forma, a segunda fase da carreira de Comte passa a usar a palavra “vontade” (“*volonté*”) com um sentido positivo; não em termos epistemológicos, porém, sim, como atributo da atividade humana. Tais perspectivas podem ser lidas no *Sistema de política positiva* (COMTE, 1929), de 1851 a 1854, no *Apelo aos conservadores* (COMTE, 1899), de 1855, e na *Síntese subjetiva*, de 1856; não por acaso, é nesses livros – em particular nos dois primeiros – que se encontra o projeto político (ou a teoria política) positivista.

A vontade positiva, por certo, não é onipotente; ela não muda a realidade a seu bel prazer. Ao contrário, ela pressupõe as leis naturais: para agir, é necessário conhecer as leis; ainda mais e de modo específico, a eficácia da ação dependerá, em grande medida, da adequada subordinação da conduta às leis naturais. Sem

dúvida que o conhecimento humano é sempre parcial e incompleto; dessa forma, sempre é possível que algum elemento falte ao considerar-se os elementos da (ou necessários à) ação, de tal sorte que a ação prática sempre tem um quê de incerteza¹⁷. Entretanto, inversamente, investir contra a realidade e/ou agir com a completa ignorância das leis é certeza de fracasso. Esse é o sentido da observação comtiana, que ecoa Francis Bacon, segundo a qual só se muda a realidade subordinando-se a ela (COMTE, 1929, v. 4, p. 361): não se trata de ignorar ou de aceitar passivamente os casos concretos (por exemplo, de miséria ou de injustiça), mas de entender as leis naturais, sempre abstratas, e agir conforme elas para alterar a realidade (isto é, para intervir nos casos concretos). A primeira característica da vontade positiva, então, consiste em aceitar as leis naturais; tal aceitação não é passiva, não é a favor do *status quo*, não é “conservadora”: trata-se de *conhecer a realidade para saber como agir nela*.

Mas, evidentemente, há uma distância considerável entre o conhecimento abstrato e parcial dos fenômenos e a ação concreta e por assim dizer total sobre os seres: as leis consideram situações ideais, muitas vezes estilizadas, ao passo que as ações práticas têm que se haver com uma multiplicidade de questões concretas. Sem tentar elaborar uma relação exaustiva, podemos pensar em pelo menos quatro considerações a respeito desse quadro:

1. as situações concretas podem multiplicar-se ao infinito, embora muitas delas possam ser agrupadas em gêneros distintos e seja possível elaborar-se regras empíricas para seu tratamento;
2. a ação prática tem que ser motivada, isto é, alguém tem que querer fazer algo;
3. como já indicado, o conhecimento abstrato frequentemente apresenta lacunas ou mesmo falhas;
4. por fim, considerando os limites do conhecimento e a riqueza de cada situação concreta, é necessário que a ação seja feita com os devidos cuidados, ou seja, a prudência tem seu espaço.

¹⁷ A incerteza não se deve apenas à eventual ignorância de todos os elementos presentes em uma situação específica – afinal, o conhecimento completo, total, é impossível –; ela deve-se também às interações mútuas de cada situação concreta (cf. COMTE, 1856, Préface; LAFFITTE, 1928, cap. 2).

A possibilidade efetiva de elaborarem-se regras empíricas para determinadas situações típicas produz um conhecimento concreto que, embora baseie-se em última análise nas leis abstratas, por si só não é abstraível e apresenta um baixo grau de generalização. São as artes práticas, o saber-fazer cotidiano, cujo aprendizado exige exemplos, relações de tutor e discípulo, repetição das ações, pluralidade de situações concretas e assim por diante. Já as outras considerações – que podemos denominar de *motivação*, *limitação do conhecimento* e *prudência* – incluem-se na outra característica geral do conceito positivo de vontade, que pode ser sintetizada nesta frase: “É mister haver vontades, para completar as leis” (COMTE, 1899, p. 76; 1929, v. 4, p. 369). Correndo o risco de repetição: do ponto de vista prático a intervenção na realidade exige previamente o conhecimento das leis naturais: é exatamente para satisfazer as vontades *humanas* que se buscam as leis, no que o fundador do Positivismo chamou de “liga contínua da vontade contra a necessidade” (COMTE, 1929, v. 4, p. 357).

A seguinte passagem sumaria o que comentamos até o momento, ao mesmo tempo em que indica algumas questões de que trataremos adiante:

Nada poderia melhor caracterizar os dois regimes extremos [teológico e positivo] do que a sua tendência espontânea a fazer sempre prevalecer, um as vontades, o outro as leis [naturais], conforme a natureza dos tipos correspondentes. A esse título, eles seriam inconciliáveis sem uma subordinação apropriada às necessidades sucessivas de nossa infância e de nossa maturidade. Enquanto prevalece a razão concreta, as leis fornecem às nossas vontades um suplemento que é só o que pode impedir uma flutuação indefinida. Deve-se semelhantemente conceber as vontades como sendo o único meio de completar as leis no tocante a todas as noções não puramente abstratas. Institui-se o regime da maturidade [a positividade] segundo o da infância [o absolutismo teológico metafísico] subordinando a ordem voluntária à ordem legal, cuja preponderância é fundada na sua generalidade superior (COMTE *apud* Mendes, 1898, p. 29).

Além disso, no que se refere à vontade como motivação, para Comte as origens de cada vontade são múltiplas e muitas vezes impassíveis de determinação, mas a vontade em si é – isto é, deve ser – sempre individual e indivisa:

[...] a ação imediata e especial exige a unidade de resolução, malgrado a multiplicidade, frequentemente inextricável, das fontes de cada desejo. Durante a vida objetiva, todo servidor da Humanidade torna-se o instrumento de sua providência, sem alterar uma individualidade sempre resumida pela vontade (COMTE, 1929, v. 4, p. 103).

Como se vê pela última frase, a vontade positiva é valorizada a ponto de caracterizar cada “servidor da Humanidade”, isto é, cada indivíduo que tem uma ação construtiva; em outras palavras, para Comte, *ser um indivíduo é ser dotado de vontade*.

Em todo o volume IV do *Sistema de política positiva*, mas especialmente em seu capítulo 1 (COMTE, 1929, v. 4, cap. 1), o fundador do Positivismo tratou com cuidado dessas questões, sempre referindo as vontades a indivíduos concretos que são educados, isto é, cujos sentimentos e pensamentos são confrontados cotidianamente e vitaliciamente à existência prática e, em função desse comércio entre subjetividade e objetividade, têm seus comportamentos regrados: esse regramento, embora livre e com amplitude de ação, não é nem arbitrário, nem caprichoso, nem absoluto, nem extranatural.

A dinâmica entre a vontade e as leis naturais assume uma outra dimensão como caracterizando as duas “vidas” de cada indivíduo: a “objetiva”, isto é, a vida concreta, e a “subjetiva”, que consiste na combinação de história e cultura, por um lado, e perspectivas para o futuro, por outro lado.

Todavia, qualquer que seja a superioridade de uma tal vida [a subjetiva], ela não pode surgir e persistir senão por meio das influências objetivas. Se, por um lado, os vivos sofrem o império dos mortos, estes, por outro lado, não dominam senão por meio daqueles; essa intervenção, entretanto, não é nunca facultativa, mesmo quando os vivos insurgem-se contra esse jugo necessário. *Direta e completa, a vida objetiva caracteriza-se sobretudo pela vontade; ao passo que a existência subjetiva entra na fatalidade*. Os domínios respectivos dos mortos e dos vivos determinam o imutável fundamento e a modificação secundária do destino humano. Assim, *o serviço direto emana sempre da vontade*, na qual se condensa toda a existência cerebral, por meio de um concurso normal entre o coração que nos impulsiona, o espírito que nos esclarece e o caráter que nos conduz. Ela [a vida cerebral] encontra-se naturalmente preservada do arbitrário, pois sua eficácia depende da subordinação contínua dos vivos aos mortos. *Quando esse império é desconhecido, a vontade*

torna-se tanto estéril quanto perturbadora” (COMTE, 1929, v. 4, p. 36-37, grifo nosso).

Embora longe de esgotar o assunto, queremos indicar somente mais um aspecto sobre a vontade positiva, relativo agora ao que Augusto Comte denominava de separação entre os poderes Temporal (isto é, o governo ou mesmo o Estado) e Espiritual (isto é, os formadores de opinião). Na sociedade ideal preconizada pelo Positivismo, esses dois poderes devem estar separados: essa é a condição fundamental para a existência das liberdades, pois garante as liberdades de pensamento, de expressão e de associação. Os dois poderes são, de fato, *poderes*, isto é, agem sobre os indivíduos e grupos, mas os meios específicos de ação de cada um são diferentes. O poder Temporal atua sobre o comportamento dos seres humanos, ou seja, sobre suas *ações*; já o poder Espiritual age sobre as *vontades*. A fim de não produzir tiranias (com o Estado impondo crenças) e de não degradar as idéias e os valores (com os formadores de opinião referendando servilmente o Estado), é necessária a separação entre esses poderes.

Os “formadores de opinião”, para Augusto Comte, não são simplesmente os meios de comunicação, como é hábito considerar-se nos dias que correm: são grupos de indivíduos dedicados ao cultivo dos sentimentos altruístas, do conhecimento da realidade e das vistas de conjunto; sem participar da política prática, nem por isso se desinteressam dela, intervindo nos debates, na formulação de políticas públicas, no aconselhamento e na constituição da legitimidade sociopolítica. Tais indivíduos seriam os “sacerdotes da Humanidade”, isto é, professores, filósofos e artistas. Sua atuação ocorreria, então, de duas formas: por meio da vigilância sobre as ações do Estado e por meio da educação. Em ambos os casos, de qualquer maneira, seus instrumentos específicos seriam os valores morais e as idéias, elementos básicos da constituição das vontades; a partir daí, são desenvolvidas as ações práticas.

Dessa forma, há uma organização institucional para a regulação da vontade; ela tem que ser livre e livremente regulada, no sentido de que não cabe ao poder Temporal, ao Estado – cujo instrumento específico é a violência física¹⁸ –, querer mudar as vontades, as idéias e os valores da sociedade. A constituição

¹⁸ Embora o senso comum acadêmico atribua essa concepção a Weber, antes dele Comte baseou-se em Hobbes para afirmá-la (COMTE, 1929, v. 2, p. 299). Por outro lado, a importância dada à formação das opiniões e das vontades é tão grande no Positivismo que, em sua utopia, Augusto Comte chegava a estabelecer uma relação inversa entre a importância de cada um dos poderes: quanto maior a capacidade de esclarecimento, de convencimento e de fortalecimento dos sentimentos altruístas, menor a necessidade do poder Temporal (COMTE, 1929, v. 4, p. 280).

desses elementos tem que ocorrer por meio do convencimento, da persuasão, dos exemplos, da mobilização de afetos, ou seja, com base em instrumentos intelectuais e afetivos (COMTE, 1929, v. 4, p. 280); institucionalmente, ela deve ocorrer na sociedade civil (COMTE, 1929, v. 4, p. 167).

LEIS NATURAIS E LIBERDADE

Passaremos nesta seção a tratar do conceito de “liberdade”. Todavia, convém notar que na presente discussão esse conceito é no mínimo ambíguo: em um artigo de Teoria Política, a liberdade pode referir-se às possibilidades de ação individual e coletiva frente aos eventuais limites que o governo interponha-lhe – é o que podemos chamar, aqui, de “liberdade política”. Mas como este artigo trata do conceito de “vontade”, a discussão sobre um conceito de liberdade humana em contraposição aos determinismos das leis naturais acaba impondo-se; esse segundo gênero de liberdade pode ser chamado aqui, com fins didáticos, de “liberdade filosófica”.

Não é possível, nos limites deste artigo, tratar de ambas essas duas possibilidades; além disso, no que se refere à “liberdade política”, seria necessária uma digressão razoavelmente longa. Portanto, limitar-nos-emos à “liberdade filosófica”, indicando como, no sistema comtiano, a contraposição habitual entre liberdade e “determinismo (das leis naturais)” é inadequada e baseia-se em uma incompreensão das leis naturais (além de simplesmente atualizar a dicotomia teológica predestinação *x* livre arbítrio).

A dificuldade que o Positivismo *parece* oferecer a respeito da “liberdade filosófica” liga-se a uma concepção teórico-epistemológica de fundo. Vejamos uma passagem tornada célebre do *Catecismo positivista* a respeito; devido à sua importância, ela será bastante extensa:

A mulher – [...] Toda sujeição do mundo moral e social a leis invariáveis, comparáveis às da vitalidade e da materialidade, é agora apresentada, por certos argumentadores, como incompatível com a liberdade do homem [...]

O sacerdote – É fácil, minha filha, superar este embaraço preliminar, caracterizando diretamente a verdadeira liberdade.

Longe de ser por qualquer forma incompatível com a ordem real, a liberdade consiste por toda a parte em seguir sem obstáculos as leis peculiares ao caso correspondente. Quando um corpo cai, a sua

liberdade manifesta-se caminhando, segundo sua natureza, para o centro da Terra, com uma velocidade proporcional ao tempo, a menos que a interposição de um fluido modifique a sua espontaneidade. Do mesmo modo, na ordem vital, cada função, vegetativa ou animal, é declarada livre, se ela se efetua de conformidade com as leis correspondentes, sem nenhum empecilho exterior ou interior. Nossa existência intelectual e moral comporta sempre uma apreciação equivalente que, diretamente incontestável quanto à atividade, se torna, por conseguinte, necessária para seu motor afetivo e para seu guia racional.

Se a liberdade humana consistisse em não seguir lei alguma, ela seria ainda mais imoral do que absurda, por tornar impossível um regime qualquer, individual ou coletivo. Nossa inteligência manifesta sua maior liberdade quando se torna, segundo seu destino normal, um espelho fiel da ordem exterior, apesar dos impulsos físicos ou morais que possam tender a perturbá-la. Nenhum espírito pode recusar seu assentimento às demonstrações que compreendeu. Mas, além disso, cada qual é incapaz de rejeitar as opiniões assaz acreditadas em torno de si, mesmo quando ignora os verdadeiros fundamentos em que assentam, a menos que não esteja preocupado de uma crença contrária. Podemos desafiar, por exemplo, os mais orgulhosos metafísicos a que neguem o movimento da Terra, ou doutrinas ainda mais modernas, posto que eles ignorem absolutamente as provas científicas de tais doutrinas. O mesmo acontece na ordem moral, que seria contraditória se cada alma pudesse, a seu bel prazer, odiar quando cumpre amar, ou reciprocamente. A vontade comporta uma liberdade semelhante à da inteligência, quando nossos bons pendores adquirem bastante ascendente para tornarem o impulso afetivo harmônico com o verdadeiro destino dele, superando os motores contrários.

Assim, a verdadeira liberdade é por toda parte inerente e subordinada à ordem, quer humana, quer exterior. Porém, à medida que os fenômenos se complicam, eles se tornam mais suscetíveis de perturbação e o estado normal supõe neste caso maiores esforços, os quais aliás são aí possíveis graças a uma aptidão maior para as modificações sistemáticas. Nossa melhor liberdade consiste, pois, em fazer prevalecer, tanto quanto possível, os bons pendores sobre os maus; e é também nisto que o nosso império tem a sua maior amplitude, contanto que a nossa intervenção se adapte sempre às leis fundamentais da ordem universal.

A doutrina metafísica sobre a pretendida liberdade moral deve ser historicamente considerada como um resultado passageiro da anarquia moderna; porquanto ela tem por objeto direto consagrar o individualismo absoluto, para o qual tendeu cada vez mais a revolta ocidental que teve de suceder à Idade Média. Mas este protesto sofisticado contra toda verdadeira disciplina, privada ou pública, não pode de modo nenhum entrar o Positivismo, se bem que o catolicismo não pudesse superá-lo. Jamais se conseguirá apresentar como hostil à liberdade e à dignidade do homem o dogma que melhor consolida e desenvolve a atividade, a inteligência e o sentimento (COMTE, 1934, p. 243-246).

A riqueza teórica, metodológica e epistemológica desse longo trecho é bastante grande; mas, ao mesmo tempo, ele é de fato pouco lido e ainda menos compreendido, estando sujeito a interpretações ligeiras¹⁹. De qualquer forma, o que importa notar é que a concepção de liberdade aí apresentada tem duas partes, estreitamente vinculadas.

Em um primeiro momento, é necessário considerar que a realidade cósmica segue leis naturais: esse é um dos princípios basilares do Positivismo. Os vários acontecimentos que ocorrem a todo instante, embora variem ao extremo em duração, em intensidade, na quantidade de elementos e de fatores envolvidos, caso passem por um processo de análise abstrata, indicarão que seguem padrões. De acordo com a escala enciclopédica, esses padrões vão da Matemática à Moral, passando pela Astronomia, pela Física, pela Química, pela Biologia e pela Sociologia, em um total de sete degraus. Quanto mais próximos da Matemática, *mais independentes* são os fenômenos, ou seja, submetem-se a menos variáveis para sua ocorrência, o que equivale a dizer que são *menos modificáveis* pela ação humana. Inversamente, quanto mais próximos da Moral, mais os fenômenos subordinam-se aos outros, anteriores, o que significa que seu maior grau de complicação torna-os ao mesmo tempo mais dependentes e mais modificáveis. As leis naturais, ao ascenderem da Matemática à Moral, tornam-se cada vez mais sujeitas a outras considerações, o que equivale a dizer que aumenta a abertura para a ação humana – o que A. Comte resumia na fórmula “fatalidades modificáveis” (COMTE, 1899, p. 59). A respeito dessa expressão, Comte (1899, p. 133) opõe o “fatalismo relativo”, próprio à positividade, ao “fatalismo absoluto”,

¹⁹ Cumpre notar, além disso, que quando o trecho acima é citado, (não por acaso) tem suprimidos os últimos três parágrafos, que são justamente aqueles que explicam o sentido que A. Comte dá à ideia de “liberdade”.

que considera ou que o ser humano não dispõe de liberdade alguma (devido à predestinação), ou que a liberdade é total (seja porque vigeria o livre arbítrio, seja porque não haveria leis naturais sociológicas e morais). Além disso, ao longo dos capítulos 1 e 2 do v. I do *Sistema de política positiva*, Comte passa em revista as principais contribuições das ciências preliminares (ou seja, da Matemática à Biologia) e indica, assim, entre outras coisas, o grau de variabilidade própria a cada ciência – o que equivale a dizer: o quanto cada degrau que se afasta do par Matemática-Astronomia ganha em modificabilidade prática. A idéia subjacente é esta: os arranjos gerais permanecem sempre inalterados, mas a possibilidade de modificações secundárias aumenta a cada degrau acima na escala enciclopédica²⁰.

Propor que o ser humano não está sujeito a nenhuma lei natural é afirmar que ele está completamente separado da realidade, que vive em um mundo só dele, sem se subordinar à economia geral dos fenômenos inferiores (ou seja, da Matemática à Biologia). Isso é completamente sem sentido: o ser humano surgiu em um ambiente específico e sujeita-se desde sempre a uma série de regularidades que lhe moldam a existência. Por que logo o ser humano, em suas realidades sociológica e individual, constituiria uma exceção a essa economia geral? Afirmar a liberdade e a dignidade humanas, nesse caso, como um argumento contra o princípio da existência geral de leis naturais, serve apenas para afirmar que o ser humano existe como que etereamente, em uma realidade literalmente ideal, destituída de materialidade e de corporeidade: essa liberdade – que Augusto Comte qualificou de “metafísica” – afirma que na realidade humana (sociológica e individual) inexistem leis naturais e que, portanto, o ser humano faz e pode fazer absolutamente o que quiser, realizando suas “vontades”.

Conforme Comte indica, essa concepção é tanto “absurda” quanto “imoral”. Absurda porque não corresponde à realidade (prática e teórica): empiricamente sentimos e sofremos os limites à nossa ação, aos nossos pensamentos e aos nossos sentimentos, o que a análise abstrata indica ser devido à existência das leis naturais. Imoral porque vontades destituídas de limites são vontades caprichosas e arbitrárias, incapazes de fixar-se no que quer que seja e de realizar de fato o que quer que seja; não é possível controlá-las, nem as moderar, nem regular seu funcionamento: para o ser humano, tais vontades cumprem um enorme desserviço, ao sugerir forças e capacidades incontroláveis e – principalmente – irresponsáveis.

²⁰ Além disso, como já vimos, as leis são *abstratas*: sua aplicação *concreta* exige a consideração dos vários fatores específicos.

Assim, ao contrário de a ausência de limites e de leis naturais corresponder a anseios da dignidade humana, ela afasta-se desse ideal. As duas citações seguintes resumem esses aspectos:

Em uma economia em que a dependência aumenta com a dignidade, a excelência própria ao Grande Ser [a Humanidade] faz-lhe então sofrer sempre o conjunto das fatalidades reais. Mas seus servidores ativos são menos livres que ela [a Humanidade], malgrado as anárquicas ilusões que lhe inspiram a vontade que caracteriza o estado objetivo. Pois eles suportam igualmente as fatalidades exteriores, tanto materiais quanto vitais, e as leis, estáticas e dinâmicas, da existência coletiva. Por outro lado, eles encontram-se sempre submetidos às reações do corpo sobre o cérebro, que, negligenciáveis relativamente à economia social – haja vista as neutralizações mútuas que elas aí sofrem –, devem profundamente afetar a ordem pessoal. O império da vontade permanece então subordinado constantemente ao da necessidade. Desde que tal subordinação seja dignamente aceita, ela torna-se a principal fonte de nossa verdadeira grandeza (COMTE, 1929, v. 4, p. 38).

Mas, destinada a aperfeiçoar a fatalidade pela vontade, sua ação individual [*i. e.*, de cada indivíduo] não se torna eficaz e digna senão se votando livremente ao serviço do Grande Ser, de que constitui o elemento indivisível e o produto necessário. Assim orientada em direção à sua destinação normal, a atividade do homem melhora continuamente a ordem que sofre [...]. Eis como a apreciação relativa da economia universal, pelo uso, teórico e prático, da hierarquia positiva [*i. e.*, da escala enciclopédica], pode igualmente sistematizar a dignidade pessoal e o devotamento social (COMTE, 1929, v. 4, p. 185).

Postular a existência de leis naturais para a realidade humana não acaba com a capacidade decisória nem com a iniciativa humanas: as leis naturais devem corresponder à realidade específica de cada um dos fenômenos considerados. Ora, como vimos nas seções anteriores, não é porque inexistem vontades absolutas que não existe *nenhuma* vontade: fazem parte da realidade humana as motivações para as ações, de modo que as teorias sociológicas e morais têm que considerar, necessariamente, esse fato²¹. Para o fundador do Positivismo, as leis sociológicas,

²¹ Isso poderia parecer evidente para os autores e pesquisadores próximos à metafísica alemã da “compreensão” e, considerando o seu sucesso acadêmico, para os cientistas sociais de modo geral. Todavia, *não* é evidente, na medida em que essa metafísica apresenta-se como fundamentada na

por serem agregados sociais e por terem um alto nível de generalidade, podem dispensar o recurso às vontades; mas *o mesmo não ocorre com os indivíduos*. É claro que a volição individual subordina-se à realidade sociológica, de sorte que os sentimentos, as idéias e as ações de cada ser humano vinculam-se ao ambiente social em que estão inseridos, o que equivale a dizer que há restrições sociológicas positivas e negativas para a imaginação e para a ação individual; mas, por outro lado, a abertura para os desenvolvimentos individuais não é pequena. De maneira mais específica, há uma vinculação entre as existências objetiva e subjetiva, as fatalidades e as vontades: sobre isso, repetimos uma citação apresentada anteriormente:

Todavia, qualquer que seja a superioridade de uma tal vida [a subjetiva], ela não pode surgir e persistir senão por meio das influências objetivas. Se, por um lado, os vivos sofrem o império dos mortos, estes, por outro lado, não dominam senão por meio daqueles; essa intervenção, entretanto, não é nunca facultativa, mesmo quando os vivos insurgem-se contra esse jugo necessário. *Direta e completa, a vida objetiva caracteriza-se sobretudo pela vontade; ao passo que a existência subjetiva entra na fatalidade*. Os domínios respectivos dos mortos e dos vivos determinam o imutável fundamento e a modificação secundária do destino humano. Assim, *o serviço direto emana sempre da vontade*, na qual se condensa toda a existência cerebral, por meio de um concurso normal entre o coração que nos impulsiona, o espírito que nos esclarece e o caráter que nos conduz. Ela [a vida cerebral] encontra-se naturalmente preservada do arbitrário, pois sua eficácia depende da subordinação contínua dos vivos aos mortos. *Quando esse império é desconhecido, a vontade torna-se tanto estéril quanto perturbadora* (COMTE, 1929, v. 4, p. 36-37, grifo nosso).

A relação entre a ação humana e as leis naturais pode ser sumariada, conforme vimos na seção anterior, como consistindo em que *só mudamos a realidade subordinando-nos dignamente a ela*: “Toda a sabedoria humana, ao mesmo tempo teórica e prática, condensa-se nesta lei fundamental: a ordem mais nobre aperfeiçoa a mais grosseira subordinando-se a ela” (COMTE, 1929, v. 4, p. 361).

“compreensão” das vontades e arroga-se precisamente a exclusividade no estudo da volição humana (individual e coletiva), ao mesmo tempo em que recusa peremptoriamente a possibilidade desse estudo ao Positivismo.

Para o fundador do Positivismo, a maior dependência da Humanidade às leis naturais aumenta-lhe a dignidade, o que equivale a dizer que, assim procedendo, o ser humano torna-se mais respeitável e mais merecedor de respeito. Em termos morais, a submissão às leis naturais desenvolve o altruísmo; já o arbítrio e o capricho estimulam o egoísmo (COMTE, 1929, v. 4, p. 168).

O Positivismo, portanto, conjuga dois âmbitos analíticos que a Teoria Social contemporânea tem tratado extensamente – o “agente” (ou o “sujeito”) e a “estrutura”. Nesse sentido, ainda há que se distinguir a teoria da prática: enquanto a teoria é sempre abstrata, geral e analítica, a prática é sempre concreta, específica e sintética: o papel da primeira é explicar a realidade e fazer previsões para orientar a conduta da segunda. A escala enciclopédica dos fenômenos sugere também uma escala dos seres, em que o homem ao mesmo tempo sofre todos os tipos de influências e é capaz de modificá-las por sua vontade (COMTE, 1929, v. 4, p. 185). A *aplicação* dos conhecimentos teóricos é o âmbito das artes práticas, das quais a primeira e mais importante é a educação, seguida da política e, depois, por todas as especializações (técnicas e tecnológicas) decorrentes das demais ciências abstratas. A complicação prática sempre deixará lacunas em nosso conhecimento da realidade; por outro lado, o ser humano não faz nada se não estiver motivado: assim, a vida prática exige do ser humano o exercício da vontade, seja para completar o nosso conhecimento, seja pura e simplesmente para acabar com a irresolução e agir. É nesse duplo sentido que deve ser lida a fórmula “É mister haver vontades, para completar as leis” (COMTE, 1899, p. 76).

COMENTÁRIOS FINAIS

Conforme indicamos no início da seção III, o conjunto das discussões feitas neste artigo, a respeito do conceito de “vontade”, pode derivar pelo menos para dois gêneros de reflexão: ou sobre a “liberdade filosófica” ou sobre a “liberdade política”. Como vimos, no sistema comtiano a liberdade filosófica existe, sim, embora sem dúvida alguma não seja ilimitada como pretendem algumas teologias e a metafísica.

Embora não tenhamos tratado diretamente do tema da “liberdade política” neste artigo, algumas palavras sobre ele podem ser interessantes. Assim, o debate póstumo entre Berlin (2002) e Pettit (1997) para definir a liberdade política pode ser-nos útil. De acordo com o pensador anglorussso, a liberdade *negativa* é aquela que ocorre *do* Estado, isto é, em que os indivíduos não têm obstáculos à sua ação; já a liberdade *positiva* é aquela em que os indivíduos têm autonomia

para decidir o que farão, seja em termos estritamente individuais, seja em termos coletivos: como diria Bobbio (1997), é a liberdade *no* Estado. Pettit propôs um terceiro gênero de liberdade: a ação do Estado é sempre presente e ela inclui elementos de interferência, ou seja, de limitação do comportamento privado; assim, não faz propriamente muito sentido combater a ação do Estado, mas é mais adequado (em termos de eficácia e de cidadania) combater a ação *arbitrária* do Estado: esse gênero de liberdade é a *republicana*.

Retornando às ideias de Comte: ao desconhecer ou rejeitar (a possibilidade de) leis naturais para a realidade humana, a vontade absoluta afirma que a liberdade política é definível em termos polares entre as liberdades negativa (ausência de obstáculos à ação) e positiva (autonomia da vontade). Ela considera que a realidade é ao mesmo tempo dicotômica e um jogo de tudo ou nada: de um lado está a natureza, com seu determinismo (a “fatalidade absoluta”), e de outro lado está o ser humano; no caso do ser humano, ou existe total subordinação a leis (e, portanto, o fatalismo absoluto é estendido da natureza para o homem), ou existe total liberdade. Os elementos desses raciocínios são metafísicos e, dessa forma, repetem em termos mais ou menos seculares as categorias teológicas, em particular monoteístas, das dicotomias entre o ser humano (centro do universo e privilegiado pela criação divina) e a natureza (subordinada e a serviço do “rei da criação”), por um lado, e entre a predestinação divina e o livre arbítrio. Aliás, importa notar: essas duas dicotomias são homólogas de uma terceira, a que se estabelece absoluta e radicalmente entre as liberdades “filosófica” e “política”.

O pensamento político de Augusto Comte retirou a discussão sobre a liberdade desse âmbito teológico metafísico, em que não há intermediários e em que as noções básicas são mais ou menos vagas. A realidade natural admite diferentes níveis analíticos; quanto mais objetivamente geral o nível, menor o grau de variação; inversamente, quanto mais objetivamente restrito (ou, o que nos termos comtianos dá no mesmo, quanto mais *subjetivamente* geral), maior o grau de variação – e, portanto, de intervenção consciente. As intervenções conscientes ocorrem à atuação da vontade humana: para isso, é necessário reconhecer os limites, subordinar-se a eles e agir conforme desejar-se. A vontade, nesse caso, é “ilimitada”, isto é, por si só pode desejar o que quiser; mas sua atuação concreta exige o reconhecimento das limitações²².

²² Comte reconhece que as vontades humanas comportam sempre um elemento de arbitrariedade; essa arbitrariedade deve ser reduzida e regulada pela compreensão do império das leis naturais (e, portanto, das fatalidades modificáveis) (COMTE, 1929, v. 4, p. 369).

As vontades que o Positivismo considera são vontades empíricas, do ser humano, e não são as mesmas atribuídas pela teologia e pela metafísica para explicar a realidade; essas vontades teológico metafísicas são absolutas e pressupõem a existência de seres extranaturais que fazem o mundo existir e agir a seu bel prazer, de maneira caprichosa e *voluntariosa*; já as vontades consideradas pela Sociologia e pela Moral são os atos volitivos específicos do ser humano, que guardam amplo grau de liberdade, ainda que submetidos a leis naturais. Essas leis naturais referem-se em parte à forma, em parte ao conteúdo: no que se refere à inteligência, por exemplo, um indivíduo *teológico* pensará formalmente em termos *absolutos* e conceberá a existência de divindades; em termos afetivos, o desenvolvimento do altruísmo torna mais fácil e mais simples o controle do egoísmo (que, por sua vez, tende para fins altruístas) – e assim por diante. De passagem, também convém notar que seria de uma incoerência profunda e flagrante que um autor a todo momento preocupado com a coerência interna de suas ideias negasse as vontades *humanas*, que estão associadas à instituição de um “poder Espiritual”, cuja responsabilidade é formar e modificar as *vontades*.

Mas a vontade positiva não se confina apenas nas limitações: é o que a ideia de “fatalidades modificáveis” indica. Quanto mais complexo o gênero de fenômenos, maiores as possibilidades de ação, pois as combinações possíveis são muito maiores e as margens da ação também são muito mais largas. As leis naturais não indicam apenas limites; elas indicam as relações de funcionamento da realidade: conhecendo tais relações, é possível ao ser humano agir.

Dessa forma, o Positivismo permite que as três dicotomias indicadas ao longo do artigo sejam ou refutadas ou tornadas apenas tipos polares de contínuos lógicos, teóricos e práticos. No pensamento comtiano, não há solução de continuidade entre o ser humano e a natureza em termos de subordinação a leis naturais; a despeito disso, as características específicas do homem – historicidade, sociabilidade e subjetividade, acima de tudo – permitem-lhe constituir *subjetivamente* uma tal oposição. Por outro lado, no sistema comtiano não faz sentido falar-se em determinismo *versus* livre arbítrio: seja porque essas categorias são teológico-metafísicas, seja porque o conhecimento das leis naturais e a realidade prática do ser humano demonstram a ocorrência das “fatalidades modificáveis”. Finalmente, o Positivismo argumenta que, no fundo, também não há solução de continuidade entre as liberdades “filosófica” e “política”. (O grau intermediário da ação permite-nos sugerir uma homologia dessas ideias de Comte com a “liberdade republicana” de Pettit. Bem entendido: essa homologia é proposta *nossa*, não de Pettit.)

As duas concepções conexas de “fatalidades modificáveis” e de “vontade positiva” exigem o conhecimento das leis naturais; em termos mais práticos, exige que se conheça Epistemologia, Ciências Naturais e Ciências Humanas, além do afastamento do espírito absoluto. Comte notava que quem não entende de ciência considera contraditória a ideia das “fatalidades modificáveis” (COMTE, 1929, v. 2, p. 427): o curioso é que mesmo nos dias atuais a dicotomia determinismo-livre arbítrio é homóloga da separação radical entre Ciências Naturais e Ciências Humanas-Humanidades; enquanto os cientistas naturais tendem a afirmar sempre o determinismo (quando não diversas formas de materialismo), os cientistas humanos tendem a afirmar sempre o “livre arbítrio”.

Aliás: enquanto quem conhece a ciência de modo geral são somente os “cientistas”, isto é, os cientistas naturais, muitos dos cultores das Ciências Humanas-Humanidades são “literatos” – seja porque lidam apenas com a bela arte chamada Literatura (ou com as belas artes de modo geral), seja porque seus conhecimentos limitam-se à História, à Filosofia e à Literatura. Em outras palavras, para a “vontade positiva” realizar-se, não basta conhecer cada uma das ciências ou cada um dos ramos das “Humanidades”: é necessário uma visão de conjunto, seja dos conhecimentos humanos, seja da realidade humana. Em última análise, tais visões de conjuntos, necessariamente complementares, percebidas como fundamentos da ação altruísta, são o objetivo do Positivismo e constituem o mais importante da obra de Comte.

REFERÊNCIAS

ALCÂNTARA, Fernanda Henrique Cupertino. *Os clássicos no cotidiano*. 3. ed. São Paulo: Arte e Ciência, 2008.

ARON, Raymond. Auguste Comte. In: _____. *As etapas do pensamento sociológico*. 3. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1999.

ARON, Raymond. ¿Qué es una teoría de relaciones internacionales? In: _____. *Estudios políticos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BAZALGETTE, John S. De la doctrine démocratique et de ses origines. *Revue Occidentale*, Paris, année 1, n. 1, p. 519-554, 1878.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, Henry; HAUSHEER, Roger. (Org.). *Isaiab Berlin: estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

- BOBBIO, Norberto. *Igualdade e liberdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.
- COMTE, Auguste. *Apelos aos conservadores*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil, 1899.
- COMTE, Auguste. *Catecismo positivista, ou sumária apresentação da religião universal*. 4. ed. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil, 1934.
- COMTE, Auguste. *Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo: M. Fontes, 1990.
- COMTE, Auguste. *Écrits de jeunesse (1816-1828): suivis du mémoire sur la cosmogonie de Laplace (1835)*. Paris: J. Vrin, 1970.
- COMTE, Auguste. *Opúsculos de filosofia social*. Porto Alegre: Globo, 1972.
- COMTE, Auguste. *Physique social: cours de philosophie positive, leçons 46 à 60*. Paris: Hermann, 1975.
- COMTE, Auguste. *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*. Paris: Fayard, 1856.
- COMTE, Auguste. *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*. 4^{ème} ed. Paris: Larousse, 1929. 4 v.
- DENT, Nicholas. J. H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.
- DUMONT, L. *Essays on individualism: modern ideology in anthropological perspective*. Chicago: University of Chicago, 1992.
- DUTRA, Louis H. A. *Introdução à teoria da ciência*. 2. ed. Florianópolis: Ed. UFSC, 2004.
- DUVERGER, Maurice. *Os laranjais do lago Balaton*. Brasília: Ed. UNB, 1982.
- FÉDI, Laurent. *Comte*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- GANE, Mike. *Auguste Comte*. London: Routledge, 2006.
- GIDDENS, Anthony. Augusto Comte e o positivismo. In: _____. *Em defesa da sociologia*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.
- GRANGE, Juliette. *La philosophie d'Auguste Comte: science, politique, religion*. Paris: PUF, 1996.
- GUNNELL, John. *Teoria política*. Brasília: Ed. UnB, 1981.
- HAYEK, Friedrich A. *O caminho da servidão*. 6. ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

- LACERDA, Gustavo Biscaia. Augusto Comte e o “positivismo” redescobertos. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 16, n. 34, p. 319-343, out. 2009a.
- LACERDA, Gustavo Biscaia. *Augusto Comte “no cotidiano”*. 2009b. Disponível em: <<http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com/2009/05/augusto-comte-no-cotidiano.html>>. Acesso em: 24 jun. 2015.
- LACERDA, Gustavo Biscaia. *O momento comtiano: república e política no pensamento de Augusto Comte*. Florianópolis. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia Política) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- LACERDA, Gustavo Biscaia. *O positivismo e o conceito de “metafísica”*. 2011. Disponível em: <<http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com.br/2011/03/o-positivismo-e-o-conceito-de.html>>. Acesso em: 24 jun. 2015.
- LAFFITTE, Pierre. *Cours de philosophie première* T. I: theorie positive de l'entendement. Paris: Société Positiviste, 1928.
- MENDES, Raymundo Teixeira. *As últimas concepções de Augusto Comte*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil, 1898.
- PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon, 1997.
- SILVA, Ricardo. Identidades da teoria política: entre a ciência, a normatividade e a história. *Pensamento Plural*, Pelotas, v. 3, p. 9-21, jul./dez. 2008.
- STURGIS, Daniel. Is voting a private matter? *Journal of Social Philosophy*, London, v. 36, n. 1, p. 18-30, Mar. 2005.
- WOLIN, Richard. *The seduction of unreason*. Princeton: Princeton University, 2004.