



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

WILLAM GERSON DE FREITAS

A TRAJETÓRIA AGÔNICA DO HOMEM HOBBSIANO

**Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar
Orientador**

**Fortaleza
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Willam Gerson de Freitas

A TRAJETÓRIA AGÔNICA DO HOMEM HOBBSIANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

Co-orientadora: Profa. Dra. Rita Helena Gomes

Fortaleza

2011

WILLAM GERSON DE FREITAS

A TRAJETÓRIA AGÔNICA DO HOMEM HOBBSIANO

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)
Orientador

Profa. Dra. Rita Helena Gomes (UFC-Sobral)
Co-orientadora

Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante (UFC)

Profa. Dra. Eunice Ostrensky (USP)

Ao seu André
e à
dona Regina,
do Parque.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a CAPES, por fomentar esta pesquisa.

Ao meu orientador e professor Odílio Aguiar, pela sensatez de suas orientações, por seu apoio e por seu exemplo de prudência e integridade.

À minha co-orientadora e professora Rita Helena Gomes, pela presteza e paciência de ler meus textos e pelo embasamento e discernimento com que sugeriu as alterações necessárias.

Ao professor Custódio Almeida, que na condição de Pró-Reitor da UFC viabilizou minha ida a São Paulo para participar do Colóquio Internacional Hobbes, com custeio de passagens pela Fundação Cearense de Pesquisa e Cultura.

Ao professor Konrad Utz, por agir sempre de forma prestativa, objetiva e imparcial na condução do PROCAD UFC-PUCRS em Fortaleza.

A todos os professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

Ao professor Agemir Bavaresco, que me recebeu e me orientou como aluno membro do PROCAD UFC-PUCRS em Porto Alegre.

Ao professor Thadeu Weber, pelos debates filosóficos em torno do pensamento de Hobbes, de Locke e de Rousseau.

A todos os professores do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Ao professor Denis Rosenfield pela lucidez e pela riqueza de suas aulas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e por ter encontrado espaços em sua agenda repleta para discutir sobre meus escritos.

Aos amigos Paulo Roberto Konzen e Greice Anne Barbieri.

Aos meus colegas de estágio do PROCAD na PUCRS.

Ao amigo e poeta André Bonfim, por compartilhar a saudade do mormaço e da cachaça. E ao amigo e poeta Abrahão Antonio, o patriarca.

Aos meus amores Paulo Gerson, Diana e Titia.

A todos que, direta ou indiretamente, mesmo sem querer ou sem saber, contribuíram para a execução e conclusão do presente trabalho.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é discutir a concepção de homem em Thomas Hobbes nos três pilares que compõe sua teoria: o estado natural, o contrato e o Estado. Em primeiro lugar, se analisa a igualdade entre os homens, as três causas da guerra de todos contra todos, e como compreender a relação entre a teoria do autor e o momento histórico em que ele viveu. Em segundo lugar, mostra-se a concepção de contrato como produto da capacidade humana de transformação da realidade e, ainda, a relação entre a mecânica e a moral, e a união de razão e paixões em sua antropologia. Por fim, destaca-se o Estado como detentor de uma autoridade divina e, em virtude disto, a possibilidade do descumprimento, por parte do poder soberano, com a razão de ser do pacto entre os indivíduos, a preservação da vida. Pretende-se demonstrar que o pensador seiscentista concebe a condição humana como uma trajetória agônica, na qual até mesmo a maior garantia de paz, o Estado, apresenta a possibilidade de sérios inconvenientes.

Palavras-chave: Hobbes, estado de natureza, natureza humana, contrato, poder soberano.

ABSTRACT

The aim of this work is to discuss the concept of man on Thomas Hobbes in the three pillars that make up your theory: the state of nature, the contract and the State. First, it discusses the equality of men, the three causes of war of all against all, and how to understand the relationship between your theory and the historical moment in which he lived. Secondly, it is shown the concept of contract as a product of human capacity to transform the reality, and also the relationship between the mechanical and the moral, and the union of reason and passion in your anthropology. Finally, it analyzes the divine authority of the state and, because of this, the possibility of failure on the part of sovereign power with the rationale of the pact between individuals, which is the preservation of life. It intend to demonstrate that the seventeenth-century thinker sees the human condition as an agonizing journey, in which even the best guarantee of peace, the State, presents the possibility of serious drawbacks.

Keywords: Hobbes, state of nature, human nature, contract, sovereign power.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O LOBO DO HOMEM	
1.1 Igualdade e diferença	14
1.2 As três causas da guerra	28
1.3 A face do <i>behemoth</i>	36
2. O HOMEM DO HOMEM	
2.1 Natureza e artifício	53
2.2 Cálculo do medo e da esperança	67
3. O DEUS DO HOMEM	
3.1 Autoridade divina do Estado	82
3.2 O poder do mais forte	99
3.3 Direito de vida e de morte	109
CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS	123

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é resultado de pesquisa filosófica norteada pelo projeto de mestrado intitulado *Gênese e desenvolvimento do conceito de homem no Leviatã de Thomas Hobbes*, cujo objetivo principal consistia em investigar a concepção de natureza humana na obra magna do pensador inglês do século XVII. Buscava-se compreender quais os principais elementos utilizados por Hobbes para elaborar e desenvolver seu conceito de homem e qual a relação dessa concepção com a necessidade da criação, via contrato, do poder soberano. No decorrer da investigação, esse propósito foi alargado. O aprofundamento das leituras conduziu à percepção da necessidade de abordagem de outros escritos hobbesianos, tendo em vista a complexidade e os desdobramentos acarretados pelo tema para a compreensão do pensamento do filósofo seiscentista.

Algumas questões principais orientaram esta investigação: quem é esse homem hobbesiano que, se por um lado tende à belicosidade, por outro é capaz de agir de comum acordo com outros para superar sua condição de conflito constante? Como pensar um ser humano que, na instituição do poder comum soberano, age de forma ativa como autor do Estado e, após isso, acata com passividade a sujeição ao mesmo para que possa ser protegido por ele? Como entender um indivíduo que, na tentativa desenfreada de satisfazer as paixões e na busca constante por poder e mais poder vive em constante risco de matar ou morrer de forma violenta? Não é esse mesmo indivíduo que aceita submeter suas paixões a uma instância cuja tarefa principal é refrear o desordenado ímpeto humano pela imposição da espada?

Ora, a concepção de homem geralmente atribuída a Hobbes sempre provocou grande rejeição. Até os dias de hoje causa repulsa a famosa comparação que faz Hobbes do ser humano com o lobo na epístola dedicatória da obra *Do Cidadão*: exclusivamente voltado para a sua sobrevivência os homens recorrem “à mesma rapina das feras”. Com efeito, prosseguindo no exame do mesmo texto, pode-se ler que “a depravação da natureza humana é manifesta a todos”, e que pela experiência se pode observar claramente que os homens pouco se atêm a seus deveres, caso inexista punição (*Do cidadão*, VI, § 4, p. 103). Em sua mais famosa obra, *Leviatã*, está escrito que os homens são prepotentes quanto à sua própria sabedoria: “a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência [...] dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios quanto eles próprios” (*Leviatã*, XIII, p. 78). Os homens só enxergam suas pretensas qualidades, uma vez que “avaliam, não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas, por si mesmos” (II, p.

15).

Esse homem, que deve decidir viver ou entre indivíduos livres como ele cujas atitudes lembram as criaturas rapaces ou submeter-se pelo acordo mútuo ao poder irresistível estatal, parece se encontrar em um dilema político deveras terrível: permanecer no estado de guerra, em que cada um, apesar de gozar de plena liberdade, tem somente sua solitária força e astúcia para se defender; ou criar o Estado, colocando-se diante de um *deus mortal*, um poder monstruoso a quem deve se submeter. Sendo assim, o caminho percorrido pelo homem, que vai da condição natural de infelicidade e miséria à submissão a um poder supremo acima das leis, é perpassado por uma profunda ansiedade. Tal condição exige enfrentamento ou renúncia, com a possibilidade da morte o tempo todo à espreita, e a ocasião de paz garantida a duras penas.

Ao propor como superação de uma situação extrema – a guerra – um antídoto extremado – um poder soberano absoluto – Hobbes desenvolve uma filosofia política, no mínimo, controversa. E é no cerne dessa polêmica que o homem parece ter necessariamente que percorrer uma trajetória que se resolveu chamar aqui, pela riqueza que o vocábulo sugere, de *agônica*, ainda que esta expressão não faça parte do léxico hobbesiano. O termo agônico (do grego *agon*) sugere a participação dos cidadãos em espaços nos quais os homens lutam por verem reconhecidas suas ambições políticas. Em Hobbes, a condição natural é a atmosfera propícia para as disputas pelo poder, na qual, porém, as aspirações por prestígio e as desconfianças levam a desavenças que culminam em risco de morte violenta. Talvez, por isso, Hobbes parece proclamar a dimensão agônica das relações humanas, tomada nesta acepção, ao mesmo tempo em que procura extingui-la pelo acatamento de um domínio total e pelo consentido cerceamento da liberdade.

É justamente por essa razão que o agônico em Hobbes pode ser visualizado com outro significado: o de espaço de tempo em que dura a agonia, o sofrimento, a dor. O homem hobbesiano nunca esgota o prazer, mesmo diante da posse do objeto desejado. Sua felicidade é o contínuo sobrepujar os outros, sendo, portanto, efêmera. A definição hobbesiana de vida como movimento incessante de corpos leva os indivíduos a guerrearem entre si para satisfazer seus impulsos, até mesmo tomando de assalto os corpos uns dos outros, gerando uma situação de medo mútuo. Talvez por isso que, mesmo sendo amantes da liberdade e da superioridade sobre seus iguais, os homens devem instituir o Estado soberano. Sendo a guerra a pior das calamidades, é preferível percorrer o tortuoso caminho da submissão a um Estado que tenha poder para agir tiranicamente (ainda que convenha não fazê-lo).

Assim, graças a uma natureza que opera impulsionada pelos desejos, e cuja razão tem como principal função os cálculos para essas paixões serem mitigadas; e porque a solução para a situação natural de insegurança é a instituição de um soberano cuja força da espada faz cumprir a lei; a condição humana em Hobbes é agônica, ou seja, é perpassada por angústia, aflição, desejos ardentes e ansiedade, e é uma trajetória, que se inicia hipoteticamente no estado natural, passa pelo contrato, chega ao Estado – podendo voltar à condição de guerra caso o *homem artificial* seja acometido pela doença da sedição.

Para acompanhar esse percurso infausto do ser humano descrito por Hobbes, o presente trabalho foi dividido em três capítulos, de modo que se pudesse abordar os principais pilares da teoria do filósofo seiscentista: o estado de natureza, o contrato e o Estado. No primeiro capítulo, “O lobo do homem”, foram necessárias três subdivisões. Na primeira, tomam-se como ponto de partida as características dos indivíduos no intuito de destacar que para Hobbes os homens não são absolutamente iguais (há vangloriosos e há moderados), mas que é a condição de igualdade que leva ao estado de guerra. Na segunda, trata-se das três causas da guerra de todos contra todos, apontadas em *Leviatã* – a competição, a desconfiança e a glória – para delinear o papel de cada uma delas na eclosão da batalha generalizada entre os indivíduos. Na terceira, mostra-se o pano de fundo histórico sob o qual a teoria hobbesiana é tecida e como descreve Hobbes a função capital das disputas clericais pelo poder na guerra civil inglesa.

O segundo capítulo, “O homem do homem”, possui duas subdivisões, e mostra que a ideia de Hobbes acerca do contrato está atrelada à sua confiança na capacidade humana de criação, de transformação da realidade através do cálculo racional. A primeira subdivisão destaca que Hobbes deposita total confiança na geometria e na possibilidade de fazer da política uma ciência rigorosa. Na segunda, assinala como as paixões humanas e a razão se unem tanto nos conflitos como na consecução do projeto de criação do corpo político, evidenciando a importância da psicologia hobbesiana para o contrato. O indivíduo hobbesiano é pensado não como um ser atomizado, mas é sempre visto inserido em suas relações de poder com os demais.

O terceiro capítulo, “O deus do homem”, trata dos indivíduos sob a égide do soberano absoluto. No primeiro de três tópicos mostra-se que Hobbes, ao pensar uma solução extrema para a guerra generalizada, propõe a criação de um Estado cuja característica fundamental é sua autoridade divina. Destaca-se a discussão sobre os regimes de governo, e a relação entre os poderes dispersos dos indivíduos e o poder centralizado da instância jurídica soberana. No

segundo, é discutido se Hobbes defende a tese de que “a justiça é a conveniência do mais forte”, cuja origem remonta ao pensamento dos sofistas gregos. Para tanto, se adentra na discussão da relação entre natureza (*physis*) e lei (*nomos*), tendo como foco discutir a relação entre poder soberano e violência. No último, é discutido a relação entre o poder do soberano de vida e de morte com o direito inalienável do indivíduo à preservação.

Para facilitar a consulta aos textos de Hobbes, adotou-se a indicação das obras com os respectivos capítulos, parágrafos e páginas (por exemplo: *Do cidadão*, VI, § 4, p. 103). Foram utilizadas as seguintes traduções: a tradução de João Paulo Monteiro de *Leviatã*; *Do cidadão*, traduzido por Renato Janine Ribeiro; a primeira parte de *The Elements of Law*, traduzido como *A natureza humana* por João Aluísio Lopes; a primeira parte da obra *De corpore*, traduzida como *Do corpo* por Maria Isabel Limongi; *Behemoth, ou o Longo Parlamento*, traduzido por Eunice Ostrensky. Os demais textos hobbesianos foram traduzidos livremente, salvo alguma outra indicação no decorrer do próprio trabalho. As citações dos demais autores seguem o padrão autor, ano, página, com exceção de Platão e Tucídides, cujas obras possuem sistema de numeração próprio.

1. O LOBO DO HOMEM

“O Homem, que, nesta terra miserável,
Mora, entre feras, sente inevitável
Necessidade de também ser fera.”

Augusto dos Anjos, *Versos íntimos*

1.1. IGUALDADE E DIFERENÇA

Thomas Hobbes tinha a convicção de que havia chegado o momento propício para tornar o estudo do homem e da sociedade tão preciso quanto o estudo da natureza. Isto se deve ao seu enorme entusiasmo pelo sucesso das ciências naturais de seu tempo. Descobertas como o heliocentrismo de Nicolau Copérnico, o universo sem centro e a lei da inércia de Galileu Galilei, bem como a teoria da dupla circulação do sangue de William Harvey contribuíram para a empolgação de Hobbes quanto às novas descobertas da ciência. Seu empenho em levar as certezas matemáticas para o campo da política fez com que ele se tornasse, nas palavras de Bernard Landry (1930), o primeiro filósofo a erguer um edifício com arquitetura puramente moderna e livre dos métodos antigos.

Para atingir tal empreendimento, Hobbes encontrou na geometria uma ótima oportunidade para demonstrar que se pode, pelo correto raciocínio, transformar a filosofia moral e política em um conhecimento rigoroso. Em *Leviatã*, ele critica os professores das universidades de sua época por não buscarem ensinar tendo como base o conhecimento geométrico. O erro das *Escolas da Cristandade* consistia, principalmente, na ausência de método (*Do corpo*, I, § 1, p. 17). Hobbes não separa geometria e ética, ciências demonstrativas da natureza e ciências não-demonstrativas do homem, mas pensa que a política é um conhecimento afim à geometria, na medida em que os princípios de ambas podem ser conhecidos, uma vez que foram feitas pelos próprios homens.

Deixar de raciocinar conforme o método geométrico leva à ignorância das causas e “predispõe, ou melhor, obriga os homens a confiar na opinião e autoridade alheias” (*Leviatã*, XI, p. 89). No entanto, pior que ignorar as causas e as regras é confiar em falsas causas e falsas regras, baseando-se em opiniões de outrem ao invés de se fiar no próprio raciocínio (V, p. 44). Pensando dessa forma, Hobbes poderia muito bem evocar o ditado ídiche que diz que “um relógio que parou é melhor que um relógio com defeito que atrase ou adiante, isto porque um relógio parado pelo menos mostra a hora certa duas vezes ao dia” (BONDER, 1995, p. 36). O filósofo inglês afirma que “entre a verdadeira ciência e as doutrinas errôneas situa-se a ignorância” (*Leviatã*, IV, p. 35), dando a entender que é melhor estar na ignorância (relógio parado) do que confiar nos livros das autoridades (relógio com defeito).

A confiança nos autores tradicionais induz as pessoas a sofrerem de certas pré-disposições e certos pré-conceitos, levando-as a condicionar erroneamente a própria maneira de ver, ouvir e entender o mundo ao redor, gerando querelas que incitam à desordem e à guerra civil. Por isso, Hobbes defende a autonomia do homem na busca do conhecimento, por

sua interioridade: não há necessidade de aceitar de outrem a explicação da realidade. O indivíduo pode chegar à verdade metodicamente, isto é, sem recorrer a escritos alheios, simplesmente por serem de autoridades reconhecidas e acolhidas socialmente. Tal atitude pode levar a confiar em verdades enganosas que ele mesmo não conhece. Acreditar em terceiros sem checar a veracidade do que se diz é perigoso, já que se pode cair em armadilhas e acabar sendo ludibriado. Por isso o método é o melhor caminho para encontrar a certeza.

Em *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral em Thomas Hobbes*, Maria Liliana Lukac aponta que Hobbes compartilha com o pensamento de sua época a unidade sistemática do saber, que estava ligada ao problema do método. Sendo assim, a filosofia é concebida por Hobbes como o desenvolvimento da capacidade humana de entender, na ordem do mundo, aquilo que o próprio homem estabelece em suas construções mentais (LUKAC, 1999, p. 38). Como a geometria e a filosofia são construções do homem, cujas causas estão em seu próprio poder, ambas são demonstráveis. Assim sendo, é possível superar o pensamento tradicional através do conhecimento certo e verdadeiro que o método científico proporciona.

O método que Hobbes considera adequado é o resolutivo-compositivo, que alcançou seu acabamento e divulgação com Galileu, a quem o filósofo inglês visitou por volta do ano de 1636¹. A característica marcante do processo resolutivo-compositivo da geometria consiste na decomposição de certo problema em seus elementos constituintes para, em seguida, proceder sua síntese, até chegar de forma progressiva a reconstituí-lo no seu todo, de forma a compreendê-lo melhor. A parte resolutiva ou analítica do método consiste em dissolver os dados da observação em seus elementos simples, universais e auto-evidentes; a parte compositiva, ou síntese, reconstrói o fenômeno inicial que assim se transforma em uma estrutura racional de relações lógico-causais.

Cassirer descreve esse procedimento analítico de Galileu, que é a condição para um conhecimento rigoroso: “Só decompondo um acontecimento aparentemente simples em seus elementos e depois reconstituindo-o a partir desses elementos é que se consegue compreendê-lo” (CASSIRER, 1992, p. 28). É partindo desta postura metodológica que Hobbes busca explicar a formação das sociedades políticas, ao estudar, em *Leviatã*, primeiramente os elementos que formam o Estado – os homens. Prosseguindo, para conhecer a natureza dos homens os decompõe nos elementos que os constituem, estudando a sensação, a imaginação,

¹ Lukac destaca que, partindo da concepção galileana de método, Hobbes iguala filosofia e ciência (LUKAC, 1999, p. 41-45).

a linguagem e as paixões.

Apesar disso, conforme explica o sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1988), não é correto afirmar que foi Galileu quem sugeriu a Hobbes a ideia de tratar a moral à maneira geométrica para dar-lhe certeza matemática. Na verdade, é mais plausível que Hobbes tenha comunicado seu propósito a Galileu e que este o tenha abonado. Já havia algum tempo que o filósofo de Malmesbury se impressionara com o método de Euclides, e vira a possibilidade de empregá-lo no âmbito das relações humanas, na qual os interesses e opiniões errôneas dos homens imperam em prejuízo à verdade e à razão.

Hobbes anui à entusiasmada rejeição de Galileu aos professores das “escolas de filósofos”, mais apegados às suas próprias opiniões do que à verdade. Em carta à grã-duquesa Cristina de Lorena, Galileu afirma que estes rejeitam a verdade por amor ao erro, e quando não podem negar as descobertas científicas, procuram encobri-las com um silêncio contínuo. Ptolomaicos e aristotélicos partiam, igualmente, para ofensas pessoais, além de tentarem confirmar seus discursos falaciosos através da interpretação fingida das Sagradas Escrituras (GALILEU, 1988, p. 43; 1996, p. 40).

Para Galileu, quando se discute os problemas concernentes à Natureza, “não se deveria começar com a autoridade de passagens das Escrituras”, mas sim “com as experiências sensíveis e com as demonstrações necessárias”. Ressalta, porém, que isso não significa que não se deve ter qualquer consideração pela Bíblia. Ao se chegar a conclusões, acerca da Natureza através do método e da experiência, deve-se utilizá-las para uma verdadeira exposição das Escrituras e para “a investigação dos sentidos que nelas estão necessariamente contidos”. Afinal, conforme Galileu, a verdade bíblica é perfeita e por isso mesmo totalmente concorde com as verdades demonstradas². Hobbes ratifica essa tese galileana ao dizer que “embora haja na palavra de Deus muitas coisas que estão acima da razão natural, não há nessas palavras nada contrário a ela.” E complementa, dizendo que “quando assim parece ser, a culpa é da nossa inábil interpretação, ou de nosso incorreto raciocínio.” (*Leviatã*, XXXII, p. 314).

Para defender a autoridade dos escritos de Aristóteles alguns destacavam sua grande aceitação nas “Escolas da cristandade”. Sobre isso Galileu afirma n’*O Ensaiador* que não se deve julgar a importância e a veracidade de uma teoria em filosofia pelo número de

² Ao defender, por exemplo, a compatibilidade do sistema copernicano com o texto bíblico, Galileu considera que a verdade científica deve servir de guia para a interpretação das Escrituras, e que se deve ter em conta a interpretação metafórica da Bíblia nos casos em que as Sagradas Escrituras e a ciência não poderiam estar de acordo (GALILEU, 1988, p. 50).

seguidores. Mas também pondera ao dizer que as doutrinas com poucos seguidores podem não ser perfeitas, porque pode muito bem alguém “considerar certas opiniões tão erradas que sejam recusadas por todos os outros” (GALILEU, 1996, p. 55). Para o cientista italiano, a quantidade de seguidores é irrelevante, visto que a confirmação de qualquer tese ou descoberta não pode ser outra a não ser a observação e a demonstração.

Adotando o modo de pensar de Galileu, Hobbes afirma que os que “que acreditam nos livros procedem como os que lançam várias pequenas somas numa soma maior, sem atentarem se essas pequenas somas foram ou não corretamente lançadas” (*Leviatã*, IV, p. 34). Enquanto os homens buscarem nos livros o apoio para desenvolverem seus pensamentos, acabarão por chegar sempre a conclusões errôneas, visto que partiram de certas ideias sem observar se não estariam erradas. Por essa razão, os professores de filosofia são os mais propensos ao que ele chama de “privilégio do absurdo”, que consiste em não raciocinar por meio de definições, tal qual no método geométrico (V, p. 42). O muito estudo pode proporcionar, ao invés de um saber mais correto e mais exato, o fortalecimento e a confirmação de sentenças errôneas, e a consequência disso é que “quando se constrói sobre falsos fundamentos, quanto mais se constrói, maior é a ruína” (XXVI, p. 230)³.

Segundo Ernest Cassirer, em *A Filosofia do Iluminismo*, essa atitude de Hobbes o coloca como o primeiro lógico moderno, como um dos pioneiros na transformação completa do ideal do conhecimento filosófico. A reprimenda hobbesiana à escolástica tem como motivação a oposição à crença de que se podia compreender o ser tomando-o como algo passivo de propriedades e características estáveis. Na verdade, para conhecer verdadeiramente algo, é necessário ao homem constituí-lo, produzi-lo tomando por base seus elementos. A ciência tanto das coisas espirituais quanto materiais devem tender para um ato de produção através do método. Além disso, a estrutura da realidade física e espiritual somente é acessível pela compreensão do movimento:

Se a teoria do Estado faz parte da filosofia, é porque ela se adapta plenamente ao seu método, porque não pode nem quer outra coisa senão a aplicação desse método a um objeto particular. Também o Estado é um “corpo” – e não há outra solução, por consequência, para entender a sua natureza do que analisá-lo até seus últimos elementos e reconstituí-lo em seguida. A fim de chegar-se a uma ciência efetiva do Estado, basta transferir para a política o método de composição e de resolução que Galileu empregou em física (CASSIRER, 1992, p. 339).

É essa união entre método geométrico e teoria mecânica que vai guiar Hobbes no

³ Hobbes afirma, também, que uma das condições para um bom conselho dado à pessoa representativa do Estado é que este não deve provir de inferências tiradas das autoridades dos livros ou dos discursos metafóricos (*Leviatã*, XXV, p. 221).

desenvolvimento de sua filosofia sobre o homem e sobre a política. Ele se inspira na certeza do cientista italiano de que o movimento é o princípio último constitutivo de todo o existente, o que acarreta uma rejeição da visão teleológica do universo: sem finalidade determinada, o universo não é outra coisa além dos corpos e seus movimentos. Como observa Thomas Spragens, em *The politics of motion*, a realidade, para Hobbes, é uma gama de corpos múltiplos e dispersos, na qual o movimento forma o todo do real. O movimento, por sua vez, não tem um fim, não se direciona a um centro e o que vigora é a ausência de ordem em um universo aberto e completamente sem ordenação intrínseca (SPRAGENS, 1973, p.74).

A geometrização do movimento operada por Galileu foi considerada por Hobbes mais que uma mera abordagem de certos problemas científicos: foi também uma revelação da natureza do universo em si mesmo. Mais que providenciar as bases da mecânica, o cientista italiano teria proporcionado a fundação de uma cosmologia inteira. Hobbes passou, então, a ver a geometria não como uma abstração, uma ciência formal, mas como uma revelação da forma do movimento, e tomou-a como modelo para o desenvolvimento de sua filosofia natural e, em decorrência, sua antropologia filosófica e sua filosofia política (SPRAGENS, 1973, p. 62).

A visão de um universo como agregado de corpos revela a concepção monista do filósofo inglês, em sua descrição do universo como um agregado de todos os corpos em movimento. Tomando como ponto de vista a realidade assim descrita, Hobbes defende que tudo o que existe faz parte do mundo corpóreo. O homem é também tomado mecanicamente, uma vez que pertence ao todo da natureza. Segundo Spragens, a insistência na unidade do mundo tem suas raízes no pesado componente de tácito aristotelismo da mente hobbesiana. Entretanto, é a ciência moderna que fornece o modelo decisivo pelo qual Hobbes baseia sua concepção de universo. Assim, não há como o homem escapar da natureza, dado que é parte dela, o que o coloca como corpo em movimento, impulsionado por movimentos externos e internos a ele (SPRAGENS, 1973, p. 130).

A crença de Hobbes de que o movimento é a chave para compreender a natureza levou Raimond Polin, em *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, a denominar o filósofo inglês de monista do movimento. Em termos puramente mecânicos, o homem seria uma rede de determinações estritas nas quais estão em ação os movimentos e as forças que compõem a totalidade de sua vida. Nessa perspectiva, corpo e espírito estão unificados sob as mesmas leis mecânicas, sem possibilidade de intervenção de outra realidade que não seja a corpórea, se bem que a linguagem – a capacidade de falar, a previsão de futuro e o cálculo para um fim

determinado (a satisfação dos desejos) – torna o homem capaz de utilizar o mecanismo e organizá-lo em seu próprio proveito (POLIN, 1977, p. 61). Dessa forma, é partindo de uma concepção mecanicista de toda a realidade que Hobbes desenvolve seu pensamento:

O pensamento de Hobbes constitui um sistema unitário e interdependente. Este sistema pode caracterizar-se como um processo dedutivo que vai desde a filosofia do corpo natural até a teoria do corpo social. Sua originalidade não está na concepção do conhecimento filosófico como conhecimento causal dedutivo, e sim em sua reconstrução das causas em termos exclusivamente mecanicistas. O modelo hobbesiano é a mecânica. O Estado de todas as coisas, incluídas a moralidade e a filosofia política, se reduz, em última instância, ao movimento (LUKAC, 1999, p. 51).

Essa interdependência de que fala Lukac procede da física, a partir da qual se deriva uma teoria da natureza humana – implicadas aí uma teoria da percepção e uma teoria das paixões e dos costumes – que serviu de alicerce para sua teoria política. Hobbes, sintonizado com o espírito do racionalismo de seu tempo, compreende a filosofia como um sistema do qual se deriva as demais noções que compõem o edifício do conhecimento (LIMONGI, 2002, p. 14) e, desta construção, a geometria e a física são os seus fundamentos. Tal afirmação fica muito bem esclarecida em *Do corpo*, obra na qual Hobbes trata pormenorizadamente acerca do método. A geometria permite a observação do que um corpo em movimento produz, bem como que se considere “que efeitos, quais figuras se apresentam e quais suas propriedades, a partir da adição, da multiplicação, da subtração e da divisão de tais movimentos”. A física, por sua vez, é oriunda da “consideração do que o movimento de um corpo produz em outro corpo” e, com base nela, se investiga “se algum corpo se choca com outro corpo que está em repouso ou que já se encontra em movimento” (VI, § 6, p. 141). Como toda a realidade para Hobbes é movimento, o estudo da física é fundamental para a moral:

Da física deve-se passar à moral, na qual são considerados os movimentos da mente, a saber, o *apetite*, a *aversão*, o *amor*, a *benevolência*, a *esperança*, o *medo*, a *ira*, a *emulação*, a *inveja* etc., que causas têm, e de que coisas são causas. A razão pela qual são considerados depois da física é que eles têm suas causas no sentido e na imaginação, que são objetos de consideração da física (*Do corpo*, VI, § 6, p. 143).

Sendo assim, a política hobbesiana é fundada em uma física universal, constituída com base em um sistema mecânico estruturado em torno da noção de corpo (FREITAS, 2009, p. 73). Não é à toa que o tratado político *Leviatã* é iniciado com uma consideração acerca da ação do movimento nos homens, que são a matéria que forma o Estado. Nele, a esfera mais íntima do homem, sua motivação para agir e sua decisão também tem como causa o movimento que ocorre em suas partes internas gerando uma reação (LUKAC, 1999, p. 96). Se, por um lado, todo homem é um corpo onde uma pluralidade de movimentos incide provocando uma infinidade de desejos e aversões, por outro, a diversidade das constituições

individuais nos diferentes sujeitos leva a uma multiplicidade de reações. Cada mecanismo individual elege aquilo que mais o agrada ou desagrada, de acordo com a reação que o objeto movente causa. Todo homem “chama bem aquilo que lhe agrada e lhe é deleitável; e chama mal aquilo que lhe desagrada. De modo que, tanto quanto os homens diferem entre si pela sua compleição, eles também diferem no que se refere à distinção comum entre bem e mal” (*The Elements of Law*, VII, § 3, p. 94). Como escreve Luiz Roberto Monzani em *Desejo e prazer na idade moderna*:

E visto que as constituições dos corpos dos diferentes sujeitos não são exatamente as mesmas, eles necessariamente diferirão nos seus apetites e aversões, nos seus amores e nos seus ódios, nos seus prazeres e desprazeres. Cada organização físico-mental vai determinar esses fatores para cada sujeito [...]. Cada homem, ‘diferindo de um outro por sua constituição’ elegerá aqueles efeitos que lhe são benéficos e repudiará aqueles que são maléficos [...]. não só diferentes organizações individuais engendram diferentes sensações e seus correlatos, como também, cada organização individual, na sucessão temporal, vai se modificando e, por consequência, modificando sua relação com o apetecível (MONZANI, 1995, p. 84).

Dessa forma, haverá sempre o embate de corpos e o enfrentamento dos diferentes desejos, em um espaço no qual os indivíduos não são absolutamente iguais, embora sejam iguais o bastante para que nenhum deles possa garantir triunfo total sobre qualquer outro.

Tendo em vista que a igualdade entre os homens é um conceito-chave para compreender a teoria política hobbesiana, tal conceito deve ser mais bem aclarado. Hobbes não se recusa a admitir as diferenças circunstanciais entre os indivíduos. Os homens não são exatamente idênticos entre si, e por isso há causas diferentes que originam os conflitos humanos. Por outro lado, os atritos que levam à guerra generalizada acontecem por causa da igualdade (SPRAGENS, 1973, p.103). Os homens são iguais no desejo que não cessa, no medo da morte que acarreta a desconfiança e no amor pela vida como o bem maior (STRAUSS, 2009, p.156). No célebre capítulo XIII de *Leviatã*, ao tratar da igualdade entre os homens, Hobbes não ressalta que os homens são totalmente iguais, mas que são “tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que...”, ou seja, que são semelhantes. Ainda no mesmo capítulo, diz ele que os homens possuem uma “igualdade quanto à capacidade” de superar o seu vizinho em força ou em astúcia, e uma “igualdade quanto à esperança de atingir os fins”, isto é, quanto à probabilidade de obter um bem desejado (*Leviatã*, XIII, p. 106).

Hobbes tem plena consciência da diversidade dos homens, como escreve em *The Elements of Law*: “estes [os homens] diferem muito quanto à sua constituição vital” e, conseqüentemente, “aquilo que ajuda e favorece a constituição vital de um [...] retarda-a e frustra-a num outro” (*The Elements of Law*, X, § 2, p. 23). A constante modificação da compleição corporal humana demonstra a impossibilidade de que “as mesmas coisas nele

provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto” (*Leviatã*, VI, p. 37). Isto porque “as inclinações dos homens são diversas e variadas, conforme a diversidade de sua constituição, de seus costumes ou opiniões” (*Do cidadão*, III, § 31, p. 72; *Leviatã*, VIII, p. 50).

Em pelo menos três passagens da obra *Do cidadão* é possível encontrar referências claras de que a maioria dos homens – portanto, não todos – está propensa diretamente à guerra. Na primeira, Hobbes diz que há uma “perversa disposição da maior parte dos homens, que perscrutam sua própria vantagem sem se importarem se os meios são corretos ou errados” (*Do cidadão*, II, § 11, p. 44). No capítulo seguinte, aponta que “qualquer sinal de ódio e desdém induz a maior parte dos homens a brigar e lutar, a tal ponto que a maioria deles preferiria perder a vida (e nem digo: a paz) a sofrer insulto” (III, § 12, p. 61). Por fim, um pouco mais à frente, complementa que a maior parte dos homens, ainda que conheça as leis de natureza – isto é, as leis morais – “devido a seu perverso desejo de vantagens imediatas, são totalmente inaptos para observá-las” (III, § 27, p. 70).

Tanto no capítulo V de *Do cidadão* como no capítulo XVII de *Leviatã*, importantes passagens em que mais diretamente rechaça a tese do *zoon politikon* de Aristóteles⁴, Hobbes compara e enumera as diferenças entre os homens e as criaturas reputadas pelo filósofo grego como naturalmente políticas – abelhas e formigas. Em *Leviatã*, ele assinala, como primeira diferença entre os homens e estas criaturas, que “os homens estão constantemente envolvidos em uma competição pela honra e pela dignidade” e, em *Do cidadão*, que “entre os homens [...] há uma disputa por honra e precedência”. Como segunda diferença, vemos em *Leviatã* que “o homem, que [...] só encontra felicidade na comparação com os outros homens, só pode apreciar o que é eminente”, e, em *Do cidadão*, que “o homem dificilmente considera boa qualquer coisa cujo gozo não porte alguma proeminência a avantajá-la sobre aquelas coisas que os demais possuem” (*Do cidadão*, V, § 5, p. 94; *Leviatã*, XVII, p. 146). Esses trechos parecem apresentar essas duas características do homem em seu sentido genérico. Entretanto, não parece claro se Hobbes defende essas características como pertencentes a todos os homens.

Somente a partir da terceira diferença entre homens e animais naturalmente sociáveis Hobbes refere-se de forma bastante clara a apenas um grupo de homens. Em *Leviatã*, lê-se

⁴ Na *Política*, Aristóteles defende que o homem é um animal cívico (*zoon politikon*): “o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra [...]. O Estado, ou sociedade política, é até mesmo o primeiro objeto a que se propôs a natureza. O todo existe necessariamente antes da parte” (ARISTÓTELES, 1998, p. 5).

que “entre os homens são muitos os que se julgam mais sábios e mais capacitados do que os outros para o exercício do poder público” e, em *Do cidadão*, “numa multidão de homens sempre há muitos que, supondo-se mais sábios que os outros, empenham-se em inovar”. Da mesma forma acontece quando enumera a quarta diferença em *Leviatã*, ao escrever que “alguns homens são capazes de descrever aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência de bem”, embora em *Do cidadão* diga apenas que “a língua dos homens”, sem especificar se alguns ou todos, “é trombeta e sedição”. Na quinta diferença acontece o oposto. Enquanto em *Leviatã* ele não é específico, “o homem, por sua vez, é tanto mais implicativo quanto mais satisfeito se sente”, em *Do cidadão* ele diz que há indivíduos que perturbam a República mais que outros, a saber, os que têm maior lazer e ócio. A sexta e última diferença é que para os homens o contrato é artificial, e não natural como para as abelhas e as formigas. (*Do cidadão*, V, § 5, p. 95; *Leviatã*, XVII, p. 146).

Mas, é em *The Elements of Law* que Hobbes parece deixar mais nitidamente expresso a significativa diferença entre os homens. Ele destaca “the great difference there is in men, from the diversity of their passions”, isto é, a grande diferença que há entre os homens, levando em consideração a diversidade de suas paixões (XIV, § 3, p. 78). Prosseguindo, ainda no mesmo parágrafo, Hobbes fala de homens moderados (*men who are moderate*), que se tornam ofensivos para se defender da força dos demais que pretendem submetê-los. Dois parágrafos adiante, Hobbes afirma que os homens, em sua maior parte – movidos por causas diversas como a vaidade ou a comparação –, provocam os que poderiam muito bem ficar satisfeitos com a igualdade, isto é, os homens moderados (XIV, § 5, p. 78). Um pouco antes, ao tratar da igualdade entre os homens nos termos do capítulo XIII de *Leviatã* – ao mostrar que é pouca a diferença de força e sagacidade entre os homens – acrescenta que os homens moderados são os que não buscam constantemente a competição por mais e mais: “that he that claimeth no more, may be esteemed moderate” (XIV, § 2, p. 78).

Por conseguinte, essas constatações confirmam que, na condição natural, desejo e vontade de ferir estão em todos os homens, mas não procedem da mesma causa. Se, por um lado, há indivíduos que, embora desejem honra como todos os outros, se conformam com a igualdade de capacidade que vige naturalmente, outros se supõem superiores aos demais e desejam fazer tudo o que bem entender. Nos primeiros, a vontade de ferir sucede da necessidade de defesa e, nos demais, provém da falsa avaliação que efetuam de sua própria força, de seu próprio poder. Em outras palavras, tais homens possuem vanglória (*Do cidadão*, I, § 4, p. 29). Assim, pode-se dizer que há um tipo específico de homens, os homens

vangloriosos, que são os responsáveis diretos pela guerra, e são estes contra os quais Hobbes se opõe⁵.

Os *vanglorious men* se deliciam em julgarem-se ilustres, tendendo apenas para a ostentação e, quando surgem perigos ou dificuldades, só os aflige ver descoberta sua incapacidade. Uma das mais destacadas características destes homens é sua vaidade, porque avaliam sua capacidade pelas lisonjas de outros e, não possuindo “sólidas razões de esperança baseadas num autêntico conhecimento de si mesmos, têm tendência para empreendimentos irrefletidos” (*Leviatã*, XI, p. 88). A vanglória leva os homens a julgarem-se superiores e a não se admitir iguais a todos os outros. A existência de homens vangloriosos e moderados atesta que, para Hobbes, há diferença entre os homens e, neste sentido, existem homens mais propensos à desobediência. Porém, é na condição de igualdade que a guerra se instaura. Embora não sejam completamente iguais, há semelhança indiscutível entre todos os homens, demonstrado na igualdade de capacidade. A desconfiança entre os indivíduos torna a guerra generalizada. Esta, por sua vez, enquanto medo mútuo, reside no fato de que os homens possuem a igualdade de capacidade de se ferirem:

se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda a nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) pode fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil (*Do cidadão*, I, § 3, p. 29).

Da mesma forma, em *Leviatã*, o primeiro argumento para provar que os homens são iguais no plano físico é que o mais fraco pode matar o mais forte. Hobbes afirma que “quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (*Leviatã*, XIII, p. 106). Como afirma Denis Rosenfield em seu texto introdutório à edição brasileira de *De cive*, os homens hobbesianos são *iguais na violência*:

Não há diferença de essência que distinga um homem do outro, *a priori* podemos pois postular a igualdade dos homens, de tal maneira que, desta igualdade de direitos, direitos provenientes do uso possível indiscriminado da força, deduz-se uma segunda igualização, a por intermédio da qual todos abrem mão desta liberdade “brutal” em proveito de um poder que assegure a todos a conservação de suas próprias vidas. Todos são iguais no “medo recíproco”, na ameaça, que paira sobre a

⁵ Cumpre destacar que, ao invés de realizar uma reprimenda moral, Hobbes condena os *vanglorious men* por provocarem a guerra, a desordem e os conflitos das relações intercorpóreas no plano físico das relações de poder. A conexão entre natureza humana e mecânica é o ponto-chave para rejeitar interpretações “moralistas” da teoria das paixões de Hobbes. Para maiores esclarecimentos ver FRATESCHI, 2005.

cabeça de cada um, da “morte violenta”. Os homens “igualam-se” neste medo da morte (ROSENFELD, 1993, p. 27).

Esta interpretação confirma o comentário de Baltazar Barbosa Filho em *Condições de autoridade e autorização em Hobbes*, para quem a dedução da igualdade entre os homens não precisa recorrer a premissas empíricas. Não cabe uma observação empírica do comportamento de todos os homens, tampouco a necessidade de supor que os homens sejam materialmente iguais. Basta que se tenha em mente que a igualdade pode ser tomada como suposição (BARBOSA FILHO, 1991, p. 35). Convém, então, lembrar que – porque existem homens que por presunção vaidosa desacreditam da igualdade entre si – é somente no ato de pôr à prova a suposta superioridade das forças que é possível saber quem pode mais⁶. Como não se sabe o que o outro pensa e é capaz de fazer antes do confronto, a possibilidade de ser ferido culmina no medo mútuo e na guerra.

Como mostra Michel Foucault, na obra *Em defesa da sociedade*, a guerra de que trata Hobbes não é a guerra do forte contra o fraco, nem dos grandes contra os pequenos, mas se origina apenas em diferenças naturais imediatas. Tal guerra é um efeito imediato de uma diferença não-significativa para a pacificação, de diferenças “mediócras, fugidias, minúsculas, instáveis, sem ordem e sem distinção” porque é “uma guerra de igualdade, nascida da igualdade e que se desenrola no elemento dessa igualdade” (FOUCAULT, 2002, p. 103). As incertezas e riscos provenientes dessa não-diferenciação levam a enfrentamentos. A aleatoriedade da relação primitiva das forças individuais cria o estado de guerra. Diz-se estado de guerra ou tempo de guerra porque não necessariamente a contenda é efetivamente travada:

Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida [...] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário (*Leviatã*, XIII, p. 109).

A guerra existe não somente no ato da luta, mas também no momento em que há iminência do conflito. Esta circunstância se instaura quando os homens possuem somente sua própria força e invenção para obter segurança. Como diz Foucault, no estado de guerra de Hobbes há “vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas”. É uma situação em que o medo se configura como uma relação indefinida

⁶ Para Hobbes, a igualdade de capacidade se estende até mesmo às mulheres: “não é tão grande a desigualdade de suas forças materiais que o homem possa obter sem guerra domínio sobre a mulher” (*Do cidadão*, IX, § 3, p. 145). Mas, antes que o(a) leitor(a) se anime quanto à possibilidade de Hobbes ser um defensor da igualdade de gênero, é bom lembrar que no mesmo capítulo ele afirma: “num governo civil, se houver um contrato de casamento entre um homem e uma mulher [...] o mando doméstico pertence ao homem” (*Do cidadão*, IX, § 6, p. 147).

temporalmente e o que a caracteriza “é uma espécie de diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias” (FOUCAULT, 2002, p. 106). Como escreve Rita Helena Gomes em artigo intitulado *Lei natural e lei civil em Hobbes*:

Hobbes não nega que haja diferenças de talento, força, inteligência ou temperamento no estado de natureza; porém, ao afirmar a igualdade está apenas sublinhando que tais desigualdades não são suficientes para desencorajar a guerra. As diferenças naturais sozinhas, portanto, não são capazes de estabelecer um exercício durável do poder [...] ao fazerem uso da razão os homens dão-se conta de que, para garantir sua segurança e, assim, afastar o medo da morte violenta, é preciso criar um desequilíbrio nas forças. Criar desequilíbrio de forças significa arranjar artifícios capazes de romper com a igualdade natural (GOMES, 2005, p. 145).

É forçoso perceber, então, que a paz não pode ser instaurada quando cada um estiver dependendo de sua defesa solitária em relação ao outro (*Leviatã*, XIII, p. 111). É preciso instaurar certa desigualdade, já que a igualdade entre todos os homens e seu direito de natureza os coloca numa condição em que “todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros” e, assim, “enquanto perdurar este direito [...], não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver” (XIV, p. 113). Diz Hobbes que “o estado de igualdade é um estado de guerra, e que por isso a desigualdade foi introduzida pelo consentimento geral” (*Do cidadão*, X, § 4, p. 158). Para Renato Janine Ribeiro, em *A marca do Leviatã*, é situando a desigualdade no centro, dando-lhe o primado, que se alcança a paz. Para impedir a perpétua insegurança das relações de poder, é necessário o advento do Estado, tentativa de tornar “a desigualdade irreversível de tão temida” (RIBEIRO, 1978, p. 20); mais ainda, uma tentativa de partilha racional de forças, como mostra Polin:

Uma pesquisa racional das causas revela que o perigo vem justamente da igualdade existente entre as forças humanas e entre os direitos que cada um se atribui, conseqüentemente sobre qualquer bem, até mesmo sobre o corpo ou a vida de outrem. Eis porque, quando a razão calcula os meios de um estado civil onde reinaria a paz, isto é, a segurança, ela preconiza uma nova partilha de forças caracterizadas pela desigualdade (POLIN, 1953, p. 67).

A *razão* para Hobbes é cálculo (*Leviatã*, V, p. 39) e com ela os homens (vangloriosos ou moderados que sejam) calculam a melhor forma de satisfazer seus desejos. Calculam, também, no estado de natureza, que acometer primeiro leva a possíveis ganhos mediante sua própria força e invenção. Relaxando, porém, na acuidade da computação dos custos, eles podem não perceber que os conflitos tornam-se perigosa opção, porque “na condição de simples natureza a desigualdade do poder só é discernida na eventualidade da luta.” (XIV, p. 122). Uma vida em que se está constantemente sob ameaça de morte não é outra coisa senão “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (XIII, p. 109). Como destaca Limongi, o raciocínio político de Hobbes consiste em tornar claro que, independentemente dos bens

demandados pelos indivíduos, “o Estado é manifestamente a melhor forma de obtê-los na medida em que aumenta nosso poder de autoconservação” (LIMONGI, 2009, p. 29). O intuito de Hobbes é, portanto, mostrar aos seus leitores que o custo de viver na condição natural é um péssimo negócio comparado ao benefício advindo da vida sob a autoridade do Estado.

É preciso criar uma condição para se estar em paz, abdicando o direito a todas as coisas⁷ e instituindo um legislador comum que represente a vontade de todos. O Estado, então, é a instância que conecta todos os indivíduos. Sob seu governo todos ganham. É preciso renunciar à liberdade integral para poder usufruí-la mais satisfatoriamente. A ausência no mundo de uma força ordenadora natural, um Deus imortal, leva a um ambiente de desordem – ou pelo menos de uma ordem parcial, visto que os homens se reúnem em facções – no qual se cobiça e se inveja aquilo que está em posse do vizinho, sendo necessária a criação de uma força ordenadora artificial, o Estado, um *deus mortal*. Este deus põe ordem no caos e aleatoriedade naturais, sendo capaz de centralizar as ações com a finalidade de zelar por todos para compor um espaço no qual o maior número de vitórias pessoais possa ser conseguido.

Conforme Ribeiro em *Ao leitor sem medo*, como no estado de natureza não se pode esperar uma conservação duradoura “para manter o seu fim, que é preservar-se, cada um abre mão do meio, que está na razão e juízo individuais” (RIBEIRO, 1999, p. 210). A própria razão humana, através das leis naturais, dita que se busque a paz quando se tem esperança de obtê-la (*Leviatã*, XIV, p. 113; *Do cidadão*, I, § 15, p. 36; II, § 2, p. 38). O Estado é criado, então, através do pacto entre vários indivíduos, submetendo suas vontades à vontade de um representante, que mantém a todos em respeito, o que para Hobbes “é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles” (*Leviatã*, XVII, p. 147). Por conseguinte, não é somente o medo da alteridade que funda o poder soberano, “requer-se também um apetite, que se traduz como esperança” (RIBEIRO, 1999, p. 54). Trata-se da esperança na eficácia do Estado:

graças à relação por ele estabelecida, torna-se possível a própria forma de sociabilidade humana, sem a qual a “morte violenta” terminaria por apropriar-se das relações humanas. Se o homem torna-se apto à sociedade, isto deve-se ao Estado que o disciplina para as relações de tipo comunitário, mantendo o egoísmo e a cobiça de cada um nos limites necessários à convivência, sem descuidar do fato de que a guerra de todos contra todos permanece o horizonte virtual da vida humana

⁷ Vale observar que essa renúncia deve ser recíproca, pois não há saída do estado de guerra sem que a atitude seja mútua: “Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado)” (*Leviatã*, XIV, p. 113).

(ROSENFELD, 1993, p. 27).

Artifício humano cujo escopo é impedir a guerra de todos contra todos, o Estado – obra prima do homem – é necessário para promover a paz e a concórdia. Ele protege a todos, inclusive os homens moderados e os menos aptos a se sobressairem em uma guerra como as mulheres e os *homens de coragem feminina*⁸ – ao substituí-los em caso de se recusarem, por medo natural, a guerrear em favor do Estado (*Leviatã*, XXI, p. 186): “há homens cujo caráter repugna ao sangue. Para eles – de compleição feminina – se constrói o Estado” (RIBEIRO, 1999, p. 97). Por outro lado, se a *Commonwealth* soberana surge em favor destes, para impedir as atitudes sediciosas de outros homens ela existirá. A enorme força da espada soberana tem como motivo a existência dos homens que causam sedição, os *vanglorious men*, ambiciosos, invejosos, sensuais e rapaces. Se o que ilustra o tamanho do poder estatal hobbesiano é o assombroso monstro bíblico leviatã, é porque a estes homens convém. Portanto, enquanto uma minoria saberá “respeitar o soberano, não por temê-lo, mas por reconhecê-lo como o poder necessário à paz e, sobretudo, que por eles foi criado” (RIBEIRO, 1999, p. 45), o restante dos homens conformará suas vontades por causa do temor inspirado pelo poder e força da autoridade do *deus mortal* leviatã.

Sendo assim, ao se estudar o homem hobbesiano deve-se levar em conta, em primeiro lugar, que as diferenças entre os homens não são decisivas para que algum possa reivindicar superioridade, de modo que não possa ser sobrepujado por outros. Em segundo lugar, que as diferenças mostram, no entanto, que eles têm motivações diferentes para entrarem em guerra. Portanto, é engano pensar que todos os indivíduos são naturalmente monstruosos, animalescos, selvagens, embora a igualdade de disposição possa levar a uma situação de combate geral. Cabe, então, tecer alguns comentários sobre a relação entre a igualdade e as diferenças humanas com as três causas da guerra enumeradas por Hobbes, a saber, a competição, a desconfiança e a glória. Tal explanação é necessária para entender como o filósofo concilia sua investigação filosófica com a narração em *Behemoth, ou o Longo Parlamento*, da realidade histórica vivida e temida por ele, a guerra civil. Permite, da mesma forma, perceber porque ele considera basilar o contrato que cria o poder soberano.

⁸ Para Ribeiro, a expressão homens de coragem feminina não é depreciativa. Trata-se de uma alusão indireta ao próprio autor da expressão. Referindo-se a Hobbes, tal expressão é, desse modo, autobiográfica. A esse respeito ver Ribeiro, 1999.

1.2. AS TRÊS CAUSAS DA GUERRA

Para Hobbes, a condição natural é um estado latente de guerra de todos os homens contra todos os homens. Essa guerra generalizada não significa uma situação belicosa propriamente dita, na qual a contenda efetivamente acontece. Em verdade, surge quando os indivíduos não dispõem de uma esfera comum que garanta segurança. As três principais causas desta guerra, apontadas no capítulo XIII de *Leviatã* (e citadas anteriormente), são a *competição*, a *desconfiança* e a *glória*. A *competição* leva os homens a atacar visando o ganho, a *desconfiança* os faz antecipar uma agressão em busca de segurança e a *glória* os leva a praticar mentira e violência visando obter reputação (*Leviatã*, XIII, p. 79).

Quanto à primeira causa, a competição, ela ocorre quando se deseja aquilo que o outro possui. Para que haja competição, não é necessário que as coisas sejam escassas, uma vez que não há em Hobbes um argumento que defenda a insuficiência de bens desejados pelos homens. Basta que se deseje a mesma coisa, ainda que existam outras semelhantes à disposição, para que alguém venha a competir por algo que não necessita. No capítulo XIII de *Leviatã*, Hobbes afirma que “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos” (*Leviatã*, XIII, p. 107). Tal passagem mostra que o problema não é a escassez de recursos, mas o fato de que mais de um indivíduo deseja a mesma coisa e, tendo a igualdade quanto à capacidade, bem como a esperança de atingir seus fins, agride o outro para se apoderar do objeto do desejo.

Em *Do cidadão*, pode-se ler que o motivo pelo qual os homens desejam ferir-se mutuamente “vem do fato de que muitos, ao mesmo tempo, têm um apetite pela mesma coisa; que, contudo, com muita freqüência eles não podem nem desfrutar em comum, nem dividir” (*Do cidadão*, I, § 6, p. 30). Isso ocorre não devido à parca quantidade do mesmo objeto, mas porque cada um quer ter a posse deste objeto para obter mais poder. Em outras palavras, uma coisa pode e é, na maioria das vezes, desejada e disputada não porque seja algo especial e única no mundo, ou porque seja rara, mas tão somente porque, ao obter tal coisa, aquele que a possui adquire a precedência que antes pertencia ao seu contendor.

Por esse motivo, Bobbio se equivoca – o que não desmerece de maneira alguma sua brilhante contribuição para os estudos hobbesianos – ao enumerar como condição objetiva do estado natural hobbesiano a escassez de bens. Há diversos comentadores que comumente reproduzem esse equívoco sem que se faça antes análise mais detida, como, por exemplo, Nádia Souki em *Behemoth contra Leviatã*:

É fácil perceber que a parcimônia da natureza condena os homens à guerra, pois a escassez força os desejos a convergirem para os mesmos objetos, submetendo-os às rivalidades necessárias. Assim, fica evidenciado que a escassez de bens pode levar ao conflito. Se os bens e recursos acessíveis são insuficientes para satisfazer às necessidades legítimas de cada um, gerando um certo desequilíbrio, é inevitável que daí decorra algum tipo de violência (SOUKI, 2009, p. 44).

Outro intérprete que defende a escassez de bens no pensamento do filósofo inglês é Julio Bernardes em *Hobbes & a liberdade*. Para ele, é mais racional a suposição da escassez de bens do que da abundância. Isto porque, de acordo com sua interpretação, a existência humana é finita e uma tese defendendo bens abundantes não pode ser demonstrada *a priori* (BERNARDES, 2002, p. 32). Na verdade, Bernardes não leva em consideração o fato de que, para o filósofo de Malmesbury, os homens entram em conflito porque estão o tempo inteiro comparando-se uns aos outros.

Veja-se que Hobbes escreve em *Leviatã* que “o homem só encontra felicidade na comparação com os outros homens, e só pode tirar prazer do que é iminente” (*Leviatã*, XVII, p. 108). Em *Do cidadão* diz que “o homem dificilmente considera boa qualquer coisa cujo gozo não porte alguma proeminência a avantajá-la sobre aquelas coisas que os demais possuem” (*Do cidadão*, V, § 5, p. 94). Então, mesmo que existam bens em excesso, cada homem continuará ambicionando o que é propriamente dos outros, em busca de posição privilegiada, porque é o bem individual que ele procura para ter primazia e superioridade⁹. Em outras palavras, como diz José Oscar de Almeida Marques no artigo *Hobbes e a medida da desigualdade entre os homens*, para chegar ao estado de guerra hobbesiano

não é necessário supor nenhuma escassez de recursos, nem, muito menos, uma belicosidade natural do ser humano. Ainda que todos estivessem satisfeitos com sua situação e desejassem desfrutar pacificamente dela, a mera *possibilidade* de que alguém pudesse tentar ampliar seu poder por meio de conquistas leva à *necessidade* de que mesmo os mais pacíficos venham a tomar medidas preventivas voltadas para a expansão do próprio poder (MARQUES, 2009, p. 73-101).

Feito este esclarecimento, é importante destacar a interpretação de Macpherson, que vê em Hobbes a competição por bens como causa principal da discórdia entre os homens. Em *A teoria política do individualismo possessivo*, Macpherson afirma que o pensamento hobbesiano é coerente com certo modelo de sociedade, no caso o que supostamente seria a sociedade burguesa na Inglaterra do século XVII. O objetivo dele é encontrar no pensamento político inglês do início da modernidade as raízes das teorias políticas capitalistas que ele denomina de individualismo possessivo (MACPHERSON, 1979, p. 60). Ribeiro dissente

⁹ A escassez de recursos como condição objetiva do estado natural é uma característica do pensamento de outro filósofo inglês, David Hume: “O egoísmo humano é encorajado pelo pequeno número dos bens que temos em proporção com as nossas necessidades” [“The selfishness of men is animated by the few possessions we have, in proportion to our wants”]. (HUME, 1991, Livro III, parte II, 2ª seção, p. 570).

desta leitura:

para Macpherson, o importante em Hobbes não são as instituições que ele propõe, porém sua concepção do ser humano, sempre em conflito com os demais [...]. Das três causas de conflito que Hobbes apresenta, Macpherson grifa a primeira (os homens se batem pelo ganho), dela infere a segunda (...por desconfiança) e desconhece a terceira (...por glória). A guerra é apenas a continuação da economia burguesa por seus próprios meios, desmedidos (RIBEIRO, 1999, p. 24).

De acordo com o comentarista brasileiro haveria, na interpretação de Macpherson, uma limitação do homem hobbesiano, que tem de escolher entre duas exterioridades: a dos seus iguais a quem guerreia, a do soberano a quem obedece. Se, por um lado, sua proposta é importante por inscrever na história a filosofia política, por outro, a solução que propõe faz a antropologia hobbesiana colidir com a sua política. Macpherson teria elidido o nascimento do Estado, e por isso destacou, entre as paixões, as que se reportam ao ganho e desconhece a busca de glória, que faz os homens se agredirem por reputação.

Divergindo de Macpherson, que identifica o conflito geral entre os homens à ocorrência da burguesia, Ribeiro afirma que a honra “é talvez a principal causa da guerra natural”. Ele se apóia no comentário de Keith Thomas (1965) que ressalta a glória como causa que sobredetermina as outras causas. No capítulo X de *Leviatã*, Hobbes afirma que “O valor, ou a *importância* (*worth*) de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é o seu preço (*Price*); isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder. Portanto, não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem” (*Leviatã*, X, p. 77). K.Thomas elabora uma explicação desta afirmação diferente da macphersoniana, entendendo *price* não como preço em um mercado, mas como apreço, isto é, como a opinião que vários homens têm sobre o poder de determinado homem. Por isso, para assegurar seu valor, os homens buscam destacar-se “desonrando o próximo, roubando-lhe a reputação como se fosse um bem” (RIBEIRO, 1999, p. 43), deflagrando a mais intensa competição.

O mundo da honra está sempre em guerra: “o confronto de dois homens, o que se honra humilhando, o que busca recuperar a honra que em outras mãos perdeu. Não há maior individualismo que na busca coerente, constante de glória” (RIBEIRO, 1999, p. 62). Ribeiro acrescenta que na sociedade em que Hobbes viveu a paixão por excelência era a glória. Ele esclarece, porém, que se deve distinguir essa paixão – definida em *The Elements of Law* como um triunfo da mente proveniente da concepção do indivíduo de seu próprio poder em relação a seu rival (*The Elements of Law*, IX, § 1, p. 107) e, em *Leviatã*, como exultação do espírito baseada na experiência de um homem sobre suas próprias ações passadas – da honra, reputação e mesmo vanglória, porque estas “se prendem em maior ou menor grau à opinião

dos outros a respeito do mérito de alguém e, portanto, em princípio, podem estar erradas”¹⁰.

É desse tipo de busca de glória que Ribeiro fala, porque embora o lucro e o dinheiro tivessem importância naquele período, era a honra, a fama e a reputação que tinham maior destaque. Para Hobbes, os homens se matam muito menos pelas riquezas e muito mais por ninharias – algo irreal que só existe na opinião dos outros. O fato de os homens guerrearem não acontece somente porque os desejos humanos nunca podem chegar a um fim último, visto que “enquanto vivermos, temos desejos, e o desejo pressupõe um fim mais longínquo” (*The Elements of Law*, VII, § 6, p. 95). É bem verdade que o apetite humano cresce continuamente, e ao atingir certo alvo, passa a perseguir sempre outro, mas tal disposição incessante ocorre “sempre que em algum campo [os homens] se considerem atrás de alguém” (VII, § 7, p. 95), o que significa que a belicosidade das relações humanas tem relação com a importância da reputação.

Com efeito, em *The Elements of Law*, Hobbes define a natureza particular das paixões como “prazer ou desprazer que os homens têm com os sinais de honra ou de desonra que lhes são dados” (*The Elements of Law*, VIII, § 8, p. 104). E, em verdade, como os indivíduos não se contentam com seu quinhão, e buscam sempre maior fama, “a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito” (*Leviatã*, XI, p. 64), mas na busca constante de cada vez mais conquistas, que excede aquilo de que o sujeito necessita e que o objeto pode proporcionar. O prazer, diante da posse do objeto dantes desejado, nunca é consumado, e a felicidade, nesse sentido, pode resumir-se, para Hobbes, em sobrepujar outrem continuamente (*The Elements of Law*, IX, § 21, p. 119), sintoma patente da trajetória agônica percorrida pelo ser humano.

Essa sofreguidão humana leva ao desejo violento de possuir o bem alheio, ou, em uma palavra, à inveja. Esse “sentimento raivoso causado por outra pessoa possuir e desfrutar de algo desejável” (BONDER, 1992, p. 20) é definido em *Leviatã* como um esforço para ultrapassar ou alçar obstáculos a determinado competidor, e em *The Elements of Law* é o prazer concebido na imaginação de alguma má sorte que atinja um adversário. Em ambos os textos ela é sempre acompanhada de outra paixão, a emulação, que é definida como “a tristeza que surge em alguém ao ver-se superado ou sobrepujado pelo seu concorrente” (*The Elements of Law*, IX, § 12, p. 111), e em *Leviatã* como o esforço para aumentar as próprias capacidades ante um competidor bem sucedido em riqueza, honra ou outros bens (*Leviatã*, VI, p. 39).

Inveja e emulação são, portanto, ligadas ao desgosto diante da felicidade dos outros.

¹⁰ No século XVII ainda se operava a transição do feudalismo ao capitalismo e o que prevalecia na sociedade da época era a honra e a etiqueta. (RIBEIRO, 1987, p. 110).

Ambas (com sua aspiração de reputação superior) surgem, então, como sentimentos endêmicos que se alastram progressivamente, tornando os homens inigualáveis predadores. Essas duas paixões estão conectadas a outra paixão, a cobiça (*covetousness*) ou desejo de riquezas, que para Hobbes é uma palavra usada em tom de censura visto que ”os homens que lutam por elas [as riquezas] vêem com desagrado que os outros as consigam” (*Leviatã*, VI, p. 39). Como a simples cobiça não leva os homens à discórdia, será a união de inveja, emulação e cobiça, ou melhor, a união de glória e competição que transformará as relações humanas em cizânia.

Enquanto desejo violento de possuir o bem alheio, a inveja – junto com emulação e cobiça, paixões que contribuem para a competição pela honra – torna-se empecilho na obtenção de um ambiente de paz, devido o tempo todo acirrar rivalidades. Ela induz os indivíduos a tomar o que pertence a outrem, ou investir antecipadamente contra o vizinho por pura desconfiança de que a inveja e cobiça dele faça-o atacar antes:

Porque alguns se comprazem em contemplar o próprio poder em atos de conquista levados muito além do que a sua segurança exige, outros que, em circunstâncias distintas, se contentariam em se manter tranquilamente dentro de modestos limites, caso não aumentassem o seu poder por medo de invasões, não seriam capazes de subsistir durante muito tempo, se apenas se pusessem em atitude de defesa (*Leviatã*, XIII, p. 108).

Como qualquer animal, o homem necessita de um ambiente de conforto em que possa ter garantida sua sobrevivência. Se nesse espaço vital ocorrer a mínima suspeita de intrusão, qualquer um que pareça se intrometer sem a devida autorização é instantaneamente transformado em inimigo. Nenhuma pessoa inicia uma briga se acredita que vai perder: entrar em uma guerra significa achar que existe a possibilidade de abater o oponente. Assim sendo, estando todos em posição de guerra, qualquer coisa pode ser o estopim para um conflito. Dessa forma, se vê o entrelaçamento entre as três causas da guerra. A desconfiança, segunda causa principal da discórdia entre os homens, é um desdobramento da primeira, a competição – e, como se pôde observar, está também atrelada à terceira causa, a glória.

Entretanto, é interessante observar como Ribeiro percebe que, embora competição e glória deflagrem conflitos, somente a terceira causa generaliza a guerra. Ele escreve na coletânea *Hobbes: natureza, história e política*: “penso, hoje, que a chave decisiva da guerra está na segunda causa hobbesiana, a desconfiança” (RIBEIRO, 2009, p. 11). Ele faz tal afirmação porque, no estado natural, a maneira mais razoável de garantia para o indivíduo em relação aos outros que podem investir contra ele é um ataque preventivo: como cada um desconhece quem competirá consigo, ataca preventivamente todos os que possam vir a fazer

mal a ele. A competição considera as coisas apenas do ponto de vista do sujeito “desejante”:

apesar de ser muito forte essa primeira causa da guerra, pelo papel que confere ao desejo, ela *não* é generalizável. Sua principal função, parece-me, está em introduzir e justificar a segunda causa: a da desconfiança de quem tem em relação a quem não tem. Como não ter é identificado, na primeira causa, a desejar o que os outros têm, os *have* passam a dispor de um óculo que justifica seu receio de que os *have-not* os ataquem, e por isso mesmo legitimam seu ataque preventivo contra esses últimos (RIBEIRO, 2006, p. 29).

Em um primeiro momento, a guerra se desenrola movida pelo desejo dos que não têm (*have-not*) contra os que têm (*have*); em um segundo momento, ela se amplia, e em seu desdobramento, passa a ser considerada racionalmente, quer dizer, no fato de ser razoável que quem detém posses – ou títulos, ou prestígio, etc. – ataque aquele que possivelmente possa roubá-lo ou assassiná-lo. Assim, o olhar de Hobbes estaria mais centrado na segunda causa que na primeira:

Se Hobbes pautasse a guerra pela primeira causa, estaria dizendo que todos desejamos tudo, e que essa é a razão de o ser humano – movido por uma psique egoísta, gananciosa e agressiva – atacar os outros. Sua tese seria de que temos, ou somos, uma natureza, e de que esta é belicosa. Contudo, se ele considera sobretudo a segunda causa, e a primeira só funciona como ponte para se chegar a ela, qualquer afirmação sobre uma belicosa natureza humana é desnecessária e errada. Basta, e tem mais força, afirmar que dispomos de razões mais que suficientes para desconfiar uns dos outros (RIBEIRO, 2006, p. 30).

Pode-se ver que no capítulo XIII de *Leviatã*, Hobbes não pergunta a seu leitor se deseja o que os demais possuem, mas se não desconfia de todos os outros:

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha medido bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de se atacarem e destruírem uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência feita das paixões, que ela seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; quando vai dormir fecha as suas portas; mesmo quando está em casa tranca os seus cofres (*Leviatã*, XIII, p. 109).

Enquanto o não-possuidor é aquele que se coloca como competidor, como possível invasor, o detentor de um bem – entendido como portador de um objeto desejável – não vislumbra outra maneira de se portar senão com desconfiança: “espera-se provavelmente que outros venham preparados com forças conjugadas, o desapossar e privar, não apenas do fruto do seu trabalho, mas também de sua vida ou da sua liberdade” (*Leviatã*, XIII, p. 107). E essa desconfiança leva à antecipação, isto é, a um ataque preventivo:

Por causa desta desconfiança de uns em relação aos outros nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar. E isto não é mais do que a sua própria conservação exige, e geralmente se aceita (*Leviatã*, XIII, p. 107).

Diante da impossibilidade de saber prever o que o outro pensa, a melhor atitude é

desconfiar ilimitadamente, e invadir antes de ser invadido, já que “a relação entre os homens está em avaliarem-se mutuamente – o que facilmente leva à guerra” (RIBEIRO, 1999, p. 202). Na condição natural, as relações humanas não estabelecem diálogos porque são regidas pelas agendas pessoais de cada um (os medos, as expectativas, as vaidades), criando um movimento belicoso e a coisificação do outro, visto como um obstáculo a ser vencido, uma pedra a ser tirada do caminho. Há temor instintivo do estranho, do desconhecido, do velado, do obscuro, que leva o indivíduo a caracterizar o outro de inimigo por não saber o que ele pensa. Este temor é também do conhecido, pelo fato de o indivíduo temer o outro por acreditar que este, como ele próprio, pode maquirar um ataque e agir primeiro. Qualquer momento, então, se torna um espaço para se colocar de prontidão à espera de ataques, e cada homem, acreditando em seus próprios motivos, antecipa da maneira que quer a possibilidade de ser atacado. Por conseguinte, na visão de Ribeiro, o erro de Macpherson consiste “em dar toda a força à primeira causa – aquisitiva, possessiva – e com isso desconsiderar a segunda – que pensa a sociedade como relações de desconfiança, espontâneas, ou de confiança, construídas” (RIBEIRO, 2006, p. 30).

A interação é um estado que foge ao controle do indivíduo e o coloca na mesma condição de vida que o outro. O potencial inimigo faz parte de seu “meio-ambiente”, e agredido irá provocar uma situação que o coloca em uma situação de risco, abrindo a possibilidade de revanche ou de cobiça desenfreada. Agredir os supostos inimigos é como atacar a própria mão, visto que “o mal que acontece a um homem inocente pode acontecer a todos os homens” (*The Elements of Law*, IX, § 10, p. 111). Então, quando todos os indivíduos firmam o pacto pelo qual se institui o Estado, cada qual cede algo no ato (o direito a todas as coisas¹¹, que todos desfrutavam) e assim se elimina as razões para a suspeita recíproca.

Por essa razão, a ideia central do pensamento de Hobbes é que a unidade é a causa fundamental da paz, enquanto a dissensão e a dispersão são responsáveis pelos conflitos. Sendo assim, o poder soberano age através da coerção (o gládio da justiça e da guerra) que conserva a paz, eliminando a desconfiança. Retirando a razoabilidade de suspeitar tanto do que ataca para obter algum ganho, quanto do que investe contra para se defender, a guerra de todos contra todos encontra seu fim. O gládio torna-se, então, inerente à ordem jurídica, ao

¹¹ O direito a todas as coisas é o direito de natureza: “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza” (*Leviatã*, XIV, p. 112). Mas a segunda lei da razão preceitua: “*Que um homem concorde, quando os outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo*” (*Leviatã*, XIV, p. 112).

Estado. Trata-se da violência na qual funda-se a lei e é pela lei sustentada como condição para a ordem. É a violência legítima que é instaurada a partir do contrato, no Estado, com o intuito de coibir o desregramento violento das relações humanas.

Ao afirmar no capítulo XVII de *Leviatã* que os pactos sem a espada não passam de palavras, Hobbes tem em mente que a espada soberana é a instância capaz de assegurar, em todas as circunstâncias, o cumprimento da palavra dada: “numa república civil, em que foi instituído um poder para coagir aqueles que do contrário violariam a sua fé, esse temor [de não cumprimento dos pactos] deixa de ser razoável” (*Leviatã*, XIV, p. 119). Como resultado, se tem a eliminação das razões para a suspeita recíproca, e como “só a confiança torna recíproco o contrato, só a proteção supõe a submissão” (RIBEIRO, 1999, p. 98), o Estado, então, emerge como o domínio portador da garantia de paz entre os homens.

Pelo que se pode perceber, o exame das três diferentes causas da guerra parece indicar que as relações competitivas ocasionadas principalmente pela busca por reputação encontram seu ápice quando a suspeita torna-se geral. A antecipação da violência – as atitudes hostis como forma de proteção – surgem de conjeturas dos indivíduos sobre um possível ataque que se possa sofrer pelos outros. Esta situação angustiante emerge quando inexiste um poder comum que possibilita uma atmosfera de confiança mútua. Na verdade, na ausência de tal poder, a desconfiança é açodada, segundo Hobbes, não apenas por ações diretamente agressivas, mas também por discursos que, nas suas mais variadas formas, levam à pugna. O estado de guerra entre os homens tem como causa não somente a espada visível individual, mas também a espada invisível das multifacetadas e imprevisíveis pregações religiosas. Este gládio não manifesto, porém excessivamente danoso, diz respeito àquela dimensão agônica de conflitos pelo poder, que deve ser refreada para que os indivíduos possam viver ordeiramente. E Hobbes é sabedor que a guerra civil entre os seus concidadãos ilustrava vivamente na história o que ele delineou em sua teoria.

1.3. A FACE DO BEHEMOTH

As pretensões filosóficas de Hobbes levaram-no a buscar a fundamentação de uma teoria sobre os homens e a política. Em *Do corpo*, ele afirma que a filosofia torna conhecidos os flagelos provocados pela guerra: “O benefício da filosofia moral e civil deve ser avaliada não tanto pelas comodidades que temos por conhecê-la, quanto pelas calamidades a que estamos expostos por ignorá-la”, e complementa dizendo que “todas as calamidades que podem ser evitadas pela indústria humana provêm da guerra, mas principalmente da guerra civil, pois desta derivam a matança, a solidão e a carência de todas as coisas” (*Do corpo*, I, § 7, p. 29). Mais ainda, a filosofia, baseada em um correto raciocínio, vai além da história: “Exclui a história, tanto natural quanto política, ainda que seja muito útil (e mesmo necessária) para a filosofia, porque tal conhecimento é ou experiência ou autoridade, e não raciocínio” (I, § 8, p. 33).

Ao vivenciar constantemente a instabilidade política de seu tempo, Hobbes buscou explicar como seria a relação dos homens em uma situação extrema em que a organização política estivesse dissolvida. O estado de natureza surge, então, como uma hipótese racional que mostra a possibilidade sempre presente de destruição caso inexista um poder comum que ponha ordem na aleatoriedade das relações humanas. A noção de *estado natural* ou *condição natural da humanidade* é nada mais que uma situação hipotética, obtida mediante uma abstração lógica extraída do comportamento dos homens na sociedade. Como observa Lukac, não se trata de uma análise do homem primitivo ou considerado independentemente de todas as suas características socialmente adquiridas, mas sim de homens civilizados, com desejos de uma vida conveniente e gostos civilizados de sentirem-se superiores (LUKAC, 1999, p. 110).

Hobbes não descreve, com o estado de natureza, uma etapa determinada da história humana. Ele procura demonstrar a necessidade de um poder soberano ilustrando o modo como os homens, sendo como são, se comportariam caso não existisse qualquer autoridade que fizesse cumprir as leis e os pactos. Dada a natureza dos homens, o comportamento deles seria necessariamente uma luta incessante de todos contra todos se fosse eliminada por completo a instância capaz de obrigar ao cumprimento das leis. Como diz Hobbes no capítulo XIII de *Leviatã*: “nunca houve um tempo tal, nem uma condição de guerra como esta, e creio que em geral nunca houve tal em todo o mundo”.

Macpherson observa que Hobbes não pretendia que o Estado imperfeitamente soberano existente se havia originado mediante o acordo entre homens que anteriormente viviam em um verdadeiro estado de natureza. Seu propósito, na verdade, era convencer os

homens que viviam em Estados imperfeitamente soberanos que podiam e tinham que reconhecer uma obrigação completa e deviam passar a um Estado soberano perfeito (MACPHERSON, 1979, p. 31). Macpherson pensa correto, mas erra ao tentar classificar a teoria de Hobbes sobre o homem como um reflexo da visão do comportamento dos indivíduos que se relacionam em um tipo específico de organização societária, a *sociedade de mercado possessivo*¹². Hobbes não pretendia que suas propostas fossem válidas apenas para sua época, mas buscou interpretar a natureza humana e a sociedade com validade universal. Preocupado com as intempéries políticas de seu tempo, o filósofo seiscentista buscou fazer uma *inferência a partir das paixões* para descrever a condição humana em qualquer época.

No entanto, no diálogo *Behemoth, ou o Longo Parlamento*, um dos seus últimos textos, Hobbes pretende *confirmar sua teoria* apresentada nas obras anteriores, a partir da descrição dos fatos ocorridos durante a guerra civil inglesa. Escrevendo *Behemoth*, ele cumpre a função de historiador, apontando quais tipos de homens foram os principais causadores da guerra civil. Há, em sua visão, um poder mais perigoso e danoso que o da espada visível – gládio da justiça e da guerra, que o soberano empunha: é a palavra descontrolada sobre o Além, ou melhor, a espada invisível da fé e da religião. É aqui que o filósofo inglês se coloca em posição de contemplação da natureza humana e suas atitudes injustas em um passado recente: “quem, do topo da Montanha do Diabo¹³, olhasse o mundo e observasse as ações dos homens, sobretudo na Inglaterra, descortinaria um panorama de todas as espécies de injustiça e de loucura que o mundo pôde proporcionar” (*Behemoth*, I, p. 34).

É nessa perspectiva que se pode afirmar, como faz Eunice Ostrensky, que a teoria política de Hobbes é mais que um sistema de idéias: trata-se de uma intervenção nos conflitos ideológicos de seu tempo. Segundo Ostrensky, de todos os teóricos seiscentistas, Hobbes é o que demonstra de forma mais nítida a situação dos indivíduos na ausência de um poder organizador do mundo: viver em um estado pré-político e pré-moral no qual só existe a defesa solitária de si. Em uma sociedade na qual se proliferavam os pregadores e se multiplicavam as interpretações das Escrituras, as facções tentavam ocupar o espaço do soberano, lideradas por

¹² A objeção de Macpherson de que se a teoria da natureza humana de Hobbes fosse válida, então as conclusões políticas que ele extraiu deveriam ter sido aceitas pelas pessoas a respeito das quais estava escrevendo fracassa por dois motivos. Em primeiro lugar, o fato de uma teoria não ser aceita não elimina sua pretensão de universalidade, apenas revela um possível equívoco do autor da teoria. Em segundo lugar, o comentador deixa de perceber que os homens hobbesianos constantemente fazem cálculos errados baseados em opiniões ou escritos alheios, do que deriva a incompreensão quanto à sua própria natureza.

¹³ A montanha do Diabo faz alusão ao relato bíblico do Evangelho segundo Lucas no qual Jesus é conduzido pelo Diabo ao alto de um monte para tentá-lo (Lc 4.5,6). Em *Leviatã* há também referência a esse episódio, mas com outro propósito: a negação da existência de demônios (*Leviatã*, XLV, p. 535).

homens sedutores. O filósofo combate, então, os termos de significação inconstante dos adversários do rei, buscando “neutralizar o discurso subversivo, construindo a ciência política sobre uma linguagem estável” (OSTRENSKY, 2010, p. 192).

O mais importante propósito no diálogo *Behemoth* é, como indica Ribeiro, “pôr fim à tutela dos profissionais da religião sobre os governantes e os cidadãos” (RIBEIRO, 2006, p. 37). Para o pensador de Malmesbury, é desastrosa uma disputa incessante pelo poder político. Neste sentido, tem razão Souki quando afirma que a guerra e a possibilidade de paz são pensadas ao mesmo tempo e que “Hobbes não construiu uma filosofia do Estado primeiramente, para depois teorizar sobre a guerra. A experiência da guerra ocorre paralelamente à busca da compreensão acerca da sobrevivência e da conservação do Estado” (SOUKI, 2008, p. 17). Essa também é a interpretação de Ribeiro ao dizer que é “a Guerra Civil o que desperta, prematuramente, a política hobbesiana” (RIBEIRO, 2006, p. 38).

Se, em *Leviatã*, Hobbes defende que a guerra de todos contra todos é uma condição de concorrência e desconfiança de uns em relação aos outros, e que atacar é, portanto, a melhor decisão a tomar, em *Behemoth* Hobbes mostra as razões pelas quais a guerra foi historicamente produzida e constata que os que compõem o clero foram os principais responsáveis. No primeiro diálogo de *Behemoth*, seu autor enumera aqueles considerados os provocadores da guerra civil, isto é, o tipo de gente que seduziu e corrompeu as pessoas (*Behemoth*, I, p. 32-34), colocando no topo da lista presbiterianos e papistas. Certamente a população em geral – “tão ignorante de seu dever, que talvez nem mesmo um em dez mil soubesse que direito tinha alguém a mandar nele” (*Behemoth*, I, p. 34) – agiu de forma decisiva na eclosão do motim, mas foi muito mais uma vítima dos verdadeiros instigadores da guerra.

Em *Leviatã*, afirma Hobbes que o povo¹⁴ (embora devesse estar submetido à autoridade do soberano), se deixara persuadir pelo “procedimento de homens populares e ambiciosos”, sendo “desviado da sua obediência às leis para seguir alguém cujas virtudes e

¹⁴ Deve-se destacar, como observa Nádia Souki, que a palavra *povo* em *Behemoth* trata das pessoas em geral e não do poder soberano segundo a distinção de Hobbes entre povo e multidão. Em *Do cidadão*, multidão significa muitos homens, com suas múltiplas e divergentes opiniões, e povo é a cidade, que manda pelas vontades unificadas na figura do soberano: “O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ela pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão” (*Do cidadão*, VI, § 1, p. 101). Em *Leviatã*, diz Hobbes: “Uma multidão de homens se torna uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão [...]. Dado que a multidão naturalmente não é *um*, mas *muitos*, ela não pode ser tomada por um só” (*Leviatã*, XVI, p. 141). Conforme Souki, Hobbes pensa *povo* como unidade, como coerência do engajamento mútuo e *multidão* como a heteronomia das vontades particulares que não aderiram a uma vontade única e soberana (SOUKI, 2008, p. 211-214).

desígnio desconhece” seguindo a pura rebelião (*Leviatã*, XXIX, p. 281). Segundo Souki, “as pessoas comuns, ao mesmo tempo em que são frágeis (*infirmity of the people*) e suscetíveis à eloquência, quando somam sua força com outros homens tornam-se potentes em produzir a rebelião – um barril de pólvora pronto para ser ativado” (SOUKI, 2008, p. 215). Os grandes atores contra os quais Hobbes se opõe, então, são os que usam as palavras – o poder de convencer e incitar a multidão pelo discurso – para conquistar um poder maior que o da espada do soberano.

A palavra, conforme é utilizada, pode deter uma força incomparavelmente maior, e quem a possui é o clero. Por isso, para Hobbes, as diversas seitas protestantes de sua época também provocaram a guerra civil, como Independentes, Anabatistas, Pentamonarquistas, Quacres, Adamitas, dentre outras. Seus líderes são inimigos do rei, “que se insurgiram contra Sua Majestade a partir da interpretação particular da Escritura, exposta ao escrutínio de todo homem em sua língua materna” (*Behemoth*, I, p. 32). Partidários de certa liberdade de religião, eles, além de numerosos, tinham uma multiplicidade de opiniões e participavam ativamente dos distúrbios. Hobbes, todavia, considera que eles foram gerados pelos presbiterianos “segundo a lógica circular das revoluções, pela qual os primeiros rebeldes, afrouxando a obediência, desatam rebeliões sem fim” (RIBEIRO, 1999, p. 66). Os ministros presbiterianos pertenciam ao grupo dos “representantes da instituição religiosa que fornecia o alimento ideológico e mobilizador necessário a todos os tipos de movimentos destruidores do Estado, quando não estão sob o controle do soberano” (SOUKI, 2008, p. 146).

O filósofo de Malmesbury coloca, também, no rol dos provocadores da rebelião os comerciantes. Estes, “admirando a imensa prosperidade que os Países Baixos alcançaram depois de se revoltar contra seu monarca, o rei da Espanha, inclinaram-se a pensar que uma análoga mudança de governo produziria aqui prosperidade semelhante” (*Behemoth*, I, p. 34). Hobbes ainda enumera a nobreza rural e os deslocados de todas as classes sociais, que são aqueles que “tinham corpos saudáveis, mas não viam meios de ganhar, honestamente, o pão. Esses ansiavam por uma guerra” (I, p. 34). Entretanto, não obstante os primeiros terem sido tomados pelo gosto do lucro imediato e os segundos estivessem dominados pela possibilidade de liberdade infinita, ambos tinham pouca responsabilidade na revolta. Eles eram, na verdade, utilizados como massa de manobra para deflagrar a sedição.

Na mesma condição destes estão os homens cultos e eloquentes que, segundo Hobbes, eram “homens da melhor espécie, educados de tal modo que, tendo lido em sua juventude os livros dos homens célebres das antigas repúblicas [...] apaixonaram-se por suas formas de

governo” (*Behemoth*, I, p. 33). Nesse ponto, evidencia-se a crítica hobbesiana à educação oferecida nas universidades de sua época. Em primeiro lugar, porque a leitura de livros de política e história de autores gregos e latinos corrompe a mente dos jovens e incentiva a revolta, ao autorizar a execução do rei sob pretexto de julgá-lo como um tirano. Por isso, afirma Hobbes que, em uma monarquia, a leitura desses livros em público deve estar sob a orientação de “mestres sensatos” – entenda-se: partidários do soberano – para fazer as correções necessárias (*Leviatã*, XXIX, p. 277).

Em segundo lugar, a leitura desses autores leva os homens a se iludir por uma falsa compreensão do que seja liberdade: “é coisa fácil os homens deixarem-se iludir pelo especioso nome de liberdade [...] quando o mesmo erro é confirmado pela autoridade de autores reputados pelos seus escritos sobre o assunto, não é de admirar que ele provoque sedições e mudanças de governo” (*Leviatã*, XXIX, p. 184). Ao utilizarem o pretexto de legitimar o *tiranicídio*, eles acabam por incentivar o ilegítimo *regicídio*, isto é, o assassinato de um rei (*Leviatã*, XXI, p. 277), em nome da liberdade¹⁵. Mas Hobbes esclarece

A liberdade à qual se encontram tantas e tão honrosas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos, assim como nos escritos e discursos dos que deles receberam todo o seu saber em matéria de política, não é a liberdade dos indivíduos, mas a da república, que é idêntica à que teria todo homem, se não houvesse leis civis nem nenhuma espécie de república. E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos (*Leviatã*, XXI, p. 277).

Se a liberdade entre os Estados leva a uma condição de perpétua iminência de batalha, o efeito de uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo é a uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho. Dessa forma, os sedutores leigos, com sua “tiranofobia, ou medo de ser governado pela força” (*Leviatã*, XXI, p. 277), acabam por ficar emaranhados em seu próprio engano, e sua eloquência se aparta do verdadeiro conhecimento. Confundido e deixando confundirem-se pelo sentido equivocado da palavra liberdade, os rebeldes cultos e letrados baseiam-se apenas no erro.

Para Ostrensky, a crítica de Hobbes aos oradores eloquentes é uma resposta aos seus contemporâneos, mais precisamente aos panfletistas devotados à causa do parlamento, cujo conhecimento equivocado e pernicioso produzira a incerteza da guerra. Hobbes tentou transformar o discurso da resistência ao rei em um discurso da autoridade, em uma teoria da obediência. Ele não somente apontou os pontos fracos das doutrinas dos direitos e da

¹⁵ Em *Liberdade antes do liberalismo* (1999), Quentin Skinner apresenta o que ele denomina de compreensão neo-romana da liberdade civil dentro do pensamento político de língua inglesa e a projeção que esta adquiriu durante a revolução na Inglaterra do século XVII. Mostra, também, a hostil e abrangente crítica de Hobbes à teoria neo-romana (ou republicana), tarefa que aprofunda em *Hobbes e a liberdade republicana* (2010).

liberdade, e como estas geravam a anarquia, como conservou seu vocabulário e o direcionou na direção do poder soberano absoluto. Para o filósofo, os súditos leigos, seduzidos pela eloquência de papistas e presbiterianos, contribuíram para o discurso de desintegração do Estado (OSTRENSKY, 2006, p. 142).

Para Hobbes, a eloquência possui dois registros: o da lógica e o da retórica (*Do cidadão*, XII, § 12, p. 193). O aspecto lógico parte de princípios verdadeiros para elaborar o discurso, compreendendo as palavras em seu significado próprio e definido. Por seu turno, o aspecto retórico parte de opiniões, sendo uma comoção das paixões da mente ao serem utilizadas as palavras em seu uso metafórico. Embora cada um tenha seu uso legítimo, o registro lógico nunca se aparta da ‘sabedoria’, mas o retórico quase sempre. Essa retórica, ou, nas palavras de Hobbes, essa “eloquência poderosa que se aparta do verdadeiro conhecimento das coisas, ou seja, da sabedoria” é o verdadeiro caráter dos que instigam o povo a inovações (*Do cidadão*, XII, § 12, p. 194).

Em *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, Quentin Skinner mostra que, após ter tido uma formação inicial humanista, Hobbes rejeita os modos de argumentação retóricos característicos do humanismo do renascimento (SKINNER, 1997, p. 402-406) ao entrar em contato com as novas descobertas científicas e com o conhecimento preciso da geometria. A preocupação hobbesiana é com a capacidade dos oradores de despertar e mobilizar as mais diversas paixões dos ouvintes com discursos imprecisos e abstrusos. Para Hobbes, cada indivíduo deve utilizar sua razão para buscar conclusões que estão além da controvérsia e da dúvida. Por esse motivo, afirma que as formas retóricas, ao utilizarem “palavras ambíguas e destituídas de sentido” levando os indivíduos a “perambular entre inúmeros absurdos” até culminar em disputas, desacato e desobediência civil (*Leviatã*, V, p. 45), devem ser substituídas pela razão.

No entanto, Skinner aponta que Hobbes mais uma vez altera sua postura ao passar a pensar que a razão, na ausência da eloquência, pode adquirir pouco sucesso na persuasão acerca da verdade¹⁶. Para que a verdade prevaleça, as conclusões científicas devem vir acompanhadas das poderosas técnicas persuasivas associadas à arte da retórica. O filósofo seiscentista teme que as demonstrações mais evidentes da razão não consigam convencer e sejam rejeitadas por contrariar o interesse dos homens. A descoberta hobbesiana fundamental,

¹⁶ A esse respeito ver SKINNER, 1997, p. 503. Limongi diverge da interpretação de Skinner sobre Hobbes ter rompido com a tradição retórica: “Hobbes não rompeu com essa formação [...]. Tampouco retornou a ela apenas tardiamente [...]. Os efeitos dessa formação estiveram atuantes desde sempre” (Cf. LIMONGI, 2009, p. 30).

como diz Skinner, é que os interesses contaminam as crenças (SKINNER, 1997, p. 464). Quando os interesses e a razão entram em choque, até mesmo as verdades mais palpáveis da razão podem ser questionadas, podendo ocorrer até o absurdo de, como escreve Hobbes, se queimarem todos os livros de geometria (*Leviatã*, XI, p. 90). O problema é que os interesses antagônicos ao cálculo racional se opõem ao maior dos interesses humanos: a preservação da vida biológica, e a possibilidade de torná-la uma vida mais satisfeita.

Os que se baseiam na autoridade meramente livresca percorrem o caminho daqueles que são levados por seus interesses e presunção de erudição e se deixam ludibriar pelos discursos clericais. Como diz Hobbes logo no início de *Behemoth*, a rebelião provém de hipocrisia (dupla iniquidade) e da presunção (dobrada loucura). Em *The Elements of Law*, Hobbes define dois tipos de loucura. O primeiro tipo é quando um homem “continuamente diz o que pensa por um *cento* de sentenças de outros homens gregos e latinos”. O outro tipo é quando um homem presume estar inspirado ou ter “em si qualquer outro efeito do divino espírito santo que outros homens piedosos não têm” (*The Elements of Law*, X, § 10, p. 127). Assim, os sedutores leigos são mais loucos que perversos, cabendo à dupla iniquidade do clero, com sua hipocrisia e verborragia perniciosa, a semente do motim. Por isso, Hobbes é mais severo com os pregadores do que com os políticos, homens cultos que já pelas leituras começavam a se enganar, antes de serem seduzidos pelo clero (RIBEIRO, 1999, p. 68).

O clero papista, ainda que em número incomparavelmente inferior aos presbiterianos, e à época o poder temporal e eclesiástico do papa na Inglaterra tinha sido abolido por um Ato do Parlamento¹⁷, tinha a convicção de que o governante deveria estar submetido ao poder da Igreja. Como aponta Souki, o pior problema para Hobbes “é que o temor reverencial que os homens deveriam sentir pelo rei é deslocado primeiramente para o papa e, em seguida, para o clero” (SOUKI, 2008, p. 149). Diz o filósofo inglês que eles “conservaram a crença de que devêssemos ser governados pelo mesmo papa” (*Behemoth*, I, p. 33). Como destaca Ribeiro:

invertendo a subordinação da Igreja ao governante, os papistas corroeram o princípio mesmo da obediência. Importa pouco que, oportunistas, apoiassem o rei que os beneficiava, ou, heróicos, morressem em seus exércitos, se em princípio dissentiam da sua legitimidade [...]. A censura aos papistas no *Behemoth* assim prolonga a condenação da Igreja romana como “reino das trevas” no *Leviathan* (RIBEIRO, 1999, p. 69).

Em *Leviatã*, Hobbes é bastante enfático ao dizer que não deve haver uma distinção entre um reino temporal e outro espiritual, porque assim cada súdito fica sujeito a dois

¹⁷ Sob o reinado de Henrique VIII, o catolicismo na Inglaterra foi proibido pelo Ato de Supremacia publicado em 1534.

senhores. A autoridade, dividindo-se em dois reinos, pode enfraquecer devido às discórdias, visto que se o poder espiritual é o responsável por declarar o que é pecado, consequentemente reclamará o direito de definir a lei – já que para Hobbes pecado é a mesma coisa que a transgressão da lei natural¹⁸. Sendo dois poderes se opondo mutuamente, a república pode ser conduzida facilmente à dissolução:

Se houver apenas um reino, ou o *civil*, que é o poder da república, tem de estar subordinado ao *espiritual*, e então não há nenhuma soberania exceto a *espiritual*; ou o *espiritual* tem de estar subordinado ao *temporal* e então não existe outra supremacia senão a *temporal*. Quando portanto estes dois poderes se opõem um ao outro, a república só pode estar em grande perigo de guerra civil (*Leviatã*, XXIX, p. 278).

A defesa da autoridade espiritual frente à temporal era constantemente realizada pelas universidades do início da modernidade. As chamadas *Escolas da Cristandade* abrigavam os novos e velhos escolásticos que formavam uma povoadíssima fileira de adversários de Hobbes. Estes, além de utilizarem escritos que Hobbes descreve como “torrentes insignificantes de estranhas e bárbaras palavras” (*Leviatã*, XLVI, p. 570), incutiam nas pessoas “o medo da escuridão e dos espíritos que é maior do que os outros medos” (XXIX, p. 278). Acreditava Hobbes que, fazendo isto, os escolásticos predispunham as mentes dos súditos à sedição, ao deturpar as Escrituras, pregar a crença em milagres e tradições, bem como ensinar o que Hobbes chama de “certos encantos compostos de metafísica” – referindo-se aos textos de Aristóteles –, tirando dos jovens o uso da razão e fazendo-os obedecer cegamente (XLVII, p. 580).

Por essa razão, Hobbes está empenhado em combater o monopólio ideológico das universidades e reformular seu ensino (I, p. 17). Para ele, ao introduzir a filosofia e a doutrina de Aristóteles no interior da religião, os escolásticos proporcionaram o surgimento de vários absurdos, deixando aos religiosos uma reputação tanto de ignorância como de intenção fraudulenta (XII, p. 77), discutindo calorosamente sobre questões incompreensíveis. Eles passaram a usar as palavras com o propósito de enganar por intermédio de um discurso sem sentido, defendendo a autoridade espiritual contra a autoridade civil:

agindo sobre o espírito dos homens com palavras e distinções que em si mesmas nada significam, mas revelam (pela sua obscuridade) que vagueia no escuro (como alguns pensam, de maneira invisível) um outro reino, como se fosse um reino de fadas [...] o poder espiritual agita os membros de uma república pelo temor dos castigos e pela esperança das recompensas [...] por meio de palavras estranhas e difíceis sufoca o seu entendimento [...] deixa aturdido o povo [...] lança (a república) no fogo de uma guerra civil (*Leviatã*, XXIX p. 278, 279).

A intromissão do papismo na política revela o que Hobbes considera perigoso também

¹⁸ Sobre *pecado e lei* diz Hobbes: “constitui culpa, ou pecado, aquilo que um homem faz, omite, diz ou quer, contrariamente à razão da cidade, isto é, contrariamente às leis naturais (*Do cidadão*, XIV, § 17, p. 228).

no protestantismo: os clérigos reivindicando algum direito divino ao desafiar seu soberano. Os presbiterianos, segunda espécie dos sedutores que lideravam a rebelião contra o rei, eram aqueles que em suas pregações, ao se intitularem ministros de Cristo e embaixadores de Deus, “pretendiam ter o direito a governar cada um de sua paróquia e, através de sua assembléia, a nação inteira” (*Behemoth*, I, p. 32). Como mostra Souki, “a Igreja presbiteriana expandiu-se, transbordou-se em sua ambição de poder e controle e acabou por repetir o grande erro da Igreja romana: a pretensão de superar e subjugar o poder civil” (SOUKI, 2008, p. 162). Provavelmente por esta razão a obra *Behemoth* apareceu, para muitos contemporâneos de Hobbes como um panfleto contra o poder dos presbiterianos (p. 138).

Como bem observa Ribeiro, os sacerdotes presbiterianos constituíam a mais organizada das seitas durante a guerra civil, ou seja, formavam uma facção poderosa. Pior ainda, tinham o caráter de “um grupo dirigente secreto em meio aos facciosos, dando assim força à desagregação” (RIBEIRO, 1999, p. 66). Em *Do cidadão* Hobbes define facção como: “uma multidão de súditos reunidos [...] sem a autoridade daquele ou daqueles a quem cabe a autoridade suprema. Uma facção, portanto, é como se fosse uma cidade dentro da cidade” (*Do cidadão*, XIII, § 13, p. 207). Eles formavam, então, uma facção dentro da república, com pretensões de poder paralelo, que minava o domínio da cidade.

Essa “facção dentro da facção” (XII, § 12, p. 195) é um ameaçador obstáculo para a paz civil e por essa razão é compreensível o motivo pelo qual “Hobbes quer, erastianamente, que é, uma Igreja subordinada ao Estado, mais ocupada em garantir a obediência civil que em discutir questões teológicas, permanente fonte de dissensão” (RIBEIRO, 1999, p. 66). Com efeito, o erastianismo defende que o Estado é supremo em causas eclesiásticas. Tal doutrina surgiu na Inglaterra quando homens proeminentes como John Selden advogaram a supremacia do Estado sobre a igreja. De forma semelhante, Hobbes assevera que é a autoridade civil que deve determinar a propriedade da igreja e os privilégios do clero¹⁹.

No capítulo XXIX de *Leviatã*, Hobbes procura examinar as doenças de uma república, e argumenta que estas derivam do veneno das doutrinas sediciosas. Uma destas doutrinas é que os homens devem debater entre si e discutir as ordens da república, e somente obedecer ou desobedecer conforme acharem adequado aos seus julgamentos privados, visto que *todo*

¹⁹ Com Richard Tuck, Ostrensky afirma que Hobbes pertencia ao *Great Tew*, grupo de realistas discípulos de Selden, como Digges, Hyde, Chillingworth, que tratavam a política à luz do direito natural. Selden e Hobbes possuíam diferentes posições intelectuais e políticas, mas ambos eram anticlericais e erastianos. O primeiro, acreditava nos limites legais e contratuais da monarquia de Carlos I; o segundo, defendia que o soberano não devia possuir obrigação contratual perante os súditos (OSTRENSKY, 2006, p. 205).

indivíduo é juiz das boas e más ações (Leviatã, XXIX, p. 273). Outra doutrina semelhante prega que “o homem é juiz do bem e do mal [...] em meio a tal diversidade de consciências particulares, a república tem necessariamente de ser perturbada” (XXIX, p. 274). Há ainda outro ensinamento sedicioso:

Também tem sido frequentemente ensinado que *a fé e a santidade não devem ser alcançadas pelo estudo e pela razão, mas sim por inspiração sobrenatural, ou infusão*, o que, uma vez aceito, não vejo por que alguém deveria apresentar as razões de sua fé, ou por que todos os cristãos não seriam também profetas [...]. E assim caímos outra vez no erro de atribuir a nós mesmos o julgar do bem e do mal, ou de tornar seus juízes esses indivíduos particulares que fingem ser inspirados sobrenaturalmente (*Leviatã, XXIX, p. 274*).

Para Hobbes, são as línguas e os escritos dos teólogos ignorantes que originam tais opiniões. Em *Do cidadão*, afirma que a defesa da ciência privada do bem e do mal multiplicou o número de apóstatas quase ao infinito. Segundo ele, essa instrução perniciosa:

nasceu de homens doentes do cérebro que, tendo conseguido um bom estoque de dizeres sagrados de tanto lerem as Escrituras, conectaram-nos de tal maneira em sua pregação usual, que esses seus sermões, embora não significassem estritamente nada, aos homens incultos pareciam porém quase sagrados: pois aquele cujo *non sense* aparece como um discurso divino deve, necessariamente, parecer inspirado dos Céus (*Do cidadão, XII, § 6, p. 188*).

Pior que tais doutrinas somente o temor supersticioso que o clero incute nos indivíduos. O pensador seiscentista questiona: “o que pode ser mais pernicioso para um Estado do que ter seus membros por receio de tormentos intermináveis, convencidos a não obedecer ao príncipe, isto é, às leis, ou tê-los impedidos de ser justos?” (*Do cidadão, XII, § 5, p. 187*). Todas essas doutrinas são proporcionadas pelo livre-exame. É bem verdade que em suas obras Hobbes usa o recurso de recorrer à confirmação das Escrituras, interpretando-as livremente e mostrando uma visão muito peculiar do cristianismo. No entanto, ele não demorou muito para perceber o perigo que isso poderia causar: “se cada homem interpreta por si próprio as Escrituras, isto é, se cada qual se faz juiz do que agrada e desagrade a Deus, ninguém obedecerá a seu príncipe” (*XVII, § 27, p. 322*).

A livre interpretação da Bíblia proporcionava uma abundância de discursos religiosos, e a subjetividade de cada explicação se evidenciava em discursos polimorfos, com base nos anseios e devaneios de cada pregador, causando desobediência civil: “essa licença para interpretar as Escrituras foi a origem das inúmeras seitas, as quais, tendo-se mantido ocultas até o início do reinado do falecido rei [Carlos I], então se revelaram, para provocar distúrbios na república” (*Behemoth, I, p. 55*). Hobbes observou com preocupação as intensas atividades dos pregadores ingleses, antes e durante a guerra civil inglesa (RIBEIRO, 1978, p. 23), vendo como estes incitavam as pessoas com discursos sediciosos e contraditórios: “os ministros

presbiterianos e outros pregavam com tanta seriedade a sedição e incitavam os homens à rebelião” (*Behemoth*, II, p. 106).

Para o filósofo de Malmesbury, os “sacerdotes desprezíveis” são inimigos da razão e falsos profetas. Eles confundem suas fantasias com verdades reveladas por Deus, guiando com opiniões subversivas a multidão ludibriada. Hobbes execra dos pregadores a inspiração religiosa, que exalta a fé nas coisas invisíveis em detrimento da experiência; que falam não pela razão, mas pela fé (BOBBIO, 1991, p. 30; p. 58). Pior ainda, eles deturpam as Escrituras por meio de uma pluralidade de opiniões. Essa é uma crítica que atinge diretamente os presbiterianos “os quais, apoiando-se na interpretação privada das escrituras, se autolegitimavam através de suas ideias sediciosas” (SOUKI, 2008, p. 153). Por esse motivo é que Hobbes afirma logo em um dos primeiros capítulos de *Leviatã* que “cabe ao homem sensato só acreditar naquilo que a justa razão lhe apontar como crível” (*Leviatã*, II, p. 22).

Hobbes percebeu que a fragmentação das interpretações religiosas era um grave sintoma do desequilíbrio das relações interpessoais, porque “se todos os seres humanos fossem coagidos a aceitar como lei de Deus o que qualquer particular lhes pretenda impor” obviamente “seria impossível que qualquer lei divina fosse reconhecida”. O filósofo aponta que é a pretexto de inspiração ou revelação pessoal que um grande número de homens toma “seus próprios sonhos e extravagantes fantasias e loucuras por testemunho do Espírito de Deus” (*Leviatã*, XXXIII, p. 329). Tal fato só pode levar à incredulidade ou, o que é ainda muito pior, à cisão e à multiplicidade de discursos nocivos à instauração da harmonia e da paz.

Em um determinado ajuntamento humano em que se almeja a paz não deve haver lugar para a circulação desordenada de uma pluralidade de interpretações da Bíblia. O resultado de tal acontecimento é a corrosão da concórdia, pois cada qual poderá interpretar o livro sagrado de acordo com seus próprios interesses, levando a um incalculável dissenso. Para solucionar tal problema, Hobbes não propõe uma “recatolicização” prática da religião, mas afirma que é direito do soberano a determinação das interpretações que favorecem a paz no interior do Estado, visto que “pertence à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas são contrárias à paz, e quais as que lhes são propícias” (*Leviatã*, XVIII, p. 152). Embora cada indivíduo possa manter em foro íntimo suas crenças particulares, a manifestação de tais crenças deve estar de acordo com aquilo que o soberano determina como favorável à concórdia. A autoridade última não deve emanar mais da Igreja e sim do Estado (XXXIII, p. 329). Como aponta Rosenfield:

O dever do homem enquanto cristão é agir segundo a lei religiosa, expressão da lei natural, aceitando, para evitar querelas, um único postulado, segundo o qual Jesus é o Cristo, pois, se assim não fosse, a Igreja terminaria por imiscuir-se nos assuntos do Estado ou de outras religiões, propiciando a instabilidade política e inviabilizando a vida pública (ROSENFELD, 1993, p. 27).

Crer em Jesus significa ter fé que ele é o Cristo anunciado por Moisés e pelos profetas, tal como está nos evangelhos, nas pregações dos apóstolos e em outras diversas passagens das Escrituras. Como observa Tönnies, a concordância dos súditos quanto a esse único artigo de fé necessário à salvação os permite a liberdade quanto às suas crenças íntimas, desde que a manifestação dessas crenças não contradiga as leis civis. Por essa razão, compete à autoridade civil a interpretação das Escrituras e somente a esta autoridade cabe decidir em caso de disputas conceituais. (TÖNNIES, 1988, p. 304).

Dessa forma, o esforço hobbesiano na interpretação das Escrituras apresenta um duplo propósito, como mostra Yves Charles Zarka, em *Hobbes et la pensée politique moderne*. O primeiro objetivo de sua exegese bíblica é revelar que a obediência ao soberano é o ato de submissão à lei divina, dado que a Bíblia contém sua revelação. O segundo é combater as múltiplas interpretações das facções religiosas que se opunham, criando guerras de religião e destruindo a paz civil. Nesse sentido, diz Zarka, a doutrina política de *Leviatã* inclui uma reflexão sobre as consequências políticas da religião e que Hobbes não se interessa pela verdadeira fé, mas por submeter o poder eclesiástico ao poder político (ZARKA, 1995, p. 62).

Em *The political philosophy of Hobbes*, Leo Strauss assinala que a dupla intenção de Hobbes ao interpretar a Bíblia é usar a autoridade das Escrituras para favorecer sua teoria e abalar a autoridade das próprias Escrituras. Strauss destaca o argumento dos escritos políticos hobbesianos de que tudo o que é necessário para a salvação dos homens é a fé em Jesus enquanto Cristo, apontando que a atitude de Hobbes em relação à religião positiva não se altera em suas obras: o dever sagrado de todo cristão é a obediência ao poder secular tendo em vista que este poder não proíbe nem interfere de maneira alguma nesta crença fundamental. Para o filósofo seiscentista, a religião deve servir ao Estado e será prezada ou desprezada de acordo com os serviços ou desserviços prestados ao domínio estatal (STRAUSS, 1963, p. 74). Aqueles que antes se digladiavam apresentando suas mais diversas interpretações como as mais corretas em relação ao livro sagrado, agora devem se contentar em aceitar previamente as determinações soberanas, submetendo-se a uma esfera centralizada que determina a circulação ordeira dos discursos religiosos.

Ao mesmo tempo em que defende a liberdade de credo dos homens sob o domínio estatal, Hobbes a subverte, porque após o ato de criação do Estado soberano – o *Fiat* como ele

denomina na introdução de *Leviatã* – os atos humanos passam a ser executados por um terceiro, no caso o próprio poder supremo. Hobbes insiste em afirmar que o soberano é quem deve determinar quais verdades devem ser propaladas no reino cristão: “É portanto dever daqueles que têm a autoridade suprema extirpá-las das mentes, não dando ordem, mas pelo ensino; não pelo terror dos castigos, mas pela perspicuidade das razões” (*Do cidadão*, XIII, § 9, p. 203). O Estado é o detentor do poder capaz de promover a paz, enquanto a religião pode se mostrar, em suas múltiplas e divergentes doutrinas, capaz de levar os homens à condição de guerra de todos contra todos. Por esse motivo, embora não seja doutrinário ele mesmo, deve, todavia, censurar todos os ensinamentos religiosos que ameacem a paz e o bom funcionamento da república:

as ações de todos os homens são governadas pelas opiniões de cada um deles. Com base nisso podemos compreender, por uma inferência evidente e necessária, que para o interesse da paz é relevante que não seja divulgada aos cidadãos nenhuma opinião ou doutrina pela qual eles possam imaginar que tenham o direito de desobedecer às leis da cidade (isto é, às ordens do homem ou conselho a quem está cometido o poder supremo [...] a pessoa, homem ou assembléia (*court*), a quem a cidade conferiu o poder supremo, tem também o direito de julgar que opiniões e doutrinas são inimigas da paz, e o de proibir que sejam emanadas (*Do cidadão*, VI, § 11, p. 107).

Em *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Carl Schmitt explica que essa convicção hobbesiana revela uma característica fundamental do Estado que nasce no século XVII: é um instrumento técnico neutro, portanto uma obra humana que difere dos tipos antigos de unidade política. É o primeiro mecanismo moderno de grande envergadura, o primeiro produto da era técnica, cuja neutralidade depende da independência das verdades religiosas. Para Schmitt, é compreensível que, após cem anos de disputas teológicas vãs e sanguinolentos combates religiosos, pensadores como Hobbes buscassem um terreno neutro sobre o qual se pudesse encontrar a paz, a segurança e a ordem (SCHMITT, 2002, p. 103).

O valor desse poder neutro reside em sua perfeição técnica e nele, segundo Schmitt, todas as outras concepções da verdade e da justiça são absorvidas pela decisão do comandante legal. A neutralidade estatal é conservada tanto no caso de tolerância quanto na intolerância, visto que é a inação estatal que pode engendrar insegurança. Ou a máquina estatal funciona, dirimindo os conflitos e assegurando a existência física dos cidadãos, exigindo em contrapartida uma obediência absoluta às leis; ou não funciona, degradingando em estado de guerra, condição em que ninguém tem a certeza de se autopreservar. Portanto, como os múltiplos discursos que outorgam para si a verdade divina provocam dissensões, é unicamente a decisão imperativa de um sistema coercitivo legal que põe termo à desordem (SCHMITT, 2002, p. 105).

O filósofo e jurista alemão discorre sobre o capítulo XXXVII de *Leviatã*, que trata “*dos milagres e seu uso*”. Schmitt lembra que, à época, acreditava-se nas curas miraculosas por imposição das mãos feita pelos reis²⁰ e outros que se diziam profetas. Ele verifica, porém, que quanto ao problema da crença em milagres²¹, Hobbes é agnóstico, já que parte do princípio que nenhuma pessoa pode saber com segurança se um evento é milagre ou não:

a mesma coisa pode ser milagre para um e não o ser para outro. Acontece assim que homens ignorantes e supersticiosos consideram grandes maravilhas as mesmas obras que outros homens, sabendo que elas derivam da natureza (que não é obra extraordinária, mas obra comum de Deus), não admiram de modo algum (*Leviatã*, XXXVII, p. 368).

Esta verificação permite compreender porque ele cognomina Hobbes de grande decisionista: “É um milagre o que o poder estatal soberano ordena crer que é um milagre; mas, o inverso também, e a ironia é particularmente sensível – os milagres cessam tão logo o Estado os interditem” (SCHMITT, 2002, p. 115). O soberano decide definitivamente o que é um milagre porque ele é a razão pública, a *public reason* por oposição à *private reason* dos indivíduos que compõem o Estado. Como o soberano é o representante mais alto de Deus na terra, é o lugar-tenente de Deus, seu poder máximo permite, conseqüentemente, domínio sobre os artigos de fé:

O problema não é mais o de saber se o que vemos fazer é um milagre, ou se o milagre de que ouvimos falar ou sobre o qual lemos é um fato real, e não um ato da língua ou da pena, e sim, em termos simples, se o relato é uma verdade ou uma mentira. E quanto a esse problema nenhum de nós deve aceitar como juiz a sua razão ou consciência privada, mas a razão pública, isto é, a razão do supremo lugar-tenente de Deus. E sem dúvida já o escolhemos como juiz, se já lhe demos um poder soberano para fazer tudo quanto seja necessário para a nossa paz e defesa (*Leviatã*, XXXVII, p. 374).

Assim, o Estado hobbesiano, como poder exterior, é justificado pela ignorância (impossibilidade de conhecer) toda verdade substancial. É nesse ponto que se pode perceber a distinção entre a crença interior e a confissão exterior em *Leviatã*. A questão dos prodígios e dos milagres depende da razão pública, por oposição à razão privada. Por outro lado, Hobbes

²⁰ A crença no poder real de curar é apresentada por Marc Bloch (1993) na obra *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio*. Conforme Bloch, quaisquer afecções ganglionares eram chamadas, à época, de escrófulas, ou mal régio. Era uma doença raramente fatal, mas que sem os cuidados adequados poderia desfigurar (p. 52). A crença no dom taumatúrgico era um dogma de fé dos monarquistas rejeitado pelos partidários do Longo Parlamento. Foi atribuído pelo povo ao rei Carlos I o poder de curar mesmo depois de executado (p. 246). Já sobre o rei Carlos II, há registros históricos de que, após a restauração, ele curou cerca de 23000 pessoas em pouco mais de quatro anos (p. 248).

²¹ Hobbes afirma que os milagres são obras admiráveis de Deus, maravilhas e sinais que o Altíssimo faz para causar assombro nos homens, são coisas estranhas com causas naturais difíceis de imaginar. Sua definição de milagre é a seguinte: “uma obra de Deus (além da sua operação por meio da natureza, determinada na criação) feita para tornar manifesta aos seus eleitos a missão de um ministro extraordinário enviado para a sua salvação” (*Leviatã*, XXXVII, p. 370). É claro que qualquer súdito que proclame a si mesmo como detentor de tal poder e consiga arrebatar seguidores pode causar prejuízos à República caso se insurja contra o soberano.

deixa a cada indivíduo o cuidado, conforme sua liberdade de pensar, de decidir, segundo sua razão particular, no que cada um quer ou não crer interiormente, e de conservar em seu coração (*intra pectus suum*), seu próprio juízo. Mas, quando se dá a profissão de fé exterior, o julgamento privado cessa e é o soberano quem decide o que é verdadeiro e o que não é (SCHMITT, 2002, p. 116).

A leitura schmittiana mostra que é a paz pública e o direito do poder soberano que estão em primeiro plano para Hobbes. A liberdade de externar o pensamento individual, desse modo, estaria apenas no campo do possível, restrito ao último plano, em caso de completa anuência do Estado. No entanto, é muito a seu contragosto que o jurista alemão admite, também, que a diferenciação hobbesiana entre âmbito privado e público, crença e confissão, *fides et confessio, faith and confession*, pode ser tomada como um germe da liberdade de pensamento e do individualismo moderno, característica da estrutura do sistema constitucional liberal²². Se, é no decisionismo estatal que o Estado como razão pública alcança sua máxima força há, porém, um ponto vulnerável da unidade política: embora sejam obrigados a reconhecer como milagre aquilo que o soberano determina como tal, os súditos não estão, em consciência, obrigados a crer nele. O Estado hobbesiano seria, portanto, um poder externo, porém sem capacidade de intervenção na esfera privada.

Tönnies também aponta para esta mesma disposição na política hobbesiana. Segundo ele, seria uma incompreensão do pensamento de Hobbes supor que este admite a intervenção da lei em todos os domínios da vida privada, por mais que Hobbes considere ilógica toda limitação jurídica ou teórica do poder estatal. Essa convergência a certo espírito liberal estaria dirigida contra a Igreja e à jurisdição eclesiástica. Somente o soberano ou os juízes aos quais ele encomenda a interpretação do direito podem condenar uma pessoa (TÖNNIES, 1988, p. 300). Aos clérigos cabe a obediência, como aos demais súditos, e a não interferência de questões espirituais, religiosas, nos assuntos da República. O homem permanece livre quanto a qualquer outra autoridade que não seja o Estado, e ninguém pode reclamar, a pretexto de revelação ou direito divino, o poder de questionar o instrumento criado para realizar a paz entre os homens.

A Igreja – que antes tinha existência separada do Estado – vê o seu direito próprio questionado. Em Hobbes, ela é apenas mais uma instituição da República que pode ser

²² Fala-se em contragosto de Schmitt por ver em Hobbes um germe liberal levando em consideração sua simpatia pelo regime do Terceiro Reich. Entretanto, há interpretações que afirmam que a leitura schmittiana de Hobbes é, na verdade, uma crítica à modernidade e ao liberalismo, mas também uma crítica velada ao regime totalitário, como se pode ler em SIRCZUK, 2007.

conformada ou modificada pelo legislador, de acordo com a razão do Estado. O intento do filósofo inglês é mostrar que os assuntos religiosos não devem dominar a política. Por seu turno, a Igreja deve ser, conforme Tönnies, apenas uma organização de ensino inspirada estritamente em fins metafísicos e morais, de modo que as crenças e desejos religiosos persistam somente como coisa de cunho pessoal e privado. Dessa forma, se evita o quebrantamento dos poderes temporais do Estado pelas mais diversas e incoerentes crenças em espíritos e pelos temores de castigos eternos (TÖNNIES, 1988, p. 308).

O maior equívoco do clero é desejar constantemente o poder civil, tentando usurpá-lo de seu legítimo dono, o governante dito temporal. O poder deve ser soberano e agir para evitar disputas de opinião decorrentes da discussão sobre o que cada um julga certo a respeito do bem e do mal, bem como para impedir a consequência extrema das dissensões que é a guerra civil. Na verdade, quando os homens baseiam-se em suas disparatadas opiniões as controvérsias tomam uma proporção perigosa para a manutenção da paz. Como as atitudes humanas têm origem nas opiniões sobre benefícios e prejuízos procedentes das ações, a formação das opiniões dos súditos é o meio que o soberano dispõe para estimulá-los a obedecer.

É por enxergar a necessidade da existência de um poder político que ponha fim às querelas religiosas que Hobbes defende um Estado, como diz Schmitt, tecnicamente neutro, que possua uma neutralidade administrativa “face às opiniões religiosas das pessoas submissas” (SCHMITT, 2002, p. 104). Assim sendo, distanciando-se da concepção clássica, os fundamentos do poder político deverão estar assentados na evidência da matemática e no rigor da ciência moderna. Como produto artificial do cálculo humano o Estado, *magnum artificium* do homem, é uma realização da razão dos indivíduos. É o supremo produto do poder criador humano, cuja imagem de *homem artificial* fornece, através da mecanização da imagem antropológica do homem, a mecanização da concepção do Estado.

2. O HOMEM DO HOMEM

“A ciência é uma tentativa, em grande parte bem sucedida, de compreender o mundo, de controlar as coisas, de ter domínio sobre nós mesmos, de seguir um rumo seguro”

Carl Sagan, *O mundo assombrado pelos demônios*.

2.1 NATUREZA E ARTIFÍCIO

Para se compreender o que leva o filósofo Hobbes a vislumbrar a possibilidade de superação da condição natural da humanidade via contrato é preciso situá-lo em seu tempo e estudar o reflexo em seu pensamento das transformações históricas e conceituais do início da modernidade. Só então é possível entender como o homem, com seu poder criador, se torna artífice de sua própria humanidade, em um processo de humanização de si mesmo. Deve-se considerar que a obra hobbesiana emerge em momento de profunda efervescência, quando ocorre um rompimento definitivo com a forma cristã-medieval de pensar, até então predominante, e inicia-se uma nova consciência acerca da natureza, do homem e da política. Os fatores decisivos do novo clima intelectual instaurado na primeira metade do século XVII e de que Hobbes participou intensamente foram a revolução científica, o triunfo do mecanismo e o surgimento de uma nova concepção de racionalidade que culminou com a ascensão do *indivíduo* à posição central do pensamento filosófico.

Hobbes viveu em um período de reviravolta decisiva na maneira de se pensar a totalidade do real ocorrida no início do período moderno, na qual o eixo da reflexão filosófica desloca-se da ordem objetiva para a estrutura da subjetividade finita enquanto critério de inteligibilidade do mundo. Na modernidade, a ideia de que há uma ordem política natural, típica do pensamento antigo, é abandonada. Enquanto para os antigos a realização do homem estava em sua inclusão em uma ordem cósmica imutável e preestabelecida (“O todo existe necessariamente antes da parte”, dizia Aristóteles), para os modernos o âmbito do político passa a ser visto como produto da ação humana.

O período medieval havia herdado dos antigos a concepção de que o todo ordenado e imutável é o único detentor do sentido da realidade. A Igreja se apoderava da tarefa de guardiã da tradição intelectual que corroborava esse modo de pensar, embora defendesse o ordenamento não como o *kosmos* grego, mas como criação divina, gerido pelo Ser Supremo pessoal e atuante no mundo, a quem o homem deveria voltar-se para encontrar a razão de ser de tudo. Como observa Norbert Elias, em *A sociedade dos indivíduos*, as observações individuais eram de muito pouca serventia nessa época, a reflexão particular só contribuía na medida em que se apresentasse como uma interpretação de uma das fontes da “revelação” e as pessoas sentiam-se inseridas em uma hierarquia a que deveriam se submeter (ELIAS, 1994, p. 83). A ideia que ocupava posição central e dominante era a de que as pessoas, bem como todas as outras coisas, eram parte da criação divina. Desse modo, as verdades da religião pareciam evidentes, e suas explicações davam conta da explicação de toda a realidade.

O pensamento clássico – entenda-se: antigo e medieval – apresentava como característica principal a passividade do homem diante de uma realidade predeterminada. A ação humana tinha seu princípio no todo no qual o homem devia buscar inserir-se, assumindo a posição que lhe competia. O homem efetivava sua realização na conformação de sua ação com a ordem política que o antecedia, na qual cada ser humano devia adequar-se, enquanto microcosmo, ao macrocosmo, isto é, ao conjunto total e ordenado das coisas. Ao se iniciar a modernidade, as pessoas passaram a se enxergar como sujeitos de seu conhecimento e de sua ação no mundo. O homem não se sentia mais como parte de um todo ordenado, cujo sentido possuía uma preexistência, mas se via, enquanto subjetividade racional, como a fonte da qual nascia o sentido de tudo. Como escreve Alexandre Koyré, em *Estudos Galilaicos*, há na modernidade

o abandono da concepção clássica e medieval do Cosmo – unidade fechada de um Todo, Todo qualitativamente determinado e hierarquicamente ordenado, no qual as diferentes partes que o compõem, a saber, o Céu e a Terra, estão sujeitos a leis diversas – e sua substituição pela do Universo, isto é, de um conjunto aberto e indefinidamente extenso do Ser, unido pela identidade das leis fundamentais que o governam (KOYRÉ, 1986, p. 182).

Ao se operar tal mudança, paulatinamente o homem passa a se enxergar como a base para a consideração de toda a realidade. Assim, o âmbito da política, que se apresentava como algo natural, mostra-se agora como “produzido” pelo único e decisivo sujeito do político, o próprio homem. O que possibilita tal transformação, segundo Elias, é o longo e crescente avanço do processo de individualização das pessoas a partir do século XV, que leva a um novo nível de autoconsciência. Os homens desse período tornam-se cada vez mais capazes de se avistarem como que à distância, e de pensar a si mesmos como indivíduos autônomos (ELIAS, 1994, p. 85).

A série de alterações na forma de pensar o mundo que se contrapunha ao universo fechado, fixo, ordenado e hierarquizado dos antigos foi possibilitada, principalmente, por descobertas científicas como a astronomia heliocêntrica de Copérnico e o universo sem centro de Galileu. Estas, por sua vez, levaram a uma modificação completa no universo intelectual do homem moderno, dando origem a uma nova configuração da realidade, na qual a ação em um universo governado pelas leis naturais universais toma o lugar da passividade humana diante de um ordenamento estático e imutável pré-estabelecido por poderes superiores. O ser humano, como observa Edgar Morin, em *O enigma do homem*, passa a pensar, a partir de então, contra a natureza, certificado de que sua missão é dominá-la, sujeitá-la (MORIN, 1975, p. 12).

O homem não se distingue mais como mero receptáculo de verdades supremas, mas passa a ser construtor das verdades por intermédio do correto método de raciocinar. O indivíduo moderno é o homem que deixou de ser coadjuvante para tornar-se sujeito atuante e transformador de sua realidade²³. Como mostra Bobbio, em Hobbes a expressão mais alta e mais nobre dessa qualidade transformadora do homem é a construção do Estado, na qual o ser humano, ao adquirir o conhecimento das leis que regulam os mecanismos da natureza – por sinal nem sempre favorável –, pode não somente imitá-la como corrigi-la, superando sua condição natural (BOBBIO, 1991, p. 33). A ordem social, ética e política apresenta-se, então, como um produto da construção humana, e não como um dado da natureza.

Já na introdução de *Leviatã* seu autor evidencia a capacidade humana de criação: “a natureza [...] é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial” (*Leviatã*, Introdução, p. 11). Na mesma medida em que o homem é a mais perfeita obra da natureza, o Estado é, por sua vez, a mais primorosa invenção humana. Ao encetar *Do Corpo*, Hobbes define a filosofia como “a natural razão humana percorrendo diligentemente todas as coisas criadas e relatando o que for verdadeiro acerca de sua ordem, suas causas e seus efeitos”. Mais ainda, ele convida o leitor a “fazer como os escultores, que, ao esculpirem a matéria sobressalente, não produzem uma imagem, mas a descobrem” bem como a “imitar a criação” e levar a razão dele a se sobrepor “ao abismo confuso” dos pensamentos e experiências. O filósofo inglês enfatiza no mesmo trecho que “é necessário um método condizente com a criação das próprias coisas” (*Do corpo*, Ao leitor, p. 13).

O método defendido por Hobbes, como foi dito no capítulo anterior, é o geométrico, clara influência de Galileu, para quem o “livro da natureza” havia sido escrito em caracteres geométricos. O cientista italiano tinha preferência pelo método geométrico porque com este as conclusões dependem de premissas e se evita supor como verdadeiros os assuntos que carecem de demonstração. Sua rejeição pela aceitação irrefletida das autoridades, em especial Aristóteles²⁴, e seu profundo gosto pela observação e pelo raciocínio rigoroso influenciaram o filósofo de Malmesbury, que passou a considerar a geometria como a “infalível ciência” pela qual os homens deviam se guiar. Na ausência do método geométrico os homens abandonam “o próprio juízo natural para se deixar conduzir por sentenças gerais lidas em autores”

²³ Essa autocompreensão do homem que se sente capaz de dominar tudo por meio da previsão, e que se desenvolve fortemente na modernidade, é um indício decisivo do que Max Weber denomina de processo de desencantamento do homem, de seu despojamento da magia do mundo (WEBER, 2004, p.30,31).

²⁴ Em *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*, Galileu critica os peripatéticos que colocavam a autoridade de Aristóteles contra a evidência da experiência (GALILEU, 1994, p. 96). Segundo Koyré, Galileu é o grande representante da ciência moderna, que “tende a explicar tudo pelo número, pela figura e pelo *movimento*” (KOYRÉ, 1982, p. 182).

(*Leviatã*, V, p. 46).

Em artigo intitulado *Hobbes and the method of natural science*, Douglas Jesseph aponta duas características principais pelas quais a geometria é vista pelo filósofo seiscentista como um saber diferenciado e superior aos demais ramos do saber humano (JESSEPH, 1996, p. 87). Uma, consiste em que seus termos são definidos e explicados minuciosamente. O método geométrico permite o argumento preciso, por raciocínios com definições e explicações exatas. Ele utiliza “raciocínios por definições ou explicações dos nomes que irá usar [...] cujas conclusões assim se tornaram indiscutíveis” (*Leviatã*, V, p. 42). A outra, indica que os objetos da investigação geométrica são completamente conhecidos pelo geômetra devido serem construídos por eles mesmos:

A ciência na qual os teoremas sobre as quantidades são demonstráveis é chamada de geometria. E uma vez que as causas das propriedades de seus valores individuais pertencem a nós, porque nós mesmos desenhamos suas linhas, e, uma vez que a geração dos valores depende da nossa própria vontade, nada mais é necessário conhecer acerca do fenômeno peculiar de qualquer figura que seja, senão ter em consideração tudo o que se segue da construção que nós mesmos fazemos da figura a ser descrita (*De homine*, X, § 5, p. 41).

É partindo desta segunda característica que Hobbes enxerga a política como o saber com mais afinidade em relação à geometria, visto que ambas são ciências demonstráveis ou, em outras palavras, seus objetos são criados pelo arbítrio do homem. Em *Six lessons to the professors of the Mathematics*, mais precisamente na epístola dedicatória destinada ao Conde Pierrepont, Hobbes afirma que há artes que são indemonstráveis e artes que são demonstráveis. As artes demonstráveis são aquelas cuja construção do objeto está no poder do artista que, ao realizar sua demonstração, deduz nada mais que as consequências de sua própria operação. Assim sendo, tanto a geometria quanto a filosofia civil são demonstráveis. A primeira, porque as linhas e figuras do raciocínio são traçadas e descritas pelos próprios indivíduos; a segunda, porque são os próprios homens que instituem o Estado (*Six lessons, The epistle dedicatory*, p. 184).

Conforme Bobbio, o argumento de Hobbes é semelhante ao utilizado por Giambattista Vico para demonstrar que a história humana é cognoscível. Para Vico, a natureza, enquanto criação divina, é impossível de ser conhecida. A história humana, ao contrário, é algo que se pode esperar conhecer visto que foi verdadeiramente criada pelos próprios homens (BOBBIO, 1991, p. 33). Conhecida como tese do *verum factum*, em Hobbes ela implica o conhecimento da política como criação humana, e, em Vico, assegura que a história é a ciência do verdadeiro porque é o conhecimento de uma realidade feita pelo próprio homem, como mostra Patrick Gardiner:

O interesse de Vico pela história estava ligado a uma determinada teoria do conhecimento. Segundo ele cria, para se conhecer realmente a natureza de qualquer coisa era necessário tê-la feito. Ao contrário do mundo dos objetos e dos acontecimentos naturais, que “uma vez que Deus os criou, só ele os conhece”, o “mundo das nações”, ou história humana, foi de fato criado pelos homens e é, portanto, algo que os homens podem “esperar conhecer” (GARDINER, 1964, p. 12).

A afinidade da concepção de Hobbes com a tese do *verum factum* o coloca na tradição do *maker's knowledge*, que nada mais é que a ideia de que quem conhece é quem faz. Para Bernardo Jefferson de Oliveira, o conhecimento do fazedor é “uma imagem que associa o conhecimento à criação. De maneira resumida, sugere que conhecemos algo quando fazemos e que quando fazemos algo é porque conhecemos” (OLIVEIRA, 2000, p. 188). Oliveira aponta um duplo aspecto na ideia de que quem conhece é quem faz. Em primeiro lugar, “a noção de que somente o fazedor de um mecanismo complexo o conhece, porque somente ele conhece os seus propósitos e a função dos mecanismos”. Em segundo lugar, o paralelo com a ideia do conhecimento-criação de Deus, que pode sugerir a possibilidade dos homens conhecerem as coisas que criam e, vive-versa, criar as coisas que conhecem (OLIVEIRA, 2000, p. 189).

No artigo *O argumento do conhecimento do criador como argumento cético*, Danilo Marcondes mostra que essa tradição, que ele denomina de ‘argumento do conhecimento do criador’, pode ser considerada como uma das principais correntes subterrâneas do pensamento moderno, e que esta é comumente utilizada mais como um componente subjacente das doutrinas do que propriamente como um argumento explicitamente formulado e desenvolvido (MARCONDES, 2007, p. 48). Surgido em um período de transição, de mudanças profundas e do questionamento da autoridade estabelecida, tal argumento foi disseminado amplamente no início da modernidade, assumindo distintas formas em diferentes filósofos, retomando “a argumentação cética sobre a questão dos limites da capacidade humana de conhecer a realidade tal como ela é: não podemos conhecer a natureza tal como ela é em sua essência, porque não a criamos” (MARCONDES, 2007, p. 50).

No pensamento antigo prevalecia a concepção de que o conhecimento por excelência era a *theoria*, isto é, a contemplação de verdades eternas e imutáveis, independentes do intelecto humano. Em contraposição, a nova concepção que surge a partir do renascimento aproxima os dois principais campos da criatividade humana, a arte e a técnica, do ato de criar, no sentido do trabalho do artífice. A arte (*ars*, tradução latina para a *techné* grega) aparece, então, como a esfera por excelência na qual o homem ultrapassa seus limites, podendo produzir ou criar algo e, assim como Deus criou o *Cosmos*, o homem é capaz de criar sua

própria obra. Ainda que a criação artística seja assunto quase ausente do debate filosófico dos primórdios da Modernidade – em autores como Bacon, Descartes, Hobbes e Locke – a importância desta questão é central na discussão política, mais precisamente na visão da sociedade como algo a ser criado (MARCONDES, 2007, p. 49). Como diz Ribeiro:

O que Hobbes faz, na verdade, é radicalizar o princípio de que conhecemos o que fazemos. O que existe só porque é obra nossa? Basicamente, as figuras da geometria e o contrato social. É por isso que podemos ter ciência segura do geométrico e do político. Aliás, é dessa maneira que Hobbes justifica aplicar a geometria como modelo ao conhecimento da política, e afirma que a ‘ciência política’ nasce com ele (RIBEIRO, 2009, p. 16).

Marcondes enumera duas maneiras de compreender o argumento do conhecimento do criador. Uma primeira explicação grifa que o homem pode conhecer *apenas* aquilo que ele cria: “conhecimento humano, se é que merece este nome, está restrito a meras aparências, aos fenômenos, e não pode ser considerado verdadeiro, demonstrável ou fundamentado, em nenhum sentido conclusivo”. Uma segunda explicação possui sentido oposto da anterior: embora os seres humanos não tenham criado a natureza e, portanto, não tenham a possibilidade de conhecê-la, mesmo assim “podem imitá-la e reproduzi-la através da técnica e podem assim efetivamente conhecer aquilo que criam. O homem é neste sentido um *imitator Dei*” (MARCONDES, 2007, p. 51).

Destes dois modos Marcondes deduz quatro sentidos gerais do argumento do conhecimento do criador, não necessariamente excludentes. O primeiro sentido denomina de religioso: só Deus pode conhecer a natureza porque só Deus é seu criador. A ciência natural é impossível ao homem. O segundo é designado de técnico: o homem, como *imitator Dei*, é capaz de reproduzir certos processos naturais e seus efeitos. O terceiro é nomeado de humanista: o homem deve dedicar-se à investigação do mundo humano, daquilo que cria – a realidade social e política, a história e a linguagem, porque estas são criações humanas e, portanto, podem ser conhecidas – e não ao mundo natural. O derradeiro é chamado de epistêmico: “O homem não conhece diretamente a realidade natural porque não a cria e, portanto, não tem acesso à sua essência, à sua natureza última, mas a conhece através de suas ideias ou representações que são produções suas” (MARCONDES, 2007, p. 53).

Marcondes apresenta, ainda, uma concepção que surgiu desde o século XVI como um desdobramento do argumento do conhecimento do criador, que é a concepção de ciência natural que considera a natureza um mecanismo e vê o papel da ciência como a descrição das leis que explicam o funcionamento desta estrutura. É comum encontrar nos autores mais representativos desta concepção a famosa *metáfora do relógio*. Nela, a realidade natural é

simbolizada pelo relógio e o seu criador, o *relojoeiro*, é aquele que realmente conhece o funcionamento deste mecanismo. Os homens podem observar a face externa da máquina, isto é, perceber apenas exteriormente e usá-la mesmo sem compreender seu funcionamento. O cientista não conhece a natureza em sua essência, porque quem a criou foi Deus, mas pode reproduzir os seus efeitos na construção de mecanismos semelhantes. Réplicas da natureza, os mecanismos são construídos por hábeis artífices (MARCONDES, 2007, p. 53).

A *metáfora do relógio*, cuja formulação pressupõe o mecanismo como imagem do conhecimento, é apresentada por Hobbes em *Do cidadão*. Ao buscar discorrer brevemente sobre seu método, Hobbes defende que se deve proceder à geração e à forma do governo civil com o intuito de compreendê-lo melhor por intermédio de sua causa constitutiva:

Assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana (*Do cidadão*, Prefácio do autor ao leitor, p. 13).

Hobbes tem a convicção de que, para que se erga um Estado bem fundado e que este seja composto de forma correta, é necessário que os homens compreendam corretamente as qualidades da natureza humana (os homens são partes constitutivas da cidade) e o que é e o que não é adequado em relação ao governo civil. Além do prefácio ao leitor em *Do cidadão*, há pelo menos outras duas obras suas afirmando claramente que sua teoria política é deduzida de suas premissas acerca da natureza humana. Logo no começo de *The Elements of Law* Hobbes diz que “a explicação clara e verdadeira dos elementos das leis, natural e política, o que é meu presente objetivo, depende do conhecimento do que é a natureza humana” (*The Elements of Law*, I, § 1, p. 47). Em *Leviatã* ele é até mais enfático ao dizer: “fundamento o direito civil dos soberanos, e tanto o dever como a liberdade dos súditos, nas conhecidas inclinações naturais da humanidade” (*Leviatã*, Revisão e conclusão, p. 589). Como explica Rosenfield:

Conhecer uma coisa é compreender os elementos que a compõem, o que significa conhecer as regras de sua composição. Assim, o conhecimento da sociedade política deve partir de uma correta formulação da ‘natureza humana’, isto é, como diz Hobbes, do ‘natural dos homens’. Trata-se, pois, de lançar os verdadeiros ‘fundamentos’ da política segundo ‘demonstrações infalíveis’, ou seja, corretamente inferidas, dos postulados relativos à natureza humana (ROSENFELD, 1993, p. 24).

A interpretação de Rosenfield concorda com Leo Strauss que, em *Direito natural e história*, afirma que não se pode perder de vista a filosofia natural de Hobbes ao tentar

compreender sua filosofia política. Para Strauss, o filósofo seiscentista teria feito uma combinação tipicamente moderna de idealismo político com materialismo, baseado na visão de um universo constituído unicamente por corpos e pelos seus movimentos incertos. Hobbes ajustou dogmatismo e ceticismo na tentativa de encontrar uma instancia isenta do fluxo sempre aleatório da causalidade mecânica, e nesse ponto desenvolve o argumento do *maker's knowledge*:

Só compreendemos aquilo que criamos. Como não criamos os seres naturais, estes são ininteligíveis no sentido estrito do termo. Segundo Hobbes, este fato é perfeitamente compatível com a possibilidade de uma ciência da natureza. Mas tem como consequência que a ciência da natureza é, e será sempre, fundamentalmente hipotética. Porém, isso é tudo o que necessitamos para nos convertermos em donos e senhores da natureza. Ainda assim, por muito bem sucedido que o homem possa ser na conquista da natureza, nunca será capaz de compreendê-la. O universo permanecerá para o homem um perfeito enigma (STRAUSS, 2009, p. 151).

Os homens podem adquirir conhecimento científico, isto é, absolutamente seguro, dos objetos de que são a causa, e cuja construção está ao seu alcance ou depende de sua vontade arbitrária. A verdade científica é conhecida ao mesmo tempo em que os homens são seus autores. O mundo das construções humanas não possui enigmas porque são os próprios homens sua única causa e porque têm conhecimento perfeito de sua causa.

Mas, em *The Political Philosophy of Hobbes*, Strauss afirma o oposto: que a teoria política hobbesiana não foi decisivamente afetada pela concepção de ciência, nem é derivada de uma compreensão do homem a partir do materialismo mecanicista. Há, segundo Strauss, uma relação de independência entre a ciência natural e a filosofia política de Hobbes. Os princípios psicológicos pelos quais o filósofo seiscentista deduziu sua política teriam sido obtidos pela auto-observação e não necessitaram ser deduzidos das leis do movimento da matéria. Ele abaliza seu comentário em passagem da introdução de *Leviatã*, na qual Hobbes convida o leitor à introspecção, recorrendo ao preceito *nosce te ipsum*, provando que a busca da verdade tem origem no interior do próprio homem. Sendo assim, a origem da concepção de Hobbes acerca do homem estaria completamente elaborada antes mesmo que ele estivesse familiarizado com a ciência moderna (STRAUSS, 1963, p. xi).

Discordando do posicionamento de Strauss, Lukac se vale de um manuscrito supostamente escrito por Hobbes por volta de 1630. Trata-se de *Short Tract on First Principles* (*Breve tratado sobre os primeiros princípios*), um manuscrito anônimo redigido em inglês e descoberto em 1878 no Museu Britânico por Tönnies, que o publicou em 1889. Este texto, que Tönnies acredita ter sido escrito no ano de 1630, fazia parte de um conjunto de 28 documentos que pertenceu a Charles Cavendish. Para eliminar as divergências quanto à

autoria hobbesiana do tratado, o sociólogo alemão alude a uma carta de Hobbes ao Marques de Newcastle, dedicando um trabalho de ótica, na qual seu autor sustentava que o ali escrito se derivava de certas ideias que ele já havia desenvolvido dezesseis anos antes (TÖNNIES, 1988, p. 130). Dessa forma, o *Breve tratado* teria sido escrito depois da tradução hobbesiana da *História da guerra do Peloponeso* de Tucídides e antes da versão concluída em 1640 de *The Elements of Law*, comprovando-se que Hobbes tinha conhecimento das descobertas científicas modernas antes de desenvolver sua filosofia política. Strauss, não obstante conhecesse este texto, “o considerou de pouco interesse ao seu propósito” (LUKAC, 1999, p. 54).

Lukac afirma que é no *Breve tratado* que Hobbes estabelece, pela primeira vez, uma série de ideias que, em seguida, haveriam de receber um papel fundamental em sua filosofia política. Tal manuscrito foi o primeiro esquema da teoria hobbesiana do mundo físico e da condição natural do homem. (LUKAC, 1999, p. 55). Entretanto, é preciso ressaltar que a definição da autoria do *Breve tratado* é mais complexa do que admite Lukac. A dificuldade de atribuí-la ao filósofo de Malmesbury é bem apresentada por Guilherme Rodrigues Neto em sua tradução deste manuscrito. Publicado sob o título de *Hobbes e o movimento da luz no Breve tratado*, seu estudo introdutório aponta que a autoria do citado texto não é objeto de consenso entre os estudiosos, constituindo-se uma questão polêmica e não resolvida.

Sendo assim, é apenas uma hipótese provável a autoria hobbesiana do manuscrito, ainda que seja bastante plausível aceitá-la. A autenticidade da atribuição a Hobbes da escrita do *Breve tratado* envolve duas questões de suma importância. Em primeiro lugar, tem a ver com a autonomia da filosofia natural dele com relação à filosofia de Descartes²⁵. Em segundo lugar, é decisivo para compreender os liames entre a filosofia natural e a filosofia política do pensador inglês no interior de seu sistema. Como explica Rodrigues Neto:

Se aceitarmos a tese de Tönnies de que o *Breve tratado* foi escrito por Hobbes em 1630, deveremos reconhecer que Hobbes já possuía um esboço de filosofia mecânica antes mesmo de elaborar as linhas mestras de sua filosofia política, e que sua filosofia natural teria sido, portanto, historicamente anterior à sua filosofia política – uma condição inicial para a possibilidade de a primeira determinar a última (RODRIGUES NETO, 2006, p. 254).

Todavia, há um forte motivo para questionar e excluir o tratado do *corpus hobbesiano*, qual seja, a incômoda doutrina das *species* apresentada na seção II da obra. Por outro lado, embora haja desacordo entre a física das *species* e as teorias ópticas desenvolvidas por

²⁵ A controvérsia entre os estudiosos quanto à filosofia natural de Hobbes e a filosofia de Descartes é a indicação de que o *Discurso do método* de Descartes, publicado em 1637, especialmente o ensaio da *Dióptrica*, teria determinado o início do desenvolvimento da filosofia natural de Hobbes.

Hobbes noutro lugar²⁶, o tratado, de um modo geral, antecipa várias teses posteriormente elaboradas pelo filósofo inglês, as quais Rodrigues Neto apresenta sete, a saber: 1. a ideia de um determinismo universal fundado na necessidade da causalidade mecânica e a negação do livre-arbítrio; 2. o princípio da conservação do estado de movimento e a ideia de que nada pode mover-se a si mesmo; 3. a doutrina da subjetividade das qualidades sensíveis e a redução mecânico-cinética dos acidentes; 4. a definição de substância como corpo; 5. o tema das vias insondáveis e invisíveis da natureza; 6. o ideal de ciência demonstrativa; 7. o valor da experiência na elaboração das hipóteses físicas (RODRIGUES NETO, 2006, p. 258).

O manuscrito em questão poderia ser, então, um esboço de filosofia retificado posteriormente²⁷, “uma obra de transição e situado em um período formativo do desenvolvimento da filosofia natural de Hobbes” (RODRIGUES NETO, 2006, p. 259). Seria, portanto, insuficiente a incompatibilidade dos argumentos presentes em outros escritos de Hobbes e a doutrina da emissão das *species* no *Breve tratado* para negar a tese de Tönnies sobre a autoria, pois Hobbes poderia ter mudado de opinião. Para o propósito aqui desenvolvido, não é necessário apresentar os demais argumentos favoráveis e desfavoráveis à autoria hobbesiana confrontados por Rodrigues Neto. Contudo, é importante destacar sua objeção ao argumento de Timothy Raylor, que atribui a autoria do manuscrito a Robert Payne²⁸.

Raylor, conforme explica Rodrigues Neto, aponta um antagonismo metodológico entre a forma demonstrativa do tratado e a tese hobbesiana de que a filosofia natural não pode ser demonstrada a partir dos primeiros princípios, que são necessários e verdadeiros, pois o *Breve tratado* é organizado de forma diferente do *Tractatus opticus I*: este é organizado em “hipóteses e “proposições” e aquele em “princípios” e “conclusões”. A dificuldade consiste em que Hobbes distingue, em todo o desenvolvimento de sua filosofia política, geometria de filosofia natural ou física. O filósofo inglês atesta em diversas passagens que a filosofia natural é indemonstrável *a priori*, sendo impossível ao filósofo natural utilizar apenas

²⁶ Juntamente com o *Breve tratado*, Tönnies encontrou outro manuscrito anônimo, escrito em latim, e que recebeu o título de *Tractatus opticus I*. Nenhuma objeção existe quanto à autoria hobbesiana deste manuscrito latino de óptica, ao contrário do outro. Sobre a publicação de Hobbes de estudos sobre ótica ver RODRIGUES NETO, 2006, p.252.

²⁷ João Aloísio Lopes, em sua introdução à obra *A natureza humana*, afirma que o *Breve tratado*, composto em 1630, embora esteja “vazado numa terminologia ainda não totalmente hobbesiana” (p. 34), é fundamental para compreender a teoria de Hobbes.

²⁸ Timothy Raylor, professor de língua e literatura inglesa do Carleton College em Minnesota (USA), baseia-se em argumentos paleográficos para apontar as diversas similaridades grafológicas do *Breve tratado* com obras de Robert Payne (1595/6-1651), capelão e secretário da família Cavendish durante a década de 1630, e amigo íntimo de Hobbes.

demonstrações com base nos primeiros princípios, ou valendo-se de causas, como mostra em *Tractatus opticus II*:

O tratamento das coisas naturais difere, em grande parte, daquele de outras ciências. [...] Na explicação das causas naturais, devemos recorrer a um gênero diferente de princípio, chamado “hipótese” ou “suposição”. Pois, quando uma certa questão é posta, [isto é, qual é] a causa eficiente de algum evento percebido pelos sentidos (o que é, por costume, chamado “*phenomenon*”), [a hipótese] consiste principalmente na designação ou na descrição de algum movimento a partir do qual o fenômeno segue necessariamente. E uma vez que não é impossível que movimentos dessemelhantes possam produzir fenômenos semelhantes, pode ocorrer que o efeito seja corretamente demonstrado a partir do movimento suposto e, ainda assim, que a suposição não seja verdadeira (*Tractatus Opticus II, apud RODRIGUES NETO, p. 273*).

Vale notar que Hobbes afirma nesta passagem que a filosofia natural emprega um tipo especial de demonstração e de princípio, e não que ela seja indemonstrável. Cabe à física, impossibilitada de acessar as “causas verdadeiras” e de conhecer e construir seus objetos tal qual faz a geometria, empregar suposições e hipóteses. Não obstante o conhecimento que a geometria produz possua um estatuto diferente daquele da filosofia natural, há uma assimetria entre a geometria e a ciência da física que consiste em que, enquanto a primeira demonstra com base em proposições necessariamente verdadeiras estabelecidas pelo próprio geômetra, a segunda demonstra valendo-se da experiência (RODRIGUES NETO, p. 274).

A geometria produz proposições *necessariamente* verdadeiras. A filosofia natural, por sua vez, produz proposições *provavelmente* verdadeiras, não podendo se conhecer seu valor de verdade. Desse modo, o filósofo natural pode construir uma ciência demonstrativa ao explicar os fenômenos tomando por base hipóteses de causas possíveis, ainda que não possa ter o conhecimento atingido pelo geômetra. Como os mecanismos causais da física são inacessíveis em seu todo, cabe ao filósofo natural descrever alguns movimentos particulares nos quais o fenômeno pode ser deduzido, chegando a uma causa hipotética, sempre provável. Como filosofia e ciência são a mesma coisa para Hobbes, a filosofia natural não seria filosofia se não fosse demonstrável de alguma maneira (*Do corpo*, VI, § 1, p. 133). Em *Do corpo*, Hobbes dá o acabamento a sua noção de ciência demonstrativa mostrando que existem dois métodos para a construção da ciência: a via analítica e a via sintética. No décimo capítulo de *De homine* ele usa a terminologia demonstração *a priori* e demonstração *a posteriori*:

nós podemos deduzir as consequências das qualidades que não podemos ver e demonstrar quais tinham sido essas suas causas. Este tipo de demonstração é chamado *a posteriori*, e essa ciência, física. E porque não se pode argumentar sobre as coisas naturais que são levadas pelo movimento dos efeitos às causas sem um conhecimento dessas coisas que seguem qual o tipo de movimento; e porque uma não procede das consequências dos movimentos em conhecimento de quantidade, que é geometria; nada pode ser demonstrado pela física sem alguma coisa também ser demonstrada *a priori* (*De homine*, X, § 5, p. 42).

Como observa Monzani, tal postura revela que o homem, embora possa decompor suas próprias faculdades, nem sempre pode encontrar em todos os pormenores sua causa geradora. A razão pela qual a física não possui o rigor da geometria é que os objetos da natureza não são criações humanas. Assim, as demonstrações da física sempre apresentarão um “resíduo irreduzível quase sempre *a posteriori*” (MONZANI, 1995, p. 73), diferente da ética e da política que são, como a geometria, obras do próprio sujeito. Por isso a geometria pode ser denominada com propriedade de ciência porque é possível ao homem, criador de seus objetos, ter total sapiência da causa geradora destes. No entanto, é porque a verdadeira filosofia natural tem suas limitações que ela depende da geometria. Como escreve Rodrigues Neto:

Ainda que a física não possa produzir proposições categóricas, ela produz proposições universais hipotéticas e opera de modo demonstrativo; de um lado, devemos manter o caráter demonstrativo da filosofia natural e, de outro, reconhecer a dimensão hipotética da imputação causal. Portanto, Hobbes não destitui a ciência natural de sua forma demonstrativa, embora reconheça que não esteja disponível a razão ou causa da geração dos objetos naturais, uma vez que o homem não é o autor desses objetos. O filósofo natural somente pode obter um conhecimento demonstrativo de tipo hipotético acerca de processos naturais e, desse modo, ele pode aproximar-se da certeza fornecida pela geometria (RODRIGUES NETO, 2006, p. 278).

A forma demonstrativa do *Breve tratado* não seria, portanto, incompatível com a indemonstrabilidade da ciência natural, como aponta Raylor, e Hobbes pode muito bem ser arrogado como seu autor, o que prova a tese sobre as aspirações científicas de Hobbes e a influência exercida por elas na construção de seu pensamento. Outro caminho percorre Skinner para provar a mesma tese. Ele se vale da descrição feita em *The Elements of Law* dos quatro passos da ciência ou princípios do conhecimento apontados como método para buscar a verdade. Hobbes pensa que, se estes “passos” forem devidamente seguidos, é inevitável se “chegar à *scientia* verdadeira, a um conhecimento ou compreensão genuínos das questões implicadas” (SKINNER, 1997, p. 398).

O primeiro passo da ciência consiste em que se deve partir de um começo ou princípio sensorial: “o conhecimento a que se chama *ciência* defino-o como a evidência da verdade, a partir de algum começo ou princípio na sensação” (*The Elements of Law*, VI, § 4, p. 87). Como observa Skinner, é a colocação dos dados empíricos em uma estrutura apropriada de explicação que torna possível a ciência. Os princípios científicos devem estar arraigados em provas experimentais ou, pelo menos, em conhecimento sensorial. Deste passo inicial decorrem os demais (SKINNER, 1997, p. 398). O segundo passo alude à conceituação coerente das definições, e à atribuição consensual de nomes às coisas: “designar por este ou

aquele nome as coisas das quais elas são concepções” (*The Elements of Law*, VI, § 4, p. 87).

Em *Do cidadão*, por sua vez, Hobbes destaca que é através do método que extingue os equívocos pelas definições que é possível abolir todas as controvérsias (*Do cidadão*, II, § 1, p. 37). Eliminando a ambiguidade com definições corretas, as querelas e disputas podem ser extintas. O passo seguinte consiste em juntar os nomes para formar proposições verdadeiras. A verdade é definida como “o mesmo que uma proposição verdadeira” (XVIII, § 4, p. 334). O quarto e último passo é ligar as proposições de maneira que elas sejam conclusivas e, desse modo, os homens consigam raciocinar direito:

Todo homem, ao raciocinar, procura os meios que forem mais convenientes para o fim a que se propõe. Se raciocinar direito – isto é, se partindo dos princípios mais evidentes construir seu discurso extraíndo deles inferências continuamente necessárias –, ele seguirá por um caminho retíssimo. Mas, se assim não for, ele se extraviará, isto é, fará, dirá ou procurará algo contrário ao seu próprio fim (*Do cidadão*, XIV, § 16, p. 228).

Skinner destaca que, na ideia geral de ciência apresentada por Hobbes, não há nada de particularmente original, visto que a certeza e a demonstração tomando como base princípios evidentes eram centrais para a tradição aristotélica e, sendo assim, dão prosseguimento importante à concepção da ciência demonstrativa. Entretanto, o que torna a explicação hobbesiana importante é a insistência na classificação da ciência civil no rol das ciências demonstrativas. Os quatro passos da ciência são, portanto, aplicáveis tanto ao raciocínio moral quanto ao matemático. É nesse sentido que se afigura a possibilidade de se poder esperar construir uma verdadeira ciência da política, capaz de fornecer suas conclusões seguras (SKINNER, 1997, p. 401).

Skinner escreve, ainda, que, ao iniciar *The Elements of Law* com a afirmação de que os leitores encontrarão nela os “elementos da lei natural e política” Hobbes “pretende relembrar os Elementos de Geometria, título que Billingsley dera ao grande tratado de Euclides, ao traduzi-lo em 1571”. A pretensão maior é associar o tratado, na mente dos leitores, a uma das mais célebres obras de raciocínio dedutivo. Assim, se substituiria as “ortodoxias humanistas vigentes” por “uma teoria política pautada em premissas autenticamente científicas” (SKINNER, 1997, p. 402). A passagem de *The Elements of Law* em que Hobbes cita o imperativo socrático mostra a busca de Hobbes da correção do raciocínio:

Se considerarmos ainda o quanto os homens estão sujeitos aos paralogismos ou falácias no raciocínio, podemos de certo modo concluir que é impossível retificar tantos erros cometidos por cada um dos homens, que necessariamente procedem das referidas causas, sem começar de novo a partir dos próprios fundamentos primeiros de todo nosso conhecimento, a sensação. E, em vez de livros, é necessário começar por ler ordenadamente nossas próprias concepções; é neste sentido que tomo *nosce te ipsum* como um preceito digno da reputação que obteve (*The Elements of Law*, V,

§ 14, p. 82).

A citação de Hobbes do *nosce te ipsum* deve ser tratada, conforme Skinner, como uma forma de resumo da análise dos quatro princípios do conhecimento ou, como preferiu denominar, passos da ciência (SKINNER, 1997, p. 408). Visto dessa forma, o *conhece-te a ti mesmo* pode ser encarado não mais como um motivo para dissociar filosofia moral e ciência em Hobbes, mas como uma maneira científica de comprovar a veracidade dos argumentos e ratificar a certeza dos raciocínios.

Como se pode ver, a afirmação da total independência da filosofia natural em relação à filosofia política de Hobbes, mesmo que se tome como base o prefácio de *Do cidadão*²⁹, desconsidera a totalidade da obra do autor e se situa na contramão de suas intenções. É possível compreender a política tanto partindo dos elementos básicos constitutivos dos elementos que a compõem (paixões-homem-Estado), como fazer o percurso inverso (Estado-homem-desejos). É, entretanto, a junção de resolução e composição que permite um entendimento verdadeiro da realidade. A certeza de que o homem é capaz de obter sucesso nessa empreitada, superando sua condição natural de infelicidade e miséria, é o aspecto mais marcante da filosofia hobbesiana. É a aspiração por fazer da política uma ciência rigorosa que orienta o pensamento de Hobbes, e que o conduz à construção de uma ética racional e demonstrável. Como isto ocorre no plano físico das paixões humanas e o papel da razão na consecução de tal projeto é a próxima etapa a ser analisada, evidenciando a importância da psicologia hobbesiana na criação do corpo político, ou seja, no contrato.

²⁹ A famosa passagem que supostamente mostra a não-relação entre física e política em Hobbes diz: “Assim sucede que aquilo que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores” (*Do cidadão*, Prefácio do Autor ao Leitor, p. 18). Renato Janine Ribeiro, tradutor da obra, sanciona, em nota, tal interpretação.

2.2. CÁLCULO DO MEDO E DA ESPERANÇA

No primeiro capítulo deste trabalho se afirmou que a representação política assumida pelo poder soberano não se funda apenas no medo da alteridade. Além do medo da morte violenta impingido pelos seus pares em um ambiente de anomia, bem como de ausência de força para se fazer cumprir a lei, os indivíduos podem ter esperança de que o Estado possa promover o respeito geral, e conseqüentemente, a paz. No item anterior, se destacou outra característica marcante do pensamento hobbesiano: a confiança na capacidade de criação do homem, e em sua aptidão em proporcionar os elementos científicos para superar sua condição de infelicidade e miséria originada na guerra. Ambas, esperança no poder do Estado e confiança na razão, são qualidades que atestam na antropologia de Hobbes que ele reconhece a capacidade humana de destruição mútua, todavia vislumbra a possibilidade de sobrepujar tal inclinação.

Para se compreender melhor essa convicção de Hobbes, manifesta em sua defesa do contrato, é preciso esclarecer melhor como as paixões, tendo como destaque o medo e a esperança, são geradas no homem e quais as conseqüências destas paixões para as relações intercorpóreas que acarretam tanto a paz quanto a guerra. É preciso explicitar com clareza a composição entre a racionalidade criadora do Estado com o plano da constituição física dos homens, pela qual estes são descritos como seres em busca da satisfação de seus interesses. Para tanto, deve-se notar como de sua cosmologia (tudo é movimento) Hobbes chega a uma epistemologia e uma psicologia. Mais precisamente, é imprescindível compreender como o filósofo inglês parte de uma teoria da percepção para descrever de que forma as paixões têm início na ação do movimento nos sentidos, isto é, no aparelho cognitivo humano.

Partindo de uma teoria da percepção que Hobbes constrói os princípios de sua mecânica. Sua concepção está assentada na tese de que a sensação é produzida como uma determinação particular de um corpo que percebe uma imagem de alguma coisa, a partir dos movimentos dos corpos que incidem sobre ele. Como mostra Maria Isabel Limongi, se a matéria sobre a qual o movimento incide são os corpos, e o movimento é a causa de tudo o que se passa neles, a explicação da sensação consiste em “mostrar de que maneira ela se produz como uma determinação particular de um corpo – o corpo que percebe” (LIMONGI, 2002, p. 15).

Hobbes defende que toda concepção do espírito humano é sempre originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos. Em *Leviatã*, diz que a sensação é uma *aparência* ou *ilusão* do espírito humano causada pelo corpo exterior e, em *The Elements of Law*, que “todas

as concepções procedem das ações da própria coisa de onde procede a concepção” (*The Elements of Law*, II, § 2, p. 51). O pensamento tomado de forma isolada é, então, *representação* ou *aparência* de alguma qualidade, ou outro acidente de algo fora do indivíduo. Visto que o movimento produz somente movimento, as qualidades sensíveis são movimentos variados da matéria que pressionam os órgãos dos sentidos gerando uma “ilusão originária”. Veja-se a descrição que faz Hobbes:

A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto ou no tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e ao coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; cujo esforço, porque *para fora*, parece ser de algum modo exterior. E é essa *aparência* ou *ilusão*, que os homens chamam *sensação* (*Leviatã*, I, p. 15).

É possível perceber neste trecho que já no capítulo inicial de *Leviatã* Hobbes aponta para a origem estritamente empírica dos pensamentos, bem como utiliza a noção de *esforço* (em inglês *endeavour*, em latim *conatus*), conceito retomado e apresentado de maneira mais pormenorizada no sexto capítulo da mesma obra³⁰. O *esforço* forma o que Hobbes denomina de aparição, fantasma ou concepção, que nada mais é que a imagem produzida pelo sentido da visão. Este fantasma é o resultado da reação à pressão exterior, ou seja, de um contra-movimento interno que responde à ação do corpo externo e produz uma imagem distinta da própria coisa. É por esse motivo que seu objeto parece ser algo externo, ainda que, em realidade, não o seja. O objeto da percepção, portanto, não é a coisa percebida, tampouco uma cópia exata, mas resposta a outro movimento que dá lugar a uma aparição.

Em *The Elements of Law*, Hobbes mostra que imagem e cor não são algo realmente fora dos indivíduos. São, na verdade, aparições causadas pelo movimento: “As coisas que realmente estão no mundo, fora de nós, são os movimentos que causam essas aparências” (*The Elements of Law*, II, § 10, p. 56). Assim, o sentido que Hobbes dá à máxima aristotélica “nada há no entendimento que não haja estado previamente nos sentidos” é que o vínculo da sensação com o corpo exterior é, de certa forma, indireto e derivado. A sensação e seu objeto são inerentes ao sujeito³¹. Não há nada fora de nós que possamos chamar imagem, som, cor, etc. A sensação ou ilusão originária é, em um determinado e importante sentido, independente

³⁰ Deve-se ressaltar que o conceito de *esforço* tem sua origem na filosofia moral hobbesiana, na descrição de *apetite* e *aversão* no capítulo VII de *The Elements of Law* (1640), e não, como geralmente se pensa, em sua filosofia natural. Mas note-se que, sendo o *esforço* um conceito derivado de uma concepção mecânica da realidade, ele pode ser tomado como uma evidência da relação entre a filosofia natural e a filosofia moral de Hobbes.

³¹ Sobre a relação entre a concepção hobbesiana e a aristotélica no que se refere à noção de cognição como forma do movimento, ver SPRAGENS, 1973, p.70,71.

do corpo exterior. Como bem observa Yara Frateschi (2005), de como Hobbes trata o fenômeno da sensação conclui-se que não se pode ter qualquer certeza sobre uma eventual semelhança entre as sensações e as qualidades dos objetos percebidos, mas se pode perceber que há movimentos fora do indivíduo³².

Produzidas pela ação direta ou indireta do movimento dos corpos externos sobre os órgãos exteriores dos sentidos, as sensações geram um incessante fluxo de percepções e ideias, as quais o homem traz à recordação. Hobbes define, então, a imaginação como sensação em declínio: “após a desapareição do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos” (*Leviatã*, II, p. 18). Como observa Tönnies, a estreita conexão entre os movimentos que causam as percepções e as coisas vem da explicação mecânica da imaginação e da recordação, cuja base é a lei da inércia³³, ou melhor, a conservação do movimento (TÖNNIES, 1988, p. 223). A imaginação relaciona-se com as coisas anteriormente percebidas pelos sentidos, com as sensações que podem ser trazidas à lembrança de forma simples ou na composição entre várias delas. Os sonhos, neste sentido, são imaginações dos que estão adormecidos e todos os sonhos provêm de agitações nas partes internas do corpo humano, do movimento que continua a ocorrer internamente nos homens mesmo durante o sono. Dessa forma, o filósofo inglês vê como sinônimas imaginação e memória³⁴.

Hobbes procura explicar como ocorre a dependência entre si das concepções que permanecem no espírito humano, isto é, as imaginações em série. É daí que surge a expressão *discurso mental* e *discurso verbal*. O primeiro é uma cadeia de imaginações causada pela ação do movimento no homem que provoca uma série de ideias. O esclarecimento sobre o discurso da mente, desse encadeamento das concepções, é tratado *en passant* em *The Elements of Law* e é bem mais pormenorizado em *Leviatã*. O segundo é um artifício humano para auxiliar na

³² No artigo *A semântica do materialismo de Hobbes*, Limongi (2000) discute a teoria da percepção de Hobbes tendo em vista o enfrentamento do problema do postulado da real existência dos corpos que causam as percepções e a teoria da percepção que isto envolve. Ela parte, então, da abordagem hobbesiana da *hipótese da aniquilação do mundo*, proposição constante na obra de Hobbes e que é descrita resumidamente assim: “supondo que um homem continuasse vivo e o resto do mundo tivesse sido aniquilado, tal homem poderia, apesar disso, reter a imagem do mundo e de todas aquelas coisas que ele aí houvesse visto e percebido” (*The Elements of Law*, I, § 8, p. 48); Ver também *Tratado sobre el cuerpo*, II, VII, § 1, p. 93.

³³ Definição da lei da inércia: “A lei da inércia é uma lei mais do que simples: limita-se a afirmar que um corpo, entregue a si mesmo, persiste no seu estado de imobilidade ou de movimento todo o tempo até que algo venha modificar esse estado. É ao mesmo tempo uma lei de uma importância capital: implica, com efeito, uma concepção de movimento que determina a interpretação geral da natureza, implica uma concepção completamente nova da própria realidade física” (KOYRÉ, 1986, p. 201; 1982, p. 183).

³⁴ Em *Una interpretación de la teoría hobbesiana del debilitamiento de la sensación*, Vallota discute como o movimento que é a imaginação, mesmo sendo sensação em declínio (*decaying sense*), isto é, que pouco a pouco se desvanece, permanece todavia e não desaparece por inteiro. Para maiores detalhes ver VALLOTA, 1993.

memorização, na organização e na divulgação das ideias dos indivíduos através da nomeação, isto é, da atribuição de nomes, indispensável para o correto concatenamento dos pensamentos (*Leviatã*, IV, p. 25). É com a ajuda da linguagem, ou seja, através do discurso de palavras, que se desenvolverão melhor as faculdades mentais, facilitando a recordação dos próprios pensamentos para torná-los conhecidos aos outros. Por isso o uso geral da linguagem consiste em transformar o *discurso mental* em *discurso verbal*.

Para se ter uma correta compreensão da função da linguagem em Hobbes, é preciso observar como a cadeia de pensamentos passa a uma cadeia verbal analisando a distinção que faz ele entre os conceitos de *marca* e de *signo*, no interior de sua concepção nominalista³⁵. Em *Leviatã* ele enumera duas vantagens, ou usos, da linguagem. De um lado, serve para o indivíduo registrar aquilo que por cogitação descobre ser a causa de qualquer coisa, e nesse caso o abuso acontece quando se registra incorretamente os pensamentos pela inconstância da significação das palavras. Por outro lado, é útil para o indivíduo mostrar os conhecimentos atingidos, dando a conhecer aos outros as próprias vontades e objetivos, cujo abuso se encontra no uso das metáforas, nas declarações enganadoras e nas ofensas mútuas. A linguagem é instituída, portanto, no momento em que se deixa de calcular com imagens para calcular com nomes, ou seja, transforma-se o discurso da mente em um discurso de palavras, facilitando a recordação dos próprios pensamentos e podendo torná-los conhecidos aos outros.

A cadeia de pensamentos passa a uma cadeia verbal, com dois propósitos: em primeiro lugar, registrar os pensamentos, ou seja, possui um caráter mnemônico, como nota de lembrança (*marca*); e, em segundo lugar, para comunicar aos outros aquilo que cada homem pensa, servindo como sinal (*signo*). A aquisição da racionalidade se dá pela linguagem, na utilização dos nomes. A razão (*ratio*) nada mais é do que cálculo com nomes (*computatio*), motivo pelo qual Hobbes afirma que as crianças não são dotadas de razão até que atinjam o uso da linguagem. O homem é um ser racional porque calcula as consequências dos nomes gerais estabelecidos para marcar e significar os seus pensamentos, o que indica a relação entre as palavras e a imaginação (*Objections et réponses*, troisième objections, p. 405).

Em *Leviatã*, Hobbes diz que a *marca* serve para registrar os pensamentos que “podendo escapar de nossa memória e deste modo dar-nos mais trabalho, podem ser novamente recordados por aquelas palavras com que foram marcados” (*Leviatã*, IV, p. 30).

³⁵ Para a corrente nominalista, por trás das palavras não há qualquer substância metafísica, pois as palavras representam coisas sempre singulares. Em *The Elements of Law*, afirma Hobbes que os universais são “nomes que atribuímos a muitas coisas” e que “não há nada universal exceto os nomes” (*The Elements of Law*, IV, § 5, p. 77; § 6, p. 78).

Em *The Elements of Law*, “é um objeto sensível que um homem voluntariamente estabelece para si mesmo, a fim de, através dele, lembrar-se de alguma coisa passada, quando esta mesma coisa for novamente objeto de sua sensação” (*The Elements of Law*, V, § 1, p. 75). E, em *Do corpo*, são “coisas sensíveis, empregadas ao nosso arbítrio, para que, ao serem sentidas, possam ser evocadas na mente pensamentos semelhantes àqueles em vista dos quais foram empregadas” (*Do corpo*, II, § 1, p. 39). Assim, a *marca* pode ser definida como a “memória produzida pelo próprio indivíduo para dominar o fluxo livremente associativo de seus pensamentos ao lhes impor a cadeia de uma sucessão programada” (RIBEIRO, 1978, p. 25).

O conceito de *signo*, em *The Elements of Law*, é assim definido: “quando um homem observou repetidamente os mesmos antecedentes serem seguidos pelos mesmos consequentes, de modo que espera sempre o mesmo consequente ao ver o seu antecedente” (*The Elements of Law*, IV, § 9, p. 70). Em *Leviatã*, têm o propósito de, “quando muitos usam as mesmas palavras, exprimir (pela conexão e ordem), uns aos outros aquilo que concebem ou pensam de cada assunto, e também aquilo que desejam, temem, ou aquilo por que experimentam alguma outra paixão” (*Leviatã*, IV, p. 30). E, em *Do corpo*, os signos são “antecedentes de consequentes e os consequentes de antecedentes, toda vez que percebemos que em sua maior parte eles precedem e se sucedem de modo semelhante” (*Do corpo*, II, § 2, p. 39). O *signo* é, assim, a memória factual, de origem social, que é composta de preconceitos; pertence ao domínio das conjeturas, e por isso mesmo não permite nenhuma conclusão universal, visto que “a experiência nada permite concluir universalmente” (*The Elements of Law*, IV, § 10, p. 70).

A *marca* é uma nota de lembrança que permite o controle e ordenamento pelos homens de seus próprios pensamentos. Ela está ligada à produção do conhecimento e é segregada no cérebro humano. O *signo*, por sua vez, tem a ver com a circulação do conhecimento, podendo complementar a ação da *marca*. Como escreve Hobbes em *Do corpo*: “a diferença entre a *marca* e o *signo* é que aquela é instituída para nós e este, para os outros” (*Do corpo*, II, § 3, p. 41). A estreita relação entre linguagem e ciência se dá tanto na aquisição do conhecimento correto através da nomeação e ordenamento dos fantasmas provenientes da sensação, quanto na comunicação aos outros do raciocínio correto. Dessa forma, como aponta Ribeiro, “a comunicação – mera pausa, intervalo na ciência – só tornará científico a sua mensagem através da garantia de contraprovas a cargo do destinatário” (RIBEIRO, 1978, p. 27). A introspecção, neste sentido específico, tem sua motivação na

busca por tornar *marcas* os *signos* transmitidos pelo discurso do interlocutor:

se, embora raciocinando corretamente, eu não conseguir obter a concordância (o que pode muito facilmente ocorrer) daqueles que não ponderam o que lhes é dito por estarem seguros do seu próprio conhecimento, a falta não é minha mas deles. Pois, assim como meu dever é apresentar minhas razões, o deles é considerá-los com atenção (*The Elements of Law*, I, § 3, p. 47).

O importante a ressaltar é que Hobbes concebe que a linguagem é empregada pelos homens para organizar os pensamentos, dotando-a de um papel especial em sua relação com as paixões e as atitudes humanas para a realização dos desejos. Os pensamentos podem ser inconstantes e sem desígnio ou regulados por algum desejo e direcionados a alguma decisão. Quando isto acontece, do desejo do homem nasce a procura dos meios para que descubra o que está ao seu alcance para atingir sua satisfação. Assim, Hobbes evoca o ditado latino *Respice finem*, afirmando que se deve olhar em todas as ações para o que se quer ter e com toda concentração possível para atingir o fim buscado (*Leviatã*, III, p. 25). Para a consecução do fim desejado, tendo como ponto de partida a imaginação que o provocou, é imprescindível o uso da linguagem, isto é, a transformação do *discurso mental* em *discurso verbal*. À razão humana (cálculo com nomes) é designada a tarefa fundamental de fornecer os meios para satisfazer as paixões, permitindo obter determinado objetivo no intuito de conservar a sua vida.

A razão existe com a tarefa de organizar os pensamentos, e avaliar a melhor decisão a tomar na satisfação das paixões a partir das sensações. O que causa as paixões é o *esforço*, que é o princípio dos movimentos voluntários no interior dos corpos gerado como uma reação aos fantasmas oriundos da sensação. Este começo imperceptível de movimento nas partes internas do corpo é definido em *The Elements of Law* como “uma solicitação ou provocação, seja para aproximar da coisa que agrada [denominado *apetite*], seja para afastar da coisa que desagrade [denominada *aversão*]” (VII, § 2, p. 93), e em *Leviatã* como “pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem” podendo ser chamado de apetite ou aversão (*Leviatã*, VI, p. 36). As duas definições, em suma, significam que o *esforço* é uma espécie de mecanismo que causa alteração do movimento passivo em ativo, ou seja, recebe o movimento causado pelos objetos externos e o converte em ação. Ao depender dos movimentos externos que provocam a sensação e da reação interna aos conteúdos da imaginação, as resoluções humanas são determinadas pelas paixões, das quais as características do poder cognoscitivo humano são dependentes. Como o *esforço* conduz à apropriação de algo que é útil para a conservação e a existência humana caracteriza-se por uma busca contínua de satisfação, a razão assume o papel de auxiliar os indivíduos na realização da satisfação de suas paixões.

O desejar supõe sempre a ausência do objeto (*Leviatã*, VI, p. 47). Em consequência, sempre existe uma grande quantidade de imagens na memória que, em função do passado (a sensação), orienta para uma experiência futura (a posse do objeto). Em *Infância e história*, Giorgio Agamben se refere à intuição vigente na concepção clássica de homem – e desenvolvida na cultura medieval – que mostra a conexão estreita entre a fantasia e o desejo. Evocando a máxima latina *phantasia ea est quae totum pant desiderium*, para essa longa tradição o fantasma é a verdadeira origem do desejo e a condição para se apropriar dele, enquanto mediador entre este e a coisa desejada (AGAMBEN, 2004, p. 54). Hobbes, de certa maneira, retoma esta intuição clássica, na medida em que os homens passam a sentir desejo através dos fantasmas gerados na percepção. E é a partir dos desejos que surgem o cálculo dos meios para chegar aos fins almejados para a própria satisfação.

A ação do objeto, partindo dos olhos e outros órgãos dos sentidos, se prolonga até o coração, provocando desejo ou aversão em relação àquele. O que cada homem denominará bom ou mau estará de acordo com duas reações, isto é, apetite ou animosidade, amor ou ódio, provocadas pelo objeto movente (*Leviatã*, VI, p. 48). Em *A racionalização do medo na política*, Limongi mostra que a paixão é certa apreciação do objeto conforme este desperte sensações de prazer ou desprazer:

antes de nos movermos na direção ou em fuga de um objeto, e como causa desse movimento, nós imaginamos nossa ação e suas consequências e, com base nessa qualificação prévia do objeto, em que consiste precisamente a paixão, agimos. Logo, a paixão está longe de ser um impulso irrefletido. Toda ação voluntária de que as paixões são o começo são primeiramente imaginadas, consistindo a paixão nessa imaginação (LIMONGI, 2007, p. 139).

Neste sentido, o ato de se deixar guiar pela razão consiste em não seguir de forma irrefletida os primeiros impulsos que os objetos despertam. Deve-se deliberar com cautela antes de agir, considerando o melhor possível as consequências. A tarefa de adequar as paixões à razão significa racionalizar as paixões sem deixar de agir passionalmente. As paixões podem ser favoráveis ou desfavoráveis a depender do cálculo individual bem feito acerca delas, e conforme Limongi são sempre elas que governam as ações (LIMONGI, 2007, p. 141). O apetite, ao manifestar-se como deleite ou prazer, corrobora o movimento vital dos indivíduos. É dessa forma que se desenvolvem as ações voluntárias humanas:

Fica assim manifesto que as *ações voluntárias* não são apenas as que têm origem na cobiça, na ambição, na lascívia e em outros apetites em relação à coisa proposta, mas também aquelas que têm origem na aversão ou no medo das consequências decorrentes da omissão da ação (*Leviatã*, VI, p. 56).

Daí se evidencia a importância das paixões para a criação do poder comum. De um lado, o desejo do conforto e o deleite sensual predispõem os indivíduos a se submeterem a um

poder soberano, visto que os leva a perceber que a busca solitária de satisfação destes desejos conduz ao perigo ocasionado pela ausência de segurança. De outro lado, a aversão manifestada no medo da morte e dos ferimentos, pelo mesmo motivo causa a mesma tendência (*Leviatã*, XI, p. 86). Há, ainda, a esperança de que é possível alcançar a paz através da transferência mútua do “direito a todas as coisas” ao soberano.

Para Yara Frateschi, a razão hobbesiana, porque é uma faculdade meramente calculadora, não pode dominar as paixões. Em *A física da política*, Frateschi não nega a importância da razão na criação do Estado, mas afirma que o papel da razão em Hobbes consiste apenas no cálculo dos meios para obter fins postos pelo desejo, cuja origem não é racional (FRATESCHI, 2008, p. 105). Segundo Frateschi, quando há deliberação por parte do indivíduo, este faz tão somente considerar o que é melhor para si mesmo ao praticar uma ação. Conquanto a decisão de agir pertença ao agente e que a ação segue a sua vontade, último apetite na deliberação, todos os seus movimentos voluntários têm origem na imaginação. Esta, por sua vez, tem origem na sensação, que não é senão um movimento provocado nos órgãos dos sentidos pela ação dos objetos externos.

O motor inicial da ação humana não está no indivíduo porque este não se move a não ser quando algo externo o move. O *esforço* é movido por algo externo. É, portanto, uma reação e não uma ação como causa de si mesma. Hobbes, na verdade, “tira da razão o estatuto de uma faculdade superior a comandar os apetites sensíveis e mostra que o homem quer e age afetado por causas que lhe são externas e que operam sem cessar sobre ele” (FRATESCHI, 2008, p. 112). Sendo apenas cálculo, a razão necessita de eficácia natural porque não determina os desejos, o que justifica a recusa hobbesiana em definir a vontade como apetite racional.

Frateschi acrescenta que, em Hobbes, os homens estão apartados uns dos outros porque a razão – que não é infalível nem eficaz para determinar os desejos e as ações humanas – não oferece uma medida comum a partir da qual se possa julgar as coisas e a conduta. Para ela, o acordo hobbesiano não ocorre naturalmente, mas de forma artificial, porque a razão não opera sem a interferência dos desejos de benefícios imediatos. Como faculdade exclusivamente calculadora, a razão oferece apenas os passos para viabilizar o desejo natural da autoconservação e da vida satisfeita já que, como “o desejo é determinado pela ação do objeto externo sobre o corpo, Hobbes descarta a possibilidade de que a razão venha a determiná-la, ou ainda, que haja *internamente* no homem a organização dos desejos sob o domínio da razão” (FRATESCHI, 2008, p. 133).

Podem-se fazer algumas ressalvas a esta interpretação de Frateschi. Em primeiro lugar, Hobbes não parece querer colocar as paixões como soberanas em relação à razão em toda e qualquer ocasião, mesmo no estabelecimento do contrato. Na verdade, razão e paixão caminham sempre juntas. É bem verdade que há paixões que interferem no cálculo racional, fazendo parecer melhor o que contribui, em última análise, para a guerra. Por isso que se faz necessário, para a reta condução racional, a precisão do raciocínio, levando a razão a se aliar às paixões que levam os homens escapar da morte e aos sofrimentos, e a sugerir como se pode chegar a uma situação de segurança:

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo (*Leviatã*, XIII, p. 111).

É dessa maneira que os homens podem atingir a felicidade terrena, que Hobbes define como “*sucesso contínuo* na obtenção daquelas coisas que de tempos em tempos os homens desejam”. Mas essa felicidade é, infelizmente, fugidia, inexistindo uma tranquilidade de espírito que se perpetue. Apenas o “desejo de poder e mais poder” é sempiterno. A vida, enquanto movimento, e movimento incessante, indica que “jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação” (*Leviatã*, VI, p. 57). Se na busca de satisfação dos desejos todos guerreiam entre si e têm somente seu cálculo individual (muitas vezes equivocado) como guia, bem como o direito a todas as coisas (até mesmo aos corpos uns dos outros), a condição natural não pode ser outra a não ser uma situação de medo mútuo.

Em *Do cidadão*, Hobbes põe em relevo a origem da sociedade e sua manutenção mediante uma paixão, o medo recíproco. A guerra generalizada surge deste temor, sem o qual os homens tenderiam mais avidamente à dominação do que à construção da sociedade. Em nota, Hobbes esclarece, porém, que temer difere de apavorar-se. Ele compreende o medo como crença de dano, ou melhor, como a antevisão de um mal futuro. Os efeitos do medo podem ser, então, desde a fuga, até a desconfiança, a suspeita, a cautela, ou mesmo a ação para eliminar as reações do temor (*Do cidadão*, I, § 2, p. 28; p. 359). O objetivo maior do filósofo inglês não é negar que o medo seja uma paixão negativa. Na verdade, Hobbes escreve como que a convidar seu leitor a conhecer as causas e consequências do medo para usá-lo em seu próprio favor,

ao modo de um artesão que, por conhecer como a natureza opera, faz com que ela produza, por artifício, efeitos desejados. O medo não é, assim, em si mesmo uma paixão positiva, mas pode vir a ser, e mais, deve vir a ser por artifício, pois sem isso a vida do homem não apenas será pobre e miserável como dominada pelo pior dos

medos, que é o medo da morte violenta (LIMONGI, 2007, p. 137).

Ao temer a atitude violenta do outro, por não poder ter certeza de como o outro irá agir, os homens sentem aflição em relação ao futuro, o que os leva a buscar racionalmente as causas das coisas, para estarem mais preparados no presente para agir (*Leviatã*, XI, p. 91), do que se pode depreender a união entre o medo, como previsão de um mal e a razão, como cálculo. Ribeiro observa que a obra hobbesiana se constitui da tensão entre presente e futuro, fazendo a ressalva que há dois futuros distintos a que Hobbes se refere, “um que enfatiza as meras potencialidades atuais, levando o conflito a confronto, fazendo do mau clima tormenta – outro, que promete paz, mas a preço de uma ação enérgica e ruptora” (RIBEIRO, 1999, p. 23). De um lado, há o medo que leva à antecipação do ataque ao suposto oponente, do outro, há o temor que conduz ao estabelecimento do contrato.

A inclinação dos homens para buscar as causas de todos os acontecimentos que os cercam, particularmente os que têm a ver com seu sucesso ou seu infortúnio, os levam, inicialmente, a um estado de angústia. Por essa razão, observa Limongi, o homem hobbesiano é naturalmente medroso e a ansiedade faz parte da condição humana. Em geral, não há um objeto definido do medo, e este é perpétuo. Não sabendo o que pode lhe causar algum dano, o homem teme ininterruptamente algo que não sabe bem o quê. É dessa forma que a desconfiança leva à generalização da guerra:

a dinâmica da guerra descrita por Hobbes é tal que o medo do dano que *eu sei* que o outro pode me causar numa situação deflagrada de guerra (o medo dos piores danos que é a morte violenta) desenvolve-se a partir de uma outra figura do medo: a do medo que *eu não sei* se o outro vai me causar na medida em que tenha o poder tanto e contra o uso do qual não tenho nenhuma garantia, a não ser meu próprio poder. É desse medo que nasce a inclinação para a aquisição de poder e mais poder que, gerando no outro a mesma disposição, culmina na guerra (LIMONGI, 2007, p. 148).

Apesar desta suspeita geral, a aspiração de Hobbes é que se concretize a possibilidade de transformar as condições que faz dos homens criaturas naturalmente ansiosas e medrosas, não eliminando o medo, mas revestindo-o de outras formas que proporcionem, talvez, menos agonia. O cerne da proposta hobbesiana é, conseqüentemente, a instituição mútua de obrigações: que acima das ações passionais das relações naturais, bem como da disputa de poder, sejam criados vínculos artificiais de obrigação e dever estabelecidos voluntariamente mediante contrato. Se a inclinação para a guerra nasce do medo de um possível agravo, a paz depende de que se saiba não correr riscos. É preciso eliminar o risco de sofrer dano, o que é feito quando se restringe o poder que cada um tem de causar dano aos outros (LIMONGI, 2007, p. 149).

A instituição do soberano, cujo poder visível é maior do que todos os outros, produz

um medo proporcionalmente maior. Dessa forma, tanto os homens moderados como aqueles dispostos a violar os contratos estariam sob a autoridade de uma instância com força suficiente para fazer as leis serem cumpridas. Se os pactos, na ausência da espada, não passam de palavras, o Estado detém a garantia do cumprimento, sob o risco de pena para os infratores. Na condição natural é enorme a insegurança quanto ao respeito das promessas contratuais. Consequentemente, os contratos são, muitas vezes, inválidos³⁶ e a desconfiança gerada pelo medo nulifica-os, constituindo-se obstáculo à instituição das obrigações. O Estado, ao punir aqueles que faltarem com a palavra dada, garante que os contratos sejam cumpridos. Desse modo, tem razão Limongi quando afirma que o medo que conduz, juntamente com a razão, a instituir o poder comum, não é o fundado sobre o próprio medo, mas “sobre um contrato e, no limite, na própria razão; seu efeito tampouco é fundamentalmente o medo, mas a obrigação, e o medo apenas na medida em que torna possíveis os vínculos contratuais” (LIMONGI, 2007, p. 152). Por esse motivo escreve Hobbes:

cheguei a duas máximas da natureza humana – uma que provém de sua parte concupiscente, que deseja apropriar-se do uso daquelas coisas nas quais todos os outros têm igual participação, outra, procedendo da parte racional, que ensina todo homem a fugir de uma dissolução antinatural, como sendo este o maior dano que possa ocorrer à natureza (*Do cidadão*, Epístola dedicatória, p. 7).

Sob o império exclusivo das paixões, em especial do medo e dos interesses imediatos, restaria ao homem apenas a defesa solitária de seus bens efêmeros e de sua vida, também efêmera nessa situação. A desconfiança generalizada tornaria impossível qualquer vínculo duradouro entre os indivíduos, porque nenhuma garantia haveria de barrar o possível ataque do outro. Igualmente, juntamente ao cálculo racional, deve haver outra paixão, além do medo, que permita vencer a condição de guerra. Essa paixão é a esperança, que consiste no apetite ligado à crença de alcançar o objeto desejado (*Leviatã*, VI, p. 50). Enquanto o estado de natureza remete ao medo recíproco, o contrato que institui o Estado aponta para a esperança dos contratantes de vencer tal estado. É nessa perspectiva que, em seu artigo *O poder das palavras: Hobbes sobre a liberdade*, Ribeiro faz um breve resumo do que escreve em *Ao leitor sem medo* sobre a relação pessoal de Hobbes com as paixões medo e esperança:

Nosso autor nasce em 1588, de parto prematuro causado pelo pânico que tomou conta da região em que vivia – a Cornualha – ante a falsa notícia de que chegavam os navios espanhóis. ‘Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo’, dirá ele muitos anos depois. Essa frase foi mal compreendida, inclusive por Roland Barthes, que a entendeu como significando uma igualdade ou similaridade do filósofo com o medo – quando o que Hobbes queria dizer era o contrário: que ele tinha por nome esperança – e um dos maiores poetas seus contemporâneos, John Donne, chama a

³⁶ Para Ribeiro, Hobbes admite que há pactos que valem mesmo quando não há poder soberano. Em artigo analisa o argumento do comentador brasileiro. A esse respeito conferir RIBEIRO, 2006; FREITAS, 2010.

essas duas paixões os ‘velhos gêmeos’, *old twins* (RIBEIRO, 2002, p. 139).

Ribeiro refere-se ao medo da invasão dos espanhóis que caiu sobre a mãe de Hobbes e a colocou em trabalho de parto, aos cinco dias do mês de abril daquele ano. Tal fato é mencionado na biografia de Hobbes escrita por John Aubrey, bem como na autobiografia em versos do pensador de Malmesbury: “*For Fame had rumour’d, that a Fleet at Sea,/ Wou’d cause our Nations Catastrophe;/ And hereupon it was my Mother Dear/ Did bring forth Twins at once, both Me, and Fear*” (*Three lives*, p. 254). Hobbes se define como gêmeo do medo, e não como o próprio medo. Ribeiro, então, o descreve como o pensador que tem por nome esperança. A esperança hobbesiana é a confiança de que os indivíduos podem buscar no Estado uma condição que garanta vida e conforto, demandando uma atitude decisiva, o contrato, pela qual decidem viver de outro modo.

Ainda que Hobbes enfatize o aspecto do medo mútuo como fundador e mantenedor das sociedades, para ele somente o pavor seria insuficiente para criar um ambiente de paz. É justamente por isso que Ribeiro discorda que se possa deduzir a instituição do Estado do mero quadro das paixões. Realmente, a instituição do Estado não surge apenas das paixões. A natureza humana não é composta apenas da parte desiderativa, passional. Há outra parte tão importante quanto esta, que é a razão. Mas Ribeiro vai além e defende que a política hobbesiana e seus princípios não estariam assentados no corpo físico ou sequer no humano. O que importaria para Hobbes não seria a natureza humana, mas o contrato enquanto ato constitutivo do corpo político, ainda que a criação do Estado se apóie nas paixões, em especial na esperança (RIBEIRO, 1999, p. 29, 30).

Ribeiro se equivoca ao negar a importância da antropologia hobbesiana, afirmando que o contrato “não é uma tese antropológica”, mas é uma condição para a certeza da ciência política. Se os homens são tanto criadores quanto a matéria pela qual o Estado é composto, e se é devido à real condição da natureza dos homens em geral que o poder comum é instituído, então errôneo seria, na verdade, negar a relação entre a antropologia hobbesiana e sua teoria política. Como afirma o próprio Ribeiro:

os homens são criadores do político, a quem o texto revela a sua criação. Seremos súditos leais porque somos os sujeitos que instituíram; obedeceremos porque geramos o Estado, que deixa de aparecer como alteridade opressora, para manifestar-se representante. Com isso se assegura a intelegibilidade: porque, se o modelo desta é a geometria, a qual conhecemos porque suas figuras e conceitos nós criamos, então só poderemos ter uma ciência do Estado quando também o reconhecermos produto nosso (RIBEIRO, 1999, p. 30).

O contrato hobbesiano está assentado na certeza de uma característica humana fundamental: a capacidade de transformação racional da realidade – o racional entendido

como cálculo dos meios para se atingir um fim. Sendo assim, o contrato, como assegurador da certeza da ciência política, tem sua origem em uma concepção de homem capaz do ato de criar – racionalmente, e impulsionado por suas paixões – da esfera promotora da paz. Como aponta Gomes, o posicionamento radical de Hobbes consiste em responder a um extremismo de fato presente na guerra de todos contra todos com um extremismo racional que é o Estado racionalmente construído (GOMES, 2005, p. 147).

Assim, o processo de criação do Estado é que possibilita aos homens desenvolverem suas potencialidades sem o risco de serem atacados. Aquele que antes agia como lobo voraz passa a calcular suas atitudes tendo como referência a instância ordenadora das ações humanas. Para Polin, se há algum otimismo em Hobbes, este se encontra na eficácia da razão que o possibilita instituir relações racionais com seus pares. Certamente, para Hobbes, a razão não é uma força controladora das paixões, sendo apenas responsável pelos encadeamentos dos pensamentos segundo certo ato de raciocínio. Este raciocínio ou cálculo opera sobre as palavras para intervir na realidade, indo das causas aos efeitos e vice-versa, utilizando a lembrança do passado em favor de uma previsão do futuro. A combinação entre os fantasmas da percepção e o cálculo com nomes permite uma aritmética teleológica que busca dispor de um futuro confortável frente às exigências dos próprios homens (POLIN, 1953, p. 60).

Como cálculo útil das paixões, a razão procura os meios para satisfazê-las. Entretanto, sua vitória está no momento em que permite aos homens a superação de sua condição natural. Ao computar o alto preço que paga por suas ações, o indivíduo é levado a perceber que deve diligentemente buscar a paz com os demais, como diz em *Do cidadão* ao definir a lei da natureza³⁷ como “o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo” (*Do cidadão*, II, § 1, p. 38). Mas é justamente por isso que Frateschi assevera que Hobbes defende o que ela denomina de *o princípio do benefício próprio*. Ela insiste que o primeiro momento do consenso entre os homens acontece no domínio das paixões e não no domínio da razão, porque é apenas para satisfazer seus desejos que os homens pactuam. Se o desejo de superioridade é a porta de entrada da guerra, o medo mútuo seria a sua porta de saída, pois é mais seguro procurar aliados do que sofrer o ataque generalizado (FRATESCHI, 2008, p. 147). Frateschi erra duas vezes: esquece que paixões e razão andam juntas em

³⁷ Em *Leviatã*, o primeiro preceito ou regra geral da razão (lei fundamental de natureza) é: “Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra” (*Leviatã*, XIV, p. 113); e, em *Do cidadão*: “A lei de natureza primeira, e fundamental, é que devemos procurar a paz, quando possa ser encontrada; e se não for possível tê-la, que nos equipemos com os recursos da guerra” (*Do cidadão*, II, § 2, p. 38).

Hobbes, e olvida que mesmo a ação pelo medo mútuo é também porta de entrada da guerra, por causa do cálculo racional que leva os homens à desconfiança.

Vale ressaltar que, como observa Limongi, a principal função do Estado criado mediante o pacto é a constituição de um princípio para a sociabilidade. As vontades se reúnem em um ato único, no contrato, em torno de uma unidade enquanto corpo político, fazendo surgir um novo espaço, diferente do espaço meramente físico (onde são tecidas relações de forças em conflito) por um espaço jurídico (cuja alma é a soberania). Sendo assim, o *princípio do benefício próprio* de que fala Frateschi, ou melhor, o interesse, é muito mais que o desdobramento de uma interioridade originária e atomizada. O interesse é, na verdade, a representação jurídica das paixões:

Sendo da ordem de uma representação, da expressão racional e portanto linguística da vontade, o interesse, ainda que particular e privado, só se determina como foco de racionalidade moral a partir da relação dos indivíduos com os outros, no momento em que transcendem o mundo privado da imaginação, para fazer parte de um campo de trocas linguísticas e de significações partilhadas, em relação ao qual o comportamento de cada um se racionaliza em vista de um outro e não apenas de si mesmo (LIMONGI, 2009, p. 31).

Dessa forma, tem razão Limongi ao mostrar que o desenvolvimento do conceito de homem para Hobbes deve ser pensado como um indivíduo em um feixe de relações, cujo fundamento está em uma dinâmica social de relações de poder. Assim o é porque a preocupação crucial de Hobbes é com o perigo maior que grassa a Inglaterra de seus dias, as lutas civis, que acontecem porque os indivíduos calculam mal suas ações ao se deixarem guiar por líderes ambiciosos, vangloriosos, em especial os provenientes da religião.

O contrato que cria o Estado se constitui uma vitória sobre o estado de guerra. É uma vitória das paixões porque surge do desejo de autoconservação e de uma vida mais satisfeita. Todavia é, sobretudo, vitória da razão, do espaço jurídico e legítimo porque brota do cálculo racional que assegura a paz, reunindo em torno de uma vontade soberana o desejo das vontades individuais de preservar a vida e torná-la mais prazerosa. O homem, então, vence o lobo, e se torna artífice de sua própria humanização: o homem do homem. Esta expectativa de Hobbes sugere ser o soberano o mecanismo que põe fim à agonia entre os homens. O limite a que é levado seu raciocínio pode revelar, porém, que este pode ser apenas o início de um novo e gigantesco suplício.

3. O DEUS DO HOMEM

“O medo nos leva tudo, sobretudo a fantasia. Então erguemos muros que nos dão a garantia de que morreremos cheios de uma vida tão vazia [...]. Viver assim é um absurdo como outro qualquer, como lutar pelo poder, lutar como puder”

Humberto Gessinger, *Muros e grades*

3.1 AUTORIDADE DIVINA DO ESTADO

Em busca de ordenar a situação de guerra que foge ao controle dos homens, Hobbes enxerga no Estado uma perfeita constituição racional, cuja origem é a completa renúncia – do direito a todas as coisas – em nome de um completo ordenamento. No entanto, em favor desta ordem, os indivíduos geram um tipo de poder sobre eles próprios que não permite qualquer espécie de regulação. A distinção deste estupendo poder é que a eficácia de seu controle sobre o conflito, por intermédio das leis positivas e do poder de fazer cumpri-las, está intimamente ligada ao fato de necessariamente o soberano dever estar fora e acima de qualquer controle legal. O acordo que institui o Estado, de certa forma, promove a “humanização do lobo” ao impedir uma situação de brutalidade em favor de uma esfera de cidadania. No entanto, o contrato pode se tornar um preço muito alto a pagar, tendo em vista que se fica a mercê de um poder maior e mais poderoso que o de todos os indivíduos.

No capítulo que abre a segunda parte de *Leviatã*, Hobbes refere-se ao soberano criado pelos indivíduos mediante o contrato como *deus mortal*, ao qual cada súdito deve, abaixo do Deus imortal, a paz e defesa. A comparação do Estado com a divindade também é feita por ele na epístola dedicatória da obra *Do cidadão*, mais precisamente na mesma frase em que compara o homem com o lobo: “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem”. Esse caráter divino do poder soberano tem o propósito de conceder tamanha autoridade tornando-o capaz de conformar a vontade de todos os indivíduos a uma só vontade, dando-lhe força suficiente para promover a paz interna e externa à República.

Como os homens, de uma maneira geral, naturalmente apreciam a liberdade e a precedência sobre outros, uma condição de guerra se instaura devido às suas paixões naturais e à sua razão calculadora. O desejo de sair desta condição leva ao cálculo da necessidade de criar um poder visível apto a manter todos em respeito. A principal motivação para que os indivíduos queiram restringir sua liberdade em favor de um homem ou de uma assembleia de homens é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. O poder comum tem força suficiente para, por medo do castigo, garantir o cumprimento dos pactos e o respeito às leis de natureza, que preceituam a busca da paz.

Hobbes argumenta que a defesa solitária dos indivíduos, movidos por suas ações, seus julgamentos e seus apetites individuais, não os resguarda dos ataques dos outros, nem protege a multidão com relação a um inimigo comum. Como as opiniões humanas são divergentes, conflitantes, há enormes possibilidades de dissensão e o poder de todos, diluído, mostra-se

fraco. Por causa dos interesses particulares de cada um, mesmo quando não há inimigo comum, a tendência é que se destruam uns aos outros. Da mesma forma, a união temporária em facções, apenas em um período limitado de combate, é arriscada e incerta para garantir a segurança. Para o filósofo, a maneira mais eficaz de superar tal situação é reduzir as diversas vontades em uma só vontade, concentrando a força e o poder antes espalhados entre os indivíduos em um homem, ou assembleia de homens. Com isso, se garante a segurança suficiente para que, através do próprio trabalho e graças aos frutos que a natureza dá, os indivíduos possam alimentar-se e viver satisfeitos:

Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão (*Leviatã*, XVII, p. 147).

Quando cada um, juntamente com os demais, cede e transfere o uso da espada individual, isto é, o direito de se autogovernar e decidir por si só o público e o privado, a um poder acima de todos, autorizando previamente todas as suas ações em prol da defesa comum, a multidão se une em uma só pessoa. Essa pessoa pode ser denominada de cidade (*civitas*), Estado, poder comum, riqueza comum (*commonwealth*), grande Leviatã, ou de uma forma mais reverente: *deus mortal*. Este poder, cuja característica marcante é a divindade, chamou a atenção de vários pensadores, dentre eles Hegel³⁸. Em suas *Lições sobre a história da filosofia*³⁹, o filósofo alemão destaca a autoridade divina do Estado hobbesiano e que Hobbes teria preferido um regime monárquico e despótico no qual o rei exerce um poder sem limites.

Hegel descreve Hobbes como um pensador excelente e famoso pela originalidade de suas concepções. Entretanto, tais elogios não o impedem de fazer críticas contundentes como, por exemplo, afirmar que não há na filosofia de Hobbes nada de especulativo, nada que possa chamar-se filosófico, e que as concepções dele são superficiais e empíricas, embora os fundamentos e as proposições que desenvolve sejam originais na medida em que se inspiram nas necessidades naturais do homem⁴⁰. Da antropologia hobbesiana, Hegel ressalta que os

³⁸ O diálogo com Hegel neste trabalho ocorreu, principalmente, em função da participação no Programa de Cooperação Acadêmica “Sujeito e liberdade na filosofia moderna alemã” entre a PUCRS e a UFC, no qual se recomendava ao participante relacionar o autor pesquisado no projeto de mestrado com um filósofo alemão moderno.

³⁹ O propósito deste trabalho não é realizar uma pesquisa exaustiva de toda a crítica de Hegel a Hobbes, nem mesmo analisar a forma como o filósofo alemão se apropria ou critica o contratualismo, sobretudo o hobbesiano. Todavia, a interpretação hegeliana pode lançar luz sobre a compreensão de um Estado que, como mostra Hegel, possui uma autoridade divina.

⁴⁰ Pensador eminentemente político, Hobbes é alvo de críticos mais especulativos, não porque seus argumentos não tenham fundamento, mas porque parte de uma perspectiva filosófica empirista.

homens têm a igualdade de matar os outros, ou seja, de exercer a violência extrema. A igualdade para Hobbes, diz o alemão, não se baseia na liberdade do espírito ou na dignidade e na autonomia dos homens, mas na igual precariedade de todos eles, em uma situação em que cada um se sente débil, e é assim, em relação aos outros. Para confirmar tal afirmação ele se vale do capítulo I da obra *Do cidadão*, no qual Hobbes afirma, dentre outras coisas, que

se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda a nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem (*Do cidadão*, I, § 3, p. 29).

O filósofo alemão acrescenta que, no estado de natureza hobbesiano, todos sentem o impulso de dominar uns aos outros e todos têm razão de sentir temor dos demais. É um estado animal, no qual as opiniões, as religiões, os apetites, promovem discórdias e o mais forte triunfa e se opõe. O estado de natureza é, por essa razão, um estado de desconfiança de todos contra todos. Embora não seja um filósofo contratualista, Hegel concorda com Hobbes no seguinte sentido: se no estado de natureza prevalece o direito individual de cada um dominar os que não podem com ele competir, este não é um estado jurídico e, portanto, o homem deve sobrepor-se a ele (ROSENFELD, 1998, p. 119). Por outro lado, discorda ao dizer que – embora se esforce por derivar a comunidade política e a natureza do poder político de princípios que se encontram dentro dos próprios indivíduos, e que estes reconhecem como próprios – Hobbes acaba defendendo a obediência passiva dos súditos e a autoridade divina do regente – *göttliche Autorität des Regenten* (HEGEL, 1986, p. 226).

Quanto a essa interpretação hegeliana, compete analisar, primeiramente, a declaração de que o regente hobbesiano possui autoridade de tipo divina. Isso parece sugerir, em um primeiro momento, que Hegel pertence à tradição filosófica que aproxima a teoria de Hobbes do regime de Louis XIV – a quem é atribuída a famosa frase "*L'État c'est moi*" – na França seiscentista. Na verdade, é possível fazer diversas analogias entre a prática francesa e a teoria do filósofo inglês, mas há duas diferenças bastante significativas. A primeira delas é que a monarquia francesa era de direito divino. Em Hobbes, o direito divino dos reis não se constitui um fundamento jurídico para o poder. Na monarquia francesa, o direito ao poder era proveniente de Deus, se transmitia pelo sangue na família real e, em consequência, o monarca sofria duas limitações de ação: não podia alterar a sucessão ao trono, nem alienar o patrimônio régio. Hobbes tanto permite explicitamente a alteração da sucessão do trono, como considera inúteis as proibições ao rei de dissipar o poder real, porque implicaria a submissão da autoridade, que deve ser absoluta, a uma tutela que a enfraqueceria.

A teoria da soberania hobbesiana também difere, em aspectos importantes, do pensamento de Jean Bodin, para quem uma monarquia forte era o único meio para restaurar a unidade e a paz política e o príncipe é figura enviada pela Providência. É bem verdade que há diversos pontos em comum entre Bodin e Hobbes. Ambos consideram abomináveis a confusão e o tumulto, rejeitam que os súditos se armem contra seus príncipes a pretexto de acusá-lo de tirania, ainda que este aja com impiedade, e admitem que o objetivo fundamental do governo é garantir a ordem mais do que a liberdade. Para o teórico francês, apenas ao Deus imortal cabe julgar a absoluta autoridade do Estado. Em *As fundações do pensamento político moderno*, Skinner considera que, em Bodin, estão deitados os alicerces para que logo em seguida Hobbes conceba seu grande Leviatã como um deus mortal a quem, depois do Deus imortal, os indivíduos devem sua paz e defesa (SKINNER, 1996, p. 559). Mas, Bobbio mostra, em *A teoria das formas de governo*, que a soberania defendida por Hobbes é ainda mais absoluta que a de Bodin:

Para Hobbes também, como para Bodin, o poder soberano é absoluto. Se não fosse absoluto, não seria soberano: soberania e caráter absoluto são *unum et idem*. Embora se possa dizer que “absoluto” não comporta superlativo, não chega a ser paradoxal afirma que o poder soberano de Hobbes é ainda mais absoluto do que o de Bodin. [...] No que concerne às leis naturais e divinas, Hobbes não nega sua existência, mas afirma (justamente) que não se trata de leis como as positivas, porque não são aplicadas com a força de um poder comum; por isso não são externamente obrigatórias, mas só interiormente – isto é, no nível da consciência (BOBBIO, 1997, p. 107)⁴¹.

Para se compreender melhor a soberania absoluta de Hobbes é imprescindível observar a colocação do filósofo inglês no rol dos defensores do jusnaturalismo ou do positivismo jurídico. Em texto intitulado *Lei natural e lei civil na filosofia política de Hobbes*, Norberto Bobbio destaca que a finalidade e o resultado do sistema hobbesiano é a teoria do Estado absoluto, com poder ilimitado e que detém sob suas mãos o monopólio do direito (BOBBIO, 1991, p. 103). Para Bobbio, seria impossível considerar o poder estatal absoluto reconhecendo, ao mesmo tempo, a existência de leis naturais que são superiores às leis civis, porque o soberano teria que acertar contas com elas. Na verdade, a justiça em Hobbes consiste no cumprimento das obrigações, e a injustiça é o não cumprimento dos pactos. Onde não há lei civil não há justiça ou injustiça. Hobbes seria, portanto, defensor de uma concepção legalista de justiça e, nesse caso, o direito positivo seria um critério autossuficiente do justo e do injusto.

⁴¹ Para Ribeiro (1999), há outra característica além da relação entre as leis naturais e civis que torna o conceito moderno de soberania de Hobbes mais radical que o de Bodin: o inglês submete ao soberano a propriedade e a taxação (p. 181). Para Schmitt (2002), o que distingue Hobbes de Bodin é a característica sistemática e filosófica de sua doutrina do Estado, que faz dele um precursor das ciências modernas da natureza e do ideal de neutralização técnica (p. 104).

Contudo, é também verdade que Hobbes se apóia e recorre às leis naturais inúmeras vezes, ao que Bobbio questiona o motivo de se eliminar toda forma de direito não-estatal se, no final das contas, deixa-se subsistir o adversário mais perigoso de todo direito positivo que é o direito natural. Mas Bobbio faz a ressalva: Hobbes parte da lei natural e chega a uma sólida concepção positiva do Estado. Para Hobbes, em primeiro lugar, a lei natural é um ditame da reta razão (*Do cidadão*, II, § 1, p. 38; *Leviatã*, XIV, p. 112). Em segundo lugar, a razão é cálculo, não tem valor substancial, apenas formal. Em terceiro lugar, a razão é instrumental: indica o que é bom ou mal em relação a um fim. Em quarto lugar, a finalidade da razão é a paz, e a vida é o bem supremo.

Para os jusnaturalistas, o fim supremo é o bem. Para Hobbes, o fim supremo é a paz, a autopreservação. Por isso, ele possui uma concepção utilitária de bem e de fim. É mediante o Estado que o homem realiza o fim supremo colocado pela lei natural (a paz). Entretanto, o Estado se funda na própria lei natural, que prescreve a busca da paz, e as leis positivas retiram sua justificação da lei natural. Para alcançar o fim prescrito pela lei natural, os homens se deixam governar pelas leis positivas. É neste ponto que se pode perceber a impotência das leis naturais: elas obrigam apenas em consciência. Bobbio complementa que a lei natural emerge no texto hobbesiano apenas para desaparecer em seguida, e sua função não é estabelecer um código de conduta fora e acima das leis positivas. A lei natural se configuraria, então, somente um expediente para dar fundamento aceitável ao poder soberano.

Bobbio classifica as leis naturais de Hobbes dividindo-as em dois grupos: As substanciais, que são as leis que prescrevem virtudes indispensáveis à paz (gratidão, sociabilidade, imparcialidade e moderação); e as procedimentais, que são as ações necessárias a restabelecer a paz (condenam a vingança, a soberba e a falta de generosidade). Elas, porém, só obrigam em consciência, *in foro interno*. Há obrigação para com as leis naturais apenas quando estas são transformadas em leis civis, visto que a segurança só pode ser garantida pelo soberano. Diz Bobbio: “as leis naturais, por si mesmas, não obrigam à sua observância, mas só as leis civis obrigam; portanto, para que as leis naturais se tornem obrigatórias, é preciso que sejam impostas por uma lei civil” (BOBBIO, 1991, p. 113).

Se, para um jusnaturalista, a lei positiva é obrigatória somente à medida que se conforma à lei natural, para Hobbes a lei natural é obrigatória somente conforme a lei positiva. Somente o poder civil é capaz de preencher as leis naturais: “a razão do soberano, ou seja, a lei civil, deve ser acolhida por todo súdito individual como constituindo o direito” (*Do cidadão*, II, § 1, p. 38; p. 361). Portanto, se as leis naturais existem e não são obrigatórias, elas

são ineficazes. Mais, ainda, se as leis naturais existem, mas são tão indeterminadas que se tornam inaplicáveis, elas são inúteis. Logo, se apenas o poder civil determina o que é lícito e o que é ilícito, então Hobbes converge ao positivismo integral. Ao chegar a este ponto da argumentação, Bobbio pondera que, por um lado, é preciso cautela ao se admitir uma brecha no sistema hobbesiano para a penetração das leis naturais, por outro, é preciso evitar reduzir de modo demasiadamente simplista a teoria hobbesiana a um sistema rigorosamente positivista.

Bobbio destaca que, para o filósofo seiscentista, o sistema jurídico positivo encontra a razão da própria legitimidade em uma ordem natural (ou racional) preexistente, que re-emerge necessariamente nos casos em que a ordem positiva desaparece. Em *Leviatã*, nos casos em que as leis positivas não alcançam, vigoram as leis naturais. Mas as leis naturais obrigam exclusivamente no âmbito de um ordenamento positivo constituído. Elas não obrigam no estado de natureza porque não podem ser seguidas sem provocarem dano. No Estado, as leis positivas são a vontade, expressa ou tácita, do soberano, mas das leis naturais nascem as obrigações jurídicas no silêncio da lei civil. Sendo assim, explica Bobbio, as leis naturais, uma vez constituído o Estado, tornam-se leis na mesma medida em que são as leis do Estado (BOBBIO, 1991, p. 118). Todavia, depende inteiramente do arbítrio do juiz (soberano) o recurso à lei de natureza e sua determinação. O soberano é legislador, privando de qualquer significado a lei natural no momento mesmo que cria as leis positivas e é, ao mesmo tempo, juiz, privando a lei natural de qualquer significado nos casos não contemplados pelo poder legislativo.

No entanto, se o soberano não está obrigado a observar as leis civis, mas é obrigado a observar as leis naturais, elas valeriam ao menos para limitar e corrigir o poder soberano. Essa afirmação, porém, explica Bobbio, é feita sempre de passagem em Hobbes, certamente como coisa óbvia, mas de importância secundária. Além do mais, a violação de uma lei natural pelo soberano não autoriza o cidadão à desobediência, exceto quando o soberano põe em perigo a vida do súdito. Isto porque a vida é um direito natural *inalienável*. Porém, em caso de pena de morte, o direito do súdito é escapar pela força à imposição e o direito do soberano é obter pela força a execução da ordem. Vence o mais forte, no caso, obviamente, o Estado. Por essa razão, Schmitt defende que o direito de resistência, concebido como um direito posto sob o mesmo plano que o direito estatal seria um *non-sens*, uma absurdidade, uma vez que o Estado absoluto de Hobbes é um mecanismo jurídico todo-poderoso que aniquila toda e qualquer contestação ao seu poder e, portanto, toda tentativa de resistência é, na prática, totalmente sem

resultado (SCHMITT, 2002, p. 106).

Por mais radical que tenha sido a perseguição que Hobbes empreendeu contra os resíduos jusnaturalistas, por mais compacta e coerente que seja sua construção positiva do direito, todavia ele não pôde deixar de enfrentar o problema do fundamento de validade do sistema jurídico positivo em seu conjunto, e por essa razão o fundamento de todo sistema jurídico hobbesiano se funda na lei natural. Hobbes seria, pois, um positivista por inclinação mental e por raciocínio, e um jusnaturalista por necessidade. Hobbes admite a lei natural como fundamento do direito positivo, mas, diz Bobbio, ao fazer isso, não atribui à lei natural outra função além daquela de justificar o valor absoluto da própria concepção de direito positivo.

A lei natural estaria mais para elemento de uma argumentação lógica do que para uma norma jurídica. Hobbes nega o direito natural enquanto sistema de direito superior ao sistema do direito positivo. Bobbio conclui, então, que tudo o que Hobbes consegue extrair da doutrina tradicional do direito é “um argumento a favor da necessidade do Estado e da obrigação de obediência absoluta ao direito positivo. A lei natural, sim; mas a serviço de uma teoria coerente e consequente do direito positivo” (BOBBIO, 1991, p. 129). Para ele, a verdadeira função da lei natural em Hobbes é dar um fundamento à norma de que só o direito positivo é válido. Assim, a relação do soberano hobbesiano com as leis naturais atestam mais ainda seu caráter absoluto. Em relação ao súdito, caso não observe as leis positivas criadas pelo soberano cuja base está nas leis naturais, poderá ser obrigado ao seu cumprimento mediante a espada soberana. Mas, em relação ao soberano, caso não observe e cumpra as leis, nenhum súdito pode constrangê-lo à obediência. Ninguém pode puni-lo, a não ser o Soberano imortal, ou seja, o próprio Deus.

Frateschi (2007) também chega à conclusão de que Hobbes é um positivista jurídico⁴², mas por intermédio de outro esforço argumentativo. Ela parte da querela entre Hobbes e o Bispo John Bramhall sobre determinismo e livre-arbítrio, e explica que Hobbes consegue conciliar a negação da liberdade da vontade com a responsabilização e a justa punição do pecador e do súdito desobediente, ao fazer a justiça derivar do poder – seja de Deus ou do

⁴² Em sua tese de doutorado (2003), que posteriormente se transformou em livro (2008), Frateschi opta por destacar a dificuldade de classificar Hobbes nas correntes jusnaturalista ou positivista. Sua cautela se baseia no possível paradoxo entre a soberania absoluta e o direito de resistência dos súditos. Enquanto o direito natural de autopreservação levaria a um Hobbes jusnaturalista, as leis que são estipuladas apenas pelo soberano apontam para o positivismo hobbesiano. No entanto, Frateschi parece já estar inclinada a defender o positivismo do inglês: “O direito que os súditos têm de resistir quando sua vida se encontra ameaçada não limita o direito que o soberano tem sobre a vida e a morte dos seus súditos” (2007, p.163).

soberano civil. Hobbes nega o livre-arbítrio e critica seus defensores tendo como pressuposto sua concepção mecânica da natureza, que admite a realidade como corpos em movimento e um universo sem causa final.

Como observa Tönnies, por causa de seu mecanicismo, Hobbes defende que as ações humanas obedecem sempre à causalidade natural e nega o livre-arbítrio, que para ele é apenas um abuso da linguagem. Bramhall acusa Hobbes de negar a liberdade de escolha dos homens ao negar que a vontade seja livre, o que culminaria em justificar os homens em todas as suas más ações. A isto Hobbes replica, em *Of liberty and necessity*, que a autonomia dos súditos seria o não impedimento de sua ação de acordo com seus poderes. Hobbes diz que homem livre é aquele que não é impedido de fazer o que tem vontade: “sempre que as palavras *livre* e *liberdade* são aplicadas a qualquer coisa que não é um *corpo*, há um abuso de linguagem, pois o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos” (*Leviatã*, XXI, p. 179). Quando se diz que alguém carece de liberdade em relação a alguma coisa, quer dizer que alguma força externa interveio e impossibilitou sua ação. Assim, caso o soberano determine algo, poderá usar a força para conformar os indivíduos à ação, mas nos casos em que a lei silencia, haverá para o indivíduo a plena posse de sua liberdade civil. O súdito permanece livre enquanto não for física ou legalmente coagido (TÖNNIES, 1988, p. 191-209).

Voltando a Frateschi, ela aponta que o homem hobbesiano é livre para se mover na direção do objeto desejado, mas não é livre para querer isso ou aquilo. A liberdade se refere apenas ao agente enquanto corpo e não à vontade. As escolhas humanas são sempre condicionadas por causas necessárias, e por isso o problema enfrentado por Hobbes diante das objeções do bispo é a responsabilização dos indivíduos. Assim, o desafio do filósofo seiscentista é provar que seu determinismo é plenamente compatível com a justiça da lei e a eficácia da punição. Na verdade, o que está em jogo é a relação entre poder da Igreja e poder do Estado. A preocupação de Hobbes é atrelar a salvação à obediência civil e submeter o poder eclesiástico ao poder civil, concentrando as recompensas e punições nas mãos do soberano: “impossível um Estado subsistir se qualquer outro, que não o soberano, tiver o poder de dar recompensas maiores do que a vida ou castigos maiores do que a morte” (FRATESCHI, 2007, p. 117).

Dessa forma, do mesmo modo que o Deus imortal faz o que quer que seja em virtude de seu poder, e é justo o que Ele faz simplesmente porque Ele faz, a lei do Estado é justa porque deriva do poder absoluto do soberano. Não cabe aos homens discutir com Deus e não

compete aos cidadãos questionar as ordens do Estado. É nesse ponto que Frateschi percebe em Hobbes um positivista jurídico de estrita observância, visto que a justiça depende e é derivada do poder e é por ele regulada: “Hobbes – diferentemente dos jusnaturalistas modernos – entende que o poder mede e regula a justiça e não o inverso” (FRATESCHI, 2007, p. 123). O soberano intervém na cadeia causal da ação para corrigir a formação da vontade, evitando transgressões dos súditos. A justiça da punição do súdito que foi contra a lei se dá não porque este poderia ter feito de outro modo, mas porque o direito de punir deriva exclusivamente da autoridade soberana.

Nessa perspectiva, se pode perceber que Hegel acerta em cheio ao descrever o soberano hobbesiano como portador de uma *göttliche Autorität*. Ele não enxerga Hobbes como defensor do direito divino do governante, mas enfatiza o caráter absoluto da autoridade soberana, seu poder acima de qualquer poder, do que se infere seu caráter divino. Em *Filosofia política & natureza humana*, Rosenfield mostra como, ao utilizar o *livro de Jó* como ilustração de seu pensamento, e as figuras do behemoth e do leviatã, Hobbes contrapõe ao extremo desregramento da guerra um poder com extrema força. Quando Deus intervém no diálogo do personagem principal do livro bíblico com seus interlocutores é para impressionar com uma exibição imponente de sua suprema potência, e não para responder a Jó notando seu caráter essencialmente justo (ROSENFELD, 1990, p. 39). O foco hobbesiano se concentra na onipotência de Deus:

Deus mesmo, por sua própria voz, resolveu a dificuldade no caso de Jó, e confirmou seu direito com argumentos que buscou, não no pecado de Jó, mas em seu poder divino. Pois Jó e seus amigos haviam debatido muito entre si, e eles o consideravam necessariamente culpado, por o terem punido; e ele repelia sua acusação, com argumentos que extraía de sua inocência. Mas Deus, depois de ouvir a ambas as partes, rejeita a queixa de Jó, não o condenando por injustiça ou por algum pecado, mas simplesmente manifestando seu próprio poder (*Do cidadão*, XV, § 6, p. 243).

Como observa Tönnies, um dos principais pilares da teologia hobbesiana é que “o direito de Deus procede de seu irresistível poder; e a obrigação dos homens, que reconhecem esse poder, de sua debilidade” (TÖNNIES, 1988, p. 302). Escrito semelhante ao encontrado em *Do cidadão* (que equivale ao seu capítulo XV) se pode ler no capítulo XXXI de *Leviatã*, no qual se encontra o trecho supracitado. Ambos tratam do *Reino de Deus por natureza*. Antes, porém, de versar sobre o livro de Jó, Hobbes destaca que o direito de soberania de Deus deriva de sua onipotência:

Para aqueles portanto cujo poder é irresistível, o domínio de todos os homens é obtido naturalmente pela sua excelência de poder; e por consequência é por aquele poder que o reino sobre os homens, e o direito de afligir os homens a seu bel-prazer, pertence naturalmente a Deus Todo-poderoso, não como criador e concesso de graças, mas como onipotente. E muito embora o castigo seja devido apenas ao

pecado – porque por essa palavra se entende sofrimento pelo pecado – o direito de fazer sofrer nem sempre resulta dos pecados dos homens, mas do poder de Deus (*Leviatã*, XXXI, p. 302).

Para Rosenfield, a centralidade da onipotência divina consiste em uma prova *política* da existência de Deus, que se faz pela identificação entre a autoridade absoluta do poder soberano de Deus, poder de decisão irrestrito por si mesmo, e a determinação essencial do Estado. Sendo assim, Hobbes teria desenvolvido uma teologia política que tem o poder de Deus como o meio mais legítimo e adequado para governar os homens, cujo complemento essencial está na razão calculadora estatal que determina o regramento incondicionado do todo. A figura do monstro leviatã se impõe por sua aterradora presença, e é assim que Deus mostra sua onipotência no livro veterotestamentário. Da mesma forma que a adesão dos homens a Deus funda-se exclusivamente em seu “irresistível poder”, os indivíduos aderem ao Estado em busca da proteção proporcionada por sua soberania incondicional. O âmbito do político nasce, portanto, de um novo tipo de “legalidade”, o da força daquele que institui as leis:

o direito de causar aflição, direito este ilimitado em Deus, não deriva de uma relação necessária entre o castigo e o mal causado. Ao contrário, a não-necessidade desta relação de ordem moral é o reverso de uma outra necessidade, a que estabelece a relação de sujeição obrigatória dos súditos ao senhor, constitutiva de um pacto logicamente atemporal de uma instituição estatal com seus membros. O poder é quem decide o que é ou não necessário (ROSENFELD, 1990, p. 43).

Por essa razão, o Estado necessita ter uma força extrema para que se concretize sua eficácia diante de todos aqueles que decidam lograr seu próximo ao desobedecer às leis (*Do cidadão*, V, § 1, p. 91). Bobbio destaca três atributos fundamentais da soberania hobbesiana: a irrevogabilidade, o caráter absoluto e a indivisibilidade (BOBBIO, 1991, p. 43-53). Quanto ao fato de ser irrevogável, Hobbes afirma que o pacto de submissão é estipulado entre os indivíduos, e não entre o povo e aquele a quem se transfere o direito a todas as coisas. O pacto de submissão é feito pela decisão unânime dos que consentem e não permite a contestação de uma minoria discordante:

cada um da multidão – a fim de que possa ter origem a cidade – precisa concordar com os demais em que, nos assuntos que qualquer um propuser à assembleia, ele aceite o que for aprovado pela maior parte como constituindo a vontade de todos. Pois, de outro modo, nunca haverá vontade de uma multidão de homens, cujos votos e vontades se diferenciam de maneira tão variada. E, se algum não consentir, apesar disso os demais constituirão a cidade entre si e sem ele. Disso decorre que a cidade conserva contra quem dissente seu direito primitivo, isto é, o direito de guerra que ela tem contra um inimigo. (*Do cidadão*, VI, § 2, p. 102).

Além disso, o contrato é realizado em favor de um terceiro. Não basta, portanto, apenas o consenso das partes para que seja rescindido. É preciso a concordância do terceiro diante do qual as partes se obrigaram reciprocamente visto que entre os súditos e o soberano

jamais existiu um contrato (este foi apenas um acordo dos súditos entre si). Sendo soberano, o Estado não pode estar limitado por um pacto anterior ao seu poder. Se assim fosse, seria inútil a natureza da autoridade que lhe foi atribuída, porque soberano seria quem tivesse o poder de derogar a soberania.

Quanto ao caráter absoluto, Bobbio mostra que Hobbes se opõe claramente a uma teoria do mandato. O fato de ser soberano significa que ele agora é o único a ter o direito a tudo, que antes estava espalhado na mão de cada indivíduo particular. O soberano não pode possuir um mandato porque é absoluto, e se houvesse quem o limitasse, este seria o soberano e não ele. Ainda que os súditos possuam certa liberdade (naqueles aspectos em que a lei positiva se cala, no *silentium legis*⁴³) e mesmo que o súdito possua, em caso de risco de morte, o direito a desobedecer, isso não diminui o poder ilimitado do soberano, que de maneira alguma comete injúria contra os súditos. Nenhum cidadão, portanto, pode julgar o soberano absoluto.

Preocupado com a possibilidade de anarquia, Hobbes defende, além do caráter irrevogável e da ilimitação, a indivisibilidade do Estado. Ele se dispõe com veemência, como se viu, contra a separação entre poder espiritual e temporal e contra a divisão de poderes soberanos no interior da sociedade, tentando mostrar que as várias instâncias da soberania estão tão interdependentes que não podem deixar de estar unificadas, sob pena de se enfraquecer a própria sociedade e levá-la à destruição. Desse modo, todas as vontades devem estar conectadas sob um único poder (irrevogável, ilimitado e indivisível), uma única vontade, que representa o desejo de todos de alcançar a paz.

Hegel concorda que o Estado legal hobbesiano consiste em submeter as vontades particulares, dispersas e conflitantes, à vontade geral, mas contesta que esta seja a vontade de todos. Como mostra Rosenfield (1998), para Hegel o que vigora na tese hobbesiana é a vontade do monarca, que não é responsável ante os indivíduos, e sua vontade dirige-se precisamente contra a vontade privada de todos os súditos, que devem obedecer irrestritamente. Ao mesmo tempo em que Hobbes tenta derivar seu pensamento de determinações gerais, defende a arbitrariedade absoluta do poder real, com a lei e a religião positiva submetida a este poder. Hobbes teria identificado a vontade soberana com a vontade do monarca, entendido como um déspota, alguém que governa por uma vontade arbitrária

⁴³ O silêncio da lei em Hobbes: “Quanto às outras liberdades, dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conforme a sua discricção” (*Leviatã*, XXI, p. 187).

diante da obediência passiva dos súditos.

Convém destacar que Hegel considera como fato indiscutível a opção de Hobbes pela monarquia. Certamente, é notória a preferência hobbesiana pela monarquia e sua rejeição da democracia⁴⁴. Em uma passagem do ensaio introdutório de sua tradução da obra de Tucídides, Hobbes elogia o fato de que a democracia era o regime que menos agradava o historiador grego:

Sobre sua opinião concernente ao governo da República, é evidente que ele prefere a democracia. E em diversas ocasiões ele percebe a emulação e a ânsia dos demagogos por reputação e glória, causando o embate entre cada um dos outros conselhos, o prejuízo do público e a inconsistência das resoluções, por causa da diversidade de seus fins e do poder da retórica dos oradores (*Of the life and history of Thucydides*, p. xvi).

Tal forma de governo também é a que mais desagrada Hobbes. Ele deposita suas esperanças na instituição de um poder centralizado e eficaz. Conforme Strauss, o tom de toda sua introdução à tradução da *História da Guerra do Peloponeso* atesta que ele adota o ponto de vista de Tucídides. Isso mostra que desde o início Hobbes é um decidido defensor da monarquia e um decidido opositor da democracia, opinião que manteve durante toda a sua vida. A primazia que dá Hobbes à monarquia se vê claramente nos textos que marcam o início e o final de sua reflexão política, que são, na verdade, duas obras do historiador Hobbes: a tradução da obra de Tucídides e *Behemoth*. Por outro lado, ainda que não tenha modificado sua relação com a monarquia, ele mudou sua concepção do que significa o termo *monarquia*.

Strauss observa que Hobbes distinguiu inicialmente o Estado natural – naturalmente monárquico – do Estado artificial – que pode com idêntica justificativa ser democrático, aristocrático ou monárquico. De tal distinção se pode entender que o que leva ao Estado natural é o medo e o que leva ao Estado artificial é a esperança. Strauss levanta a possibilidade de que Hobbes fosse mais simpático às ideias democráticas em seu período de formação humanista e que, por isso, teria caracterizado originalmente o motivo da democracia como esperança e o motivo da monarquia como medo. Em *Leviatã*, o filósofo inglês teria finalmente conciliado monarquia com democracia na ideia de uma monarquia institucional artificial, o que significa a união de duas tradições opostas em seu pensamento, união de medo e de esperança. Neste sentido, Hobbes procurou

um motivo comum para a fundação do Estado artificial assim como do Estado natural. Encontrou este motivo no medo da morte violenta, que ele havia originalmente, ao que parece, relacionado apenas com o Estado natural. Neste sentido, a precedência do Estado natural sobre o artificial é admitida por Hobbes até

⁴⁴ O regime democrático que Hobbes tem em mente, e que rejeita, é a democracia direta tal qual a exercida pelos gregos, e não o modelo democrático representativo que vigora hodiernamente.

o fim (STRAUSS, 1963, p. 66).

Assim, Strauss mostra que, ao pactuarem, os indivíduos substituiriam voluntariamente o medo mútuo compulsivo pelo medo novamente compulsivo de um terceiro poder, substituindo um perigo imensurável, infinito e inevitável infligido por inimigos dispersos por um perigo mensurável, limitado e evitável, que atingiria apenas os transgressores das leis dos tribunais. E, embora distinguísse originalmente poder legítimo e poder usurpado, em sua teoria final Hobbes defende que todo governo é legítimo. A usurpação não traz prejuízo à legitimidade. É em *Leviatã* que o Estado hobbesiano atinge o ápice de seu caráter soberano absoluto, ainda que, nas demais obras políticas, Hobbes também tenha rejeitado a opinião de que o soberano deveria submeter-se às leis civis, e mesmo que poderia ser chamado a prestar contas aos súditos sob certas condições. Mesmo as leis de natureza, que são ordenamentos divinos, tornam-se imperiosas somente com base na ordem soberana e a prestação de conta do Estado se dá apenas perante Deus. Infringindo a lei de natureza o soberano não comete injúria contra os súditos, e por isso mesmo não pode ser julgado por eles.

Como explica Ribeiro, a definição dada por Hobbes de qual o melhor regime político sai do campo da dedução racional que culmina em uma conclusão definitiva e entra na esfera não do ideal, mas do preferível. Hobbes admite, nesse caso específico, a multiplicidade, partindo para uma comparação que leva em conta a história e não operando pelo encadeamento do raciocínio geométrico. Contudo, o grau de abstração exigido por sua análise filosófica o leva a ter que admitir a democracia como regime possível para superar a guerra civil, mesmo que seus escritos sejam sempre decifrados como monarquistas, que como se viu aqui é o caso da interpretação de Hegel.

A própria noção de contrato impede que se exclua a democracia, porque parte do pressuposto da igualdade inicial entre os homens. Como o propósito e a finalidade do Estado é o bem do cidadão que o cria, a democracia tem de estar na origem como forma primeira de governo: “A democracia é o instante de origem, em que se resolve a questão fundamental da instauração do poder supremo mas ainda nada se estatuiu sobre o seu exercício” (RIBEIRO, 1978, p. 38). Como as decisões que instituem o Estado são para salvaguardar a paz, o poder estatal deriva do comum acordo, prevendo a indivisibilidade da soberania independentemente da forma de governo. O que deve prevalecer é a união dos muitos homens, e não a simples concórdia:

Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Autorizo*

e transfiro meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se República, em latim *Civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, a nossa paz e defesa (*Leviatã*, XVII, p. 147).

Mas, após o estabelecimento do poder soberano, deve haver condições para que sejam impedidas quaisquer possibilidades de tudo degradingolar em estado de guerra. Por essa razão, o poder instituído deve ser supremo, e o medo da espada soberana deve ser o instrumento que garante a estabilidade da República perante os homens vangloriosos. É partindo da perspectiva de um retorno à guerra que se dá a escolha do melhor regime. O regime mais adequado e potente para a promoção da paz tem de impossibilitar a sedição. Somente uma autoridade cuja força é suprema, portanto, pode garantir a eficácia, e é por isso que o regime democrático é preterido com relação ao monárquico. Para que seja soberano, o Estado deve ser livre de tudo e o súdito deve obedecer a tudo que o for ordenado por ele. Como o soberano não está sujeito às leis que promulga, em uma democracia os indivíduos seriam súditos e co-soberanos ao mesmo tempo. É contraditório dizer que os indivíduos estão completamente submetidos ao poder soberano ao mesmo tempo em que se afirma que nenhuma lei os pode atingir. Por essa razão, o regente é o único cujo corpo físico coincide com a realidade do poder, podendo impedir que a multiplicidade de discursos e opiniões dos vários indivíduos organizados em facções aflija a República:

É por isso que nunca se colocará a questão do controle do cidadão sob o aparelho de Estado, mas somente a do exercício com maior ou menor eficácia do poder soberano sobre os súditos. Excluído o problema da opressão, o despotismo reduz-se a questão de capricho – isto é, de inconstância nas deliberações, de excessivas exceções permitidas no fazer ou aplicar as leis [...]. O despotismo não é mais definido como exercício do poder ‘puro’, mas arbitrário – mas sim como sua degeneração e doença (RIBEIRO, 1978, p. 44).

A escolha de Hobbes pela monarquia não é feita sem discernimento. O que coloca o regime monárquico como a melhor escolha é a garantia de unidade e continuidade do poder. O mais importante é que o corpo político, cuja soberania é a alma, seja unitário e sem falha, podendo pertencer a um indivíduo ou uma assembleia. Ribeiro aponta que o problema da democracia, para Hobbes, diz respeito à política cotidiana, ainda que o regime democrático pudesse ser preferível por não comportar problemas concernentes à sucessão do poder. A fraqueza fundamental que indica a natureza mortal do deus hobbesiano consiste na descontinuidade, nas pausas, nos intervalos de tempo em que o soberano não atua. Tanto na democracia quanto na aristocracia, o “sono do soberano” causa total dispersão, com indivíduos que se voltam para seus afazeres ou mesmo para atividades de conflito em busca

por mais prestígio e poder. O soberano, caso seja apenas um monarca, impossibilita a dispersão do poder, causa da violência desregrada, cujo exemplo maior é a guerra civil como situação limite do jogo de interesses. Por isso, nem discursos religiosos, nem supostos direitos naturais podem ser usados para se contrapor ao soberano:

O Leviatã de Hobbes, composto de Deus e de homem, de animal e de máquina, é o deus mortal que traz aos homens a paz e a segurança, e isso porque ele exige uma obediência absoluta – e não em razão de um “direito divino dos reis”. Não existe direito de resistência contra ele, que se reclame como um direito superior ou diferente do seu, ou que tenha recursos nas razões e argumentos da religião. Somente ele pune e recompensa. Somente ele determina pela lei, forte por seu poder soberano, tanto o direito e a propriedade em matéria de justiça, e quanto a verdade e a fé em matéria de crença religiosa (SCHMITT, 2002, p. 113).

O soberano, preferencialmente um rei, é mais que um governante, ele representa a vontade de todos os súditos e, por isso, a unanimidade é necessária para a instituição deste poder. Cada um se reconhece como autor de todas as ações do Estado, portador da pessoa dos contratantes. Nenhum súdito poderá reclamar daquele que personifica a vontade de todos, ou mesmo acusá-lo, sem acusar a si mesmo e se queixar de si mesmo. Assim, o direito de veto, a possibilidade de confrontar as decisões do Estado, certamente causa obstáculos ao bom funcionamento das prerrogativas soberanas. Evitar a interferência da religião ou qualquer outro tipo de coligação humana na política é preciso, uma vez que a multiplicidade de discursos díspares leva a contendas devido à ação de oradores vangloriosos que incitam a multidão à desordem. É por isso mesmo que Hobbes acede que o modelo de democracia direta dos gregos apresenta inúmeros obstáculos.

No entanto, para reduzir a uma unidade a multiplicidade de homens que não tendem a um fim último nem são políticos por natureza, é preciso mais que um poder coercitivo, é indispensável também o consentimento dos indivíduos. É para fortalecer seu argumento da necessidade do contrato, cujo cerne está na relação entre poder forte e eficaz e assentimento dos súditos, que Hobbes utiliza o conceito de representação. Em um excelente artigo, Hannah F. Pitkin (2006) mostra como este conceito possui significado altamente complexo. Segundo Pitkin, a representação é um fenômeno humano cuja origem semântica é de origem latina, ainda que seu significado original não tivesse a ver com quaisquer instituições políticas romanas.

Pitkin mostra que, na Idade Média, a palavra representação passa a ser utilizada na literatura da Cristandade como uma encarnação mística. A expansão do significado do termo no século XIII e no início do século XIV se deveu à crença de que o papa e os cardeais representavam a pessoa de Cristo e dos apóstolos. No mesmo período, os juristas começaram

a usar o termo para personificar a vida coletiva. A comunidade seria uma pessoa de natureza fictícia, não real, mas apenas por representação – *persona non vera sed repraesentate*. Ela ressalta que, para compreender como o conceito de representação entrou na ação e atividade política, é preciso ter em mente o desenvolvimento tanto das instituições quanto o etimológico do termo *representar*, que ocorre no francês e no inglês.

Para Pitkin, esse desenvolvimento culmina em duas tradições: a ideia de que todos os homens estão presentes no Parlamento, e a ideia de que o governante simboliza ou encarna o país como um todo. Quanto mais cresce a autoridade do Parlamento, e seu papel de declarar a lei é reconhecido de forma mais ampla, a posição de representação passa a ser atribuída conjuntamente ao *Rex-in-Parliament*, como um corpo único ou, em outras palavras, como a encarnação de todo o reino. É o Parlamento como um todo (frequentemente incluindo o Rei) que representa o reino. Mas é no clima panfletário de debate político que antecede a guerra civil (passando por sua eclosão e seu momento posterior) que o termo *represent* ganha decisivamente conotação política, e o membro do Parlamento é definitivamente classificado como representante do povo.

Diante desta realidade, Hobbes vislumbrou, nas palavras de Pitkin, uma forma brilhante de aplicar a palavra representação ao seu argumento. O principal objetivo do filósofo inglês era se apropriar do vocabulário de seus adversários teóricos para extrair conclusões bem diferentes (OSTRENSKY, 2010, p. 166). Como indica Pitkin, ele define representação como autorização, em que um representante é alguém que recebe autoridade para agir por outro, e é uma representação ilimitada quando se trata da soberania. É porque a soberania representa a pessoa singular e pública de todos que ela pode ser considerada uma unidade. Ao mostrar que, ao ser autorizado, o representante hobbesiano adquire novos direitos e poderes e o representado adquire apenas novas obrigações, Pitkin compreende bem como se dá a definição formalista de representação de Hobbes:

Seu argumento político sobre a soberania explora a discrepância entre sua definição formal e o uso comum. Ao chamar o soberano de representante, Hobbes constantemente sugere que o soberano fará o que se espera que os representantes façam, não apenas o que lhe satisfaz. No entanto, a definição formal assegura que essa expectativa nunca pode ser invocada para criticar o soberano ou resistir a ele por não representar seus súditos como deveria (PITKIN, 2006, p. 29).

Os súditos não podem questionar a decisão soberana e, como observa Eunice Ostrenky, Hobbes quer mostrar que a representação originada da transformação da multidão em pessoa artificial é independente das pessoas representadas e das pessoas representantes. Há uma distinção entre a pessoa artificial e os governantes e governados: “O leviatã trata da

soberania, do Estado, e não da pessoa que representa a soberania – seja Carlos, Oliver ou John” (OSTRENSKY, 2010, p. 165). Apenas como unidade, como unificação da vontade de muitos, a multidão é capaz de ação, e sempre relacionada com o poder coercitivo. Enquanto os representados constituem uma gama de vontades dispersas, o representante unifica-os. É somente quando a soberania é instituída que o povo passa a existir. Dessa forma, o rompimento do contrato se apresenta como um retorno à condição natural: “Na hipótese de rompimento do contrato, que constitui injustiça praticada pelos súditos, nunca pelo soberano, o poder retorna à multidão e a soberania chega ao fim” (OSTRENSKY, 2010, p. 168).

Como esclarece Polin, ao definir o soberano como pessoa fictícia e representativa de uma pessoa real, o povo, Hobbes faz do povo o autor autêntico das atitudes executadas pelo soberano. Por outro lado, ele faz do soberano o único ator possível das ações soberanas, o que significa que tudo aquilo que o soberano decidir será reputado *ipso facto* como ações desejadas e executadas pelo povo (POLIN, 1953, p. 228). Somente o soberano decide ou age, porque seu ato é fundado e legítimo:

se o soberano pleitear ou tomar alguma coisa em nome do seu poder, nesse caso deixa de haver lugar para qualquer ação da lei, pois tudo o que ele faz em virtude do seu poder é feito pela autoridade de cada súdito, e em consequência quem mover uma ação contra o soberano estará movendo-a contra si mesmo (*Leviatã*, XXI, p. 188).

O conceito de pessoa em *Leviatã* demonstra a grandiosa dimensão da teoria da representação hobbesiana: a *persona ficta* representa integralmente a *persona naturalis*, se identificando a ela em uma unidade real, culminando na união de todos em uma só vontade. Essa concepção é suscetível de ser considerada, segundo Polin, sobre dois ângulos diferentes: colocada ao extremo, a ideia de representação se encontra, de fato, eliminada; conseqüentemente, a ideia de soberania encontra seu ápice. O soberano absorve em sua personalidade a propriedade, o direito, a consciência, a moral, a religião, sem restrições nem reservas. Chegando a este ponto se compreende mais claramente o porquê de Hobbes levar ao extremo a soberania e aclamar o Estado como poderoso *mortal god*, cuja autoridade de caráter divino é condição *sine qua non* para eliminar o estado de guerra entre os homens.

3.2 O PODER DO MAIS FORTE

O contrato hobbesiano implica a submissão das vontades a uma só vontade, quer seja a de um homem ou de uma assembleia. É o acordo no qual cada um se obriga ante cada um dos demais a não resistir à vontade da pessoa a quem se submeteu. Essa pessoa passa a possuir o poder soberano, torna-se um *deus mortal*, que reúne em si todas as vontades. Por isso mesmo o soberano possui um vasto poder, uma autoridade divina. Além do mais, porque não contrata, está acima dos contratantes e não pode ser limitado por eles. Pelo cálculo racional, que aponta o melhor caminho a seguir, os indivíduos se submetem a este poder com maior força e autoridade suficiente para transformar as leis naturais em civis e fazer que sejam cumpridas. Nesse sentido, é possível dizer que, em Hobbes, as leis e a razão salvaguardam a paz após a instituição do poder jurídico soberano.

No entanto, como, em última instância, o justo e o injusto é o que determina o poder soberano, é importante investigar se a filosofia política de Hobbes estaria alinhada com a definição de justiça dada pelo sofista Trasímaco, segundo Platão: “a justiça é a conveniência do mais forte”. Como se pode ler no livro I d’A *República*, Sócrates inicia a discussão sobre o que é a justiça tendo como interlocutor Polemarco (PLATÃO, 332d e ss.) que define justiça como “fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”. Essa definição logo é descartada, pois Sócrates evidencia que, ao se definir a justiça como restituir a cada um aquilo que lhe é devido – o bem aos amigos e o mal aos inimigos – ainda assim não fica provado ser justo fazer mal a alguém (336e). Isto porque aquele que faz o mal se torna pior em relação à perfeição humana e a justiça é a perfeição dos homens.

É a partir desse momento que entra em cena a figura de Trasímaco (336b), inquieto e inconformado com a discussão travada até àquela altura do diálogo. Sócrates, estarrecido com sua irada intervenção, o compara a uma fera pronta para dilacerar sua presa: “volvi os olhos na sua direção, atemorizado, e pareceu-me que, se eu não tivesse olhado para ele antes de ter ele olhado para mim, teria ficado sem voz” (336d). Ele nada mais fez que evocar a crença antiga de que uma pessoa, ao se encontrar com um lobo, ficaria sem voz se a fera a visse primeiro. Manda, então, Trasímaco dizer o que é justiça, ao que este, sem hesitar, arremata: “a justiça é a conveniência do mais forte.” (338c).

Tal definição de justiça revela a antítese que estava no centro do debate sofístico, a saber, a relação entre *nomos* e *physis*. Como mostra Guthrie, em *Os sofistas*, no clima intelectual do século V a. C. *nomos* (lei) e *physis* (natureza) eram considerados opostos e mutuamente excludentes, diferenciados como o que é artificialmente criado do que é natural

(GUTHRIE, 1995, p. 58). Diferentemente do que se cria antes, a lei não é mais vista como dada pelos deuses, mas criadas pelos homens para por limites uns aos outros. Ou, então, criadas para a conveniência e interesse de quem possui a força, o que se pode notar, sobretudo, em Tucídides. No livro I da *História da Guerra o Peloponeso* está escrito que “quem pode usar a força não tem necessidade de apelar para o direito” (TUCÍDIDES, I. 77).

Guthrie enumera três principais posições quanto à relação *nomos-physis*: a primeira consistia no apoio do *nomos* contra a *physis*, ficando nessa fileira figuras aparentemente antagônicas na história grega das ideias como Protágoras e Sócrates; a segunda era o contrário: apoiava a *physis* contra o *nomos*, tendo como representantes o Cálicles do *Górgias* de Platão e Antífon; a terceira e última perspectiva Guthrie denomina de realismo sisudo, que defendia que os mais poderosos sempre levam vantagem sobre os fracos, e a lei é estabelecida em seu próprio interesse: nesse quadro se encaixam Tucídides e o Trasímaco de *A República*⁴⁵.

Escrevendo sobre a grande guerra interestatal que foi contexto da vida grega nos últimos trinta anos do século V a. C., Tucídides lança luz sobre a interpretação corrente de conceitos como natureza humana, lei, justiça, vantagem e interesse. Como indica Mário da Gama Cury na introdução de sua tradução da única obra do historiador grego, Tucídides foi “profundamente influenciado pelas mais brilhantes figura de sua época em Atenas”, em especial por sofistas como Górgias (p. 13). Certamente por isso seu realismo é tão patente, como no famoso diálogo de Melos (TUCÍDIDES, V. 85-113), debate em que os atenienses queriam forçar os mélios a entrar em sua confederação, argumentando que padrões humanos de justiça dependem da igualdade de poder: “os fortes exercem o poder e os fracos se submetem” (V. 89).

Os atenienses afirmam que o direito contra a injustiça é irrealista e que a lei (*nomos*) é que o superior governe, já que por natureza (*physis*), isto é, “pela imposição de sua própria natureza”, os homens sempre que podem mandam e subjagam. Outras passagens da *História da Guerra do Peloponeso* corroboram tal afirmação. Por exemplo, quando no discurso em favor dos mitilênios Diôdotos diz que “seria a maior ingenuidade crer que a natureza humana, quando se engaja afoitamente em uma ação, possa ser contida pela força da lei ou por qualquer outra ameaça” (III. 45); ou, ainda, quando o assunto são as perturbações políticas na Hélade, o historiador grego escreve que “a natureza humana, [...] acostumada a fazer mal

⁴⁵ Em virtude do limitado espaço e em nome da objetividade não é possível deter-se, aqui, nas diversas teses enumeradas a esse respeito. Para maiores aprofundamentos ver GUTHRIE, 1995, p. 61 e ss.

mesmo a despeito das leis, comprazia-se em mostrar que suas paixões são ingovernáveis, mais fortes que a justiça” (III. 84)

Para Guthrie, os relatos de Tucídides explicam a razão pela qual Trasímaco deflagra sua cólera n’A *República*. O sofista “explode com uma afirmação paradoxal de raiva do que crê serem os fatos da vida real” (GUTHRIE, 1995, p. 93) diante do que ele considera serem irrealismo e disparate da discussão encabeçada por Sócrates. Tucídides escreve que os próprios atenienses defendem que “foi uma norma firmemente estabelecida que os mais fracos fossem governados pelos mais fortes” e, ainda, que o “apelo aos princípios da justiça, [...] jamais impediram alguém de tornar-se maior pela força quando se apresenta a ocasião” (TUCÍDIDES, I. 76). Sendo assim, diante da crueza com que os fatos se apresentam, não há como não perceber – para Trasímaco o significado de justiça não se restringe a mero problema de definição linguística, como parece querer Sócrates no diálogo – que a justiça é o que convém ao mais forte.

Para Hobbes, tradutor da *História da Guerra do Peloponeso*, indubitavelmente a circunstância na qual a força se impõe acima de qualquer coisa está presente na condição natural da humanidade, definida como estado de guerra generalizada. Em tal estado, as noções de bem e de mal, de justiça e de injustiça, não podem ter lugar, o critério para se estabelecer o que é justo ou injusto fica relegado a decisões de acordo com os caprichos de cada indivíduo, mais precisamente daquele que, pela força (seja capacidade física ou astúcia), se sobressai e domina os outros. Se no estado de natureza para todos é legal ter tudo e tudo cometer, a medida do direito só pode ser a vantagem obtida individualmente e pela força. O *direito de natureza* “é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da forma que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida” (*Leviatã*, XIV, p. 112). Como todo homem tem naturalmente direito a todas as coisas, então, por natureza, cada um é livre para adquirir qualquer coisa que julgar ser um meio adequado para manter-se vivo. O justo e o injusto será aquilo que o mais forte determinar.

Pode-se dizer que a influência de Tucídides, sobre Hobbes no que tange à concepção de natureza humana é bem maior do que geralmente se supõe (SOUKI, 1999, p. 159). De fato, quando se coteja os escritos do historiador grego com a antropologia e a política hobbesianas fica mais evidente o quanto ele inspira o inglês⁴⁶ e como antecipa Hobbes em muitos pontos.

⁴⁶ Como Hobbes não tem a noção de progresso ou evolução dos homens, mesmo por intermédio da educação ou da cultura, a imagem que ele vê nos escritos de Tucídides é uma mostra do que é a natureza humana em qualquer época, até, obviamente, entre seus contemporâneos.

Como primeiro exemplo disto se pode ver o juízo de Tucídides sobre as causas do confronto entre atenienses e peloponésios no qual aponta o desejo de posse dos primeiros e o temor dos segundos: “os atenienses estavam tornando-se muito poderosos, e isto inquietava os lacedemônios, compelindo-os a recorrerem à guerra” (TUCÍDIDES, I. 23). Foi o temor do poderio ateniense que impeliu os lacedemônios ao conflito. Ao afirmar que o temor dos peloponésios *os compeliu* a guerrear, Tucídides permite deduzir que foi do lado em que predominavam os impulsos voltados para a segurança que a guerra teve início, assim como em Hobbes a guerra se generaliza com o medo mútuo gerado pela desconfiança.

Ao utilizar o verbo compelir (*anankazein*), ele parece identificar uma esfera intermediária entre os impulsos da *physis* e as deliberações humanas, em especial as que possuem intenções belicosas. A *gnomé* conduz a decidir pelo combate contrariando a tendência natural de preservação de si. Ao ver a expansão do poder rival, alguns discernem a necessidade da guerra como única forma de satisfazer os ímpetos e anseios por segurança:

A deliberação espartana a favor da guerra, tanto quanto motivada pelos impulsos da *physis*, é também fruto da capacidade de ponderação e raciocínio do homem, da reflexão que considera, naquele dado momento histórico, o expor-se aos perigos inerentes aos conflitos guerreiros como medida mais propícia a garantir a segurança da *polis* do que a persistência na inação e na imobilidade. Noutros termos: a decisão pelo péloponésia de responder à expansão ateniense com uma campanha bélica tem seu fundamento tanto no aspecto impulsivo – o *phobos* dos espartanos – quanto no aspecto reflexivo e intelectual da *physis* – a *gnomé* (MAGALHÃES, 2001, p. 53).

De um lado, as deliberações apontam a guerra como alternativa para garantir a segurança desejada; de outro lado, o que se poderia chamar de raciocínio busca os meios mais convenientes para realizar os desejos comandados pela ambição. Assim, a aspiração por proteção ou por poder é o que motiva essencialmente as condutas humanas: “é ínsito à natureza humana mandar sempre nos que cedem, com também o é prevenir-se contra aqueles que estão prestes a atacar” (TUCÍDIDES, IV. 61). Essa relação entre os desejos e as deliberações humanas mediante um cálculo é também análoga à encontrada nos escritos hobbesianos.

Tucídides identifica dois impulsos psicológicos na origem da guerra: o desejo de acumulação, de poder e de superioridade e o desejo de segurança e de autopreservação, que encontra similaridade com as três causas da guerra em *Leviatã*. De fato, semelhante é a constatação de Hobbes: é o desejo nunca satisfeito de ampliação do poder o que conduz os homens inevitavelmente ao conflito. Conforme Souki, Tucídides descreve duas situações de desordem completa dentro de uma *polis*. A *anomia*, associada à *metabolé* (mudança geral) e que Hobbes traduziu como *licentiousness*; e a *stasis*, que tem como exemplo a sedição de

Córcira e que Hobbes traduz por *sedition*. Para o grego, a *stasis* é a primeira de todas as guerras e por isso o protótipo de todas as sedições, além de significar um desmesurado perigo para a cidade: “pior do que o mau governo é o não-governo, este é inferior a qualquer outra forma de regime político. Para ambos os pensadores, nada se compara, negativamente, ao estado de natureza e à anarquia” (SOUKI, 2008, p. 29).

Por isso, ao discorrer sobre a sedição, Hobbes também bebe na fonte tucidideana. O historiador grego escreve no livro III que “as revoluções trouxeram para as cidades numerosas e terríveis calamidades” e que tais horrores continuarão a acontecer “enquanto a natureza (*physis*) humana for a mesma”. Diz que o significado normal que se dá às palavras muda de acordo com os caprichos dos homens e que o objetivo das facções é violar a ordem estabelecida de acordo com a ambição por bens e por honras. Tudo isso possui patente paralelo com a condição natural da humanidade em *Leviatã* e a descrição, em *Behemoth*, da guerra civil. Afirma Tucídides:

A causa de todos esses males era a ânsia de chegar ao poder por cupidez e ambição, pois destas nasce o radicalismo dos que se entregam ao faccionismo partidário [...] procuravam dar a impressão de servir aos interesses da cidade, mas na realidade serviam-se dela; valendo-se de todos os meios para impor-se uns aos outros, todos ousavam praticar os atos mais terríveis, e executavam vingança ainda piores, não nos limites da justiça e do interesse público mas pautando a sua conduta, em ambos os partidos, pelos caprichos do momento (TUCÍDIDES, III. 82).

A contraposição às paixões e aos impulsos da natureza humana são as regras (*nomoi*) de conduta criadas pelo homem, que permitem a existência dos homens como membros de uma cidade (*polis*). Expressa por intermédio de regras específicas, a justiça (*diké*) constrange os homens a controlar seus anseios e ambições possibilitando a vida em sociedade. O problema é quando acontece a vitória da *physis* sobre o *nomos*:

Quando a cidade vivia na mais completa anarquia, a natureza humana, então triunfante sobre as leis e já acostumada a fazer mal mesmo a despeito das leis, comprazia-se em mostrar que suas paixões são ingovernáveis, mais fortes que a justiça e inimigas de toda superioridade. Na verdade, se a inveja não possuísse uma força tão nociva não se teria preferido a vingança às regras consagradas de conduta, nem o proveito ao respeito pela justiça (TUCÍDIDES, III. 84).

Assim, é tal circunstância que Hobbes deseja superar. Ainda que concorde que quem for mais forte e astuto é quem possui mais poder para dominar em benefício de si mesmo, tal fato se dá na condição natural da humanidade – a circunstância de calamidade que leva infelicidade e miséria para todos. Embora essa seja a realidade, como ele mesmo diz, por obra da simples natureza (*physis*), tal conjuntura é suplantada a partir da instituição do poder soberano, que põe ordem nas relações humanas mediante as leis civis (*nomos*), extinguindo o medo mútuo através do reverente temor centralizado na pessoa do soberano. Projetado para a

proteção e a defesa daqueles que o criaram, o Estado possui a capacidade indiscutível de garantir a paz, visto que é composto pelos poderes de vários homens unidos, compondo o maior dos poderes humanos. Se os homens não conseguem naturalmente viver em paz, correndo o constante risco de serem atacados por seus semelhantes, não resta alternativa senão criar um domínio soberano que é o maior que os homens podem criar, porque nele há a convergência de todas as vontades numa só. É sob a proteção desse poder comum que a República efetivamente existe e, conseqüentemente, são feitas as leis civis: a partir de então se pode definir justiça.

A busca por vencer a simples natureza por intermédio da criação do ordenamento jurídico remete ao questionamento de Foucault de como, para Hobbes, o estado de guerra no qual os indivíduos se encontram engendra a soberania. O pensador francês destaca a distinção que faz Hobbes de duas categorias de soberania: por instituição e por aquisição. Nas discussões sobre a teoria hobbesiana, geralmente se enfatiza e se reduz a análise de Hobbes à soberania por instituição, surgida na criação do Estado mediante o contrato, e se ignora a soberania por aquisição, na qual Hobbes não parte da suposição de um estado de guerra, mas nesse caso de uma guerra propriamente travada. A soberania por aquisição tem seu início quando um Estado é conquistado e destruído e um inimigo ocupa a terra. Trata-se de uma verdadeira batalha em que há vencedores e vencidos que ficam a mercê destes. Aos vencidos cabe, tendo o benefício provisório da vida, decidir se empreenderão revoltas contra os vencedores, reiniciando a guerra, ou se, prevendo o perigo efetivo de morrer nessa empreitada, aceitam submeter-se. A relação de soberania persiste, nesse caso, porque os vencidos reconstituíram uma soberania ao preferirem a vida e a obediência:

os homens individualmente, ou em grande número e por pluralidade de votos, por medo da morte ou do cativo, autorizam todas as ações daquele homem ou assembleia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade. Esta espécie de domínio ou soberania difere da soberania por instituição apenas num aspecto: os homens que escolhem seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, e não daquele a quem instituem. Mas, no caso vertente, submetem-se àquele de quem têm medo. Nos dois casos fazem-no por medo, o que deve ser notado por todos aqueles que consideram nulos os pactos originados no medo da morte ou da violência (*Leviatã*, XX, p. 170).

Sendo assim, o que leva os vencidos a entrar na ordem da soberania e em um regime jurídico cujo poder é absoluto é o medo e a renúncia aos riscos de morte. O que vai fundamentar a soberania é a vontade de preferir a vida, que faz com que o indivíduo queira viver mesmo quando não se pode viver sem a vontade de outro. Essa soberania é tão jurídica e legítima quanto a que foi instituída pelo acordo mútuo e se forma não pela decisão do mais forte, mas sempre pela vontade daqueles que têm medo. Foucault entende que, para Hobbes,

não importa se a soberania, que surge da vontade de viver e do medo, tenha origem em um cálculo implícito, em uma relação de violência ou por um fato natural⁴⁷. É como se Hobbes tivesse desejado eliminar a guerra como realidade histórica, isto é, abolir a própria gênese do Estado. Com isso, Hobbes constrói um conceito de soberania que ignora a guerra:

E é por isso que, finalmente, mesmo os filósofos que tanto o censuraram, no fundo, o amam; é por isso que seu cinismo encantou mesmo os mais timoratos. Parecendo proclamar a guerra em toda parte, do início ao fim, o discurso de Hobbes dizia, na realidade, justo o contrário. Dizia que, guerra ou não guerra, derrota ou não, conquista ou acordo, é tudo a mesma coisa (FOUCAULT, 2005, p. 113).

Aquilo que parecia em Hobbes escandalizar, na verdade, tranquiliza. Hobbes sempre enuncia o discurso do Estado, que se opõe à guerra civil e à luta, salvando a teoria do Estado por intermédio do contrato que supera a guerra. Hobbes quer, sob o poder soberano, o fim da guerra, e pensa a soberania como a forma de superação da guerra. No artigo *Hobbes e o poder fora do modelo jurídico da soberania*, Limongi assente a leitura de Foucault de que a soberania inscreve o poder em um quadro jurídico que substitui, e até recusa a guerra. Ela nota, porém, que Hobbes não pensou o poder apenas sob o modelo jurídico. Hobbes também pensou o poder enquanto potência e capacidade de atingir fins, em um sentido deliberadamente não jurídico e que foi a partir disto que discorreu sobre as relações entre os indivíduos (LIMONGI, 2009b, p. 193 e ss.).

Limongi mostra que o conceito não jurídico de poder é apresentado por Hobbes no capítulo X de *Leviatã*, cujo esboço se encontra no capítulo VIII de *The Elements of Law*. Nesse texto, Hobbes afirma que é preciso falar de poder antes de falar das paixões que envolvem uma concepção de futuro. O poder é definido como a concepção que cada homem tem de si mesmo em relação aos outros, ao dizer que um homem é poderoso quando seu excesso de poder resiste ou entrava os efeitos do poder de outros. Ele relaciona poder e honra, tendo em conta o reconhecimento da vantagem que outro homem tem quando mostra seu poder:

Os sinais pelos quais conhecemos o nosso próprio poder são as ações que procedem desse poder; e os sinais pelos quais outros homens o conhecem, são as ações, os gestos, o semblante e a linguagem que, usualmente, tais poderes produzem. O reconhecimento do poder chama-se honra; e, honrar um homem (mentalmente), é conceber ou reconhecer que esse homem está em vantagem, ou tem excesso de poder sobre aquele que rivaliza ou se compara com ele (*The Elements of Law*, VIII, § 5, p. 102).

⁴⁷ Foucault não deixa de mencionar a outra forma de soberania de que trata Hobbes, a que liga a criança aos pais, na qual a mãe exerce a soberania sobre a criança, pois é da mãe que depende sua vida: “visto que a criança se encontra inicialmente em poder da mãe, de modo que esta tanto pode alimentá-la como abandoná-la, caso seja alimentada fica devendo a vida à mãe, sendo portanto obrigada a obedecer-lhe, e não a outrem; por consequência, é a ela que pertence o domínio sobre a criança” (*Leviatã*, XX, p. 172).

Limongi aponta três ideias importantes nessa conceitualização e que ganha mais precisão em *Leviatã*: as faculdades humanas são capacidades de produção ou ação, ou seja, são poderes; esses poderes são instrumentos para se adquirir mais poder; e o poder de um homem é o excesso desse seu poder sobre outro. Já em sua obra magna, Hobbes define poder da seguinte forma: “O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro. Pode ser original ou instrumental” (*Leviatã*, X, p. 75). Há um acréscimo com relação à definição de poder instrumental. Enquanto em *The Elements of Law* ele diz que os poderes adquiridos são as riquezas, a posição de autoridade, a amizade e a boa sorte, em *Leviatã* acrescenta que estes são instrumentos para se adquirir mais poder. Essa observação é de suma importância, uma vez que se refere a um dado novo, que é a visão hobbesiana da instrumentalização do poder (LIMONGI, 2009b, p. 198).

Para compor e aumentar seu poder e, desse modo, instrumentalizá-lo, os homens podem, dentre outras coisas, criar o maior dos poderes humanos, o Estado, composto na união por consentimento em uma só pessoa que possui o uso de todos os poderes daqueles que consentiram na dependência da sua vontade. Para Limongi, Hobbes pretende, com a menção ao poder soberano, distinguir da via jurídica da soberania outra espécie de composição de poder, que são as facções:

Hobbes não menciona o poder soberano senão para afastá-lo do horizonte de sua investigação imediata, que se detém no outro modo de compor poderes, que é aquele pelo qual os homens, usando de seus poderes cada um conforme a sua própria vontade, formam facções ou coligação de facções (LIMONGI, 2009b, p. 198).

É no contexto da existência das facções que o poder de um homem se amplia na cooptação de outros homens. Os indivíduos escolhem se aliar para obter mais poder porque o valor de cada um é definido de acordo com a avaliação que eles mesmos fazem uns dos outros. Sai vitorioso, mais bem valorizado, aquele que é capaz de unir forças em torno de si, já que a natureza do poder é idêntica à da fama (*Leviatã*, X, p. 76). Assim é que a busca da fama atesta que os agrupamentos humanos derivam da vanglória: “de modo que as partes reunidas se empenham em conseguir algum benefício, ou aquele mesmo *eudokimein* [do grego: fama] que alguns estimam e honram junto aqueles com quem conviveram” (*Do cidadão*, I, § 2, p. 27). Isso não significa que um homem só tem poder de acordo com a opinião dos outros, mas sim que o valor que se atribui a determinado indivíduo potencializa o seu poder.

Assim, a reputação e a glória são sinais de poder e elas mesmas poder. O poder, na

inexistência da instância jurídica que ordena as forças individuais e as direciona, se determina na dinâmica da disputa, da guerra, que por sua vez se apóia não na razão, mas na opinião. O fato de Hobbes contrapor a soberania à guerra significa que ele contribuiu para um conceito moderno de poder fora do quadro jurídico – e assim Foucault deveria mais a Hobbes do que estava disposto a admitir. Para o filósofo seiscentista, as “relações não jurídicas de poder antecedem as relações de direito e fornecem o contexto a partir do qual o direito será instituído” (LIMONGI, 2009b, p. 198). Em Hobbes o poder é anterior ao direito, e é pensado fora do contexto jurídico.

Por conseguinte, a analogia hobbesiana do poder político soberano com o divino é pensada como contraposição aos poderes humanos não qualificados juridicamente, que se reúnem e passam a compor o poder supremo, que funda o direito e que não é inteiramente fundado nele. O poder não é, por natureza, jurídico, podendo assumir formas não jurídicas de manifestação, mas deve, para o bem dos homens, ser composto juridicamente. O Estado, instância legal de ordenamento das ações humanas, suprime a guerra e o estado de guerra submetendo as vontades particulares a uma vontade geral que se exprime na força da autoridade divina do soberano.

Submetendo suas vontades a uma só vontade, no intuito de preservar a própria vida, os indivíduos consentem que o governo civil seja o único legislador: “É juiz do que é necessário para a paz, e juiz das doutrinas; é o único legislador, e supremo juiz das controvérsias, assim como dos tempos e motivos da guerra e da paz” (*Leviatã*, XX, p. 171). Após a transferência dos direitos ao poder soberano o representado não tem direito de exercer controle sobre o Estado. Segue à participação ativa do indivíduo na criação do poder comum uma condição de passividade, de obediência, de consentimento, de aprovação prévia dos atos soberanos. Por conseguinte a justiça, em certo sentido, é o que convém ao mais forte: a justiça passa a ser o que o Estado, em sua suprema força, decide.

Contudo, a vontade do soberano é, segundo Hobbes, a vontade de todos os súditos. Cada indivíduo é autor de todas as palavras e ações daquele que o representa, o Estado, que não infantiliza ou tutela os súditos⁴⁸. Eles conservam as suas vontades, estabelecendo uma relação de troca – pagam com obediência a segurança que recebem – porque é para a preservação da vida que o Estado é criado. O filósofo inglês aquiesce à constatação de

⁴⁸ Em sua teoria da soberania, Hobbes não adota o modelo do monarca como pai nem como esposo da República como queriam vários de seus predecessores e contemporâneos. A soberania para ele é a alma da *Commonwealth* (*Leviatã*, Introdução). A esse respeito ver RIBEIRO, 1999.

Trasímaco de que “a justiça é a conveniência do mais forte”, mas não o faz em defesa da condição natural da humanidade. Se no estado natural os homens regozijam-se “em mostrar que suas paixões são ingovernáveis, mais fortes que a justiça”, para usar as palavras de Tucídides, Hobbes acredita na possibilidade da superação de tal situação através do pacto para a criação do Estado. Para Tucídides, *diké* e *nomos* se encarregam de cercear os apetites ambiciosos da *physis*, permitindo dessa forma que os homens não venham a se digladiar incessantemente em intoleráveis conflitos. Para Hobbes, a *Civitas* é o ordenamento jurídico soberano que elimina a desordem provocada pela natureza dos homens.

É bem verdade que, seguindo a opinião de Guthrie, pode-se interpretar que, ao oferecer sua definição de justiça, Trasímaco faz tão somente uma triste constatação do que se passa na realidade, sem defender tal circunstância – e nessa perspectiva aproxima-se de Hobbes. Para Guthrie, o objetivo do sofista é “desmascarar a hipocrisia e mostrar que está sendo pervertido o sentido de justiça” (GUTHRIE, 1995, p. 90). Todavia, reformulando sua definição no decorrer do diálogo com Sócrates, Trasímaco afirma que a justiça consiste “na vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo”. Tal situação é nada mais que a tirania, “que arrebatava os bens alheios a ocultas e pela violência” (PLATÃO, 343b e ss.). Dessa forma, o que possui maior força, o governo estabelecido, faz as leis para seu próprio interesse e não visa o interesse dos súditos. Isso parece indicar um risco para o cidadão, que está sob a espada de um soberano que possui um poder divino de promover a vida, mas também de causar a morte.

3.3 DIREITO DE VIDA E DE MORTE

Há uma questão que parece emergir como um enigma na teoria hobbesiana. Trata-se de encontrar a certeza de que o poder supremo acima das leis é capaz de garantir o propósito pelo qual foi criado. Como o estado de natureza se preserva na pessoa que representa os contratantes, as paixões do soberano que está acima das leis (quer seja um homem ou uma assembleia) podem colocar a preservação da vida dos contratantes? Mais ainda, podem colocar em risco a República e, conseqüentemente, a própria soberania? Se no estado natural a voracidade da força da natureza, na ausência de impedimentos artificiais, torna os homens vulneráveis, no estado civil a vida – o máximo dos valores para Hobbes – também pode estar ameaçada. O indivíduo fica desamparado diante do poder divino do único que conserva seu direito a todas as coisas: o Estado. Assim, a vida dos súditos estaria em uma situação não de proteção, mas de fragilidade diante de uma autoridade divina com poder de vida e de morte.

O direito soberano de vida e de morte sobre os súditos é um dos pontos de partida de Foucault para desenvolver seu pensamento sobre o biopoder. Em *História da Sexualidade*, ele mostra como a vida dos indivíduos, no interior do ordenamento jurídico soberano (mesmo o que se desenvolveu posteriormente à teoria de Hobbes), fica condicionada à defesa do Estado e à sua sobrevivência enquanto tal, que pode matar um súdito que se levantou contra ele. O soberano preserva o direito de natureza, que antes do pacto todos possuíam, de defender sua própria vida à custa da morte dos outros. Seu direito sobre a vida se exerce ao mesmo tempo em que vigora seu direito de matar: é seu direito *causar* a morte ou deixar viver, quando nas guerras intestinas. E quando nas guerras interestatais, a soberania é defendida não em nome do rei, mas em nome da existência de todos, da necessidade de viver.

Entretanto, a manutenção da existência jurídica soberana significa a conservação da existência biológica dos indivíduos. É por essa razão que a resposta do soberano com a pena de morte a quem ataca a sua vontade, sua lei, e sua pessoa, é de difícil aplicação devido à razão de ser do poder e a lógica do seu exercício, o que desemboca em uma situação paradoxal:

De que modo um poder viria a exercer suas mais altas prerrogativas e causar a morte se o seu papel mais importante é o de garantir, sustentar, reforçar, multiplicar a vida e pô-la em ordem? Para um poder deste tipo, a pena capital é, ao mesmo tempo, o limite, o escândalo e a contradição [...]. São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros (FOUCAULT, 1993, p. 130).

Por isso, considera Foucault que o direito de *causar* a morte ou *deixar* viver dá lugar a um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte, ao estado de guerra. Sem entrar propriamente

na discussão sobre *biopolítica* e *estado de exceção*, que constitui um importante tema da filosofia política contemporânea⁴⁹, resta solucionar um problema atinente ao poder do Estado hobbesiano, qual seja, saber que tipo de violência cabe ser exercida pelo soberano. Há um limite legal para a ação da violência soberana e seu direito de vida e de morte? É partindo desta questão que Zarka (1995) desenvolve suas considerações sobre o direito de punir em Hobbes, defendendo que o uso da potência estatal é envolvido em um processo de legitimação. O contrato para a instituição do Estado é um *contrato de autorização*⁵⁰, significando que com este ato os cidadãos não perdem todos os direitos sobre si mesmos e suas ações. Eles preservam o direito de resistência.

Segundo Zarka, quando o soberano pratica determinada hostilidade contra o cidadão, seu ato não é civilmente ilegal, posto que ele não está submetido às leis positivas. No entanto, como ele deve respeitar as leis de natureza que implicam uma obrigação para com Deus, seu ato seria moralmente ilegal. O ato contra o cidadão seria, então, moralmente condenável e uma inconsequência política, pois colocaria a instituição pública em contradição com ela mesma e poria em questão a própria existência do Estado. Por essa razão, Zarka fala de uma ética do soberano, que sugere a instrução do povo sobre os fundamentos da obediência e o não cometimento de atos de hostilidade contra os súditos (ZARKA, 1995, p. 249).

⁴⁹ Ampliando o horizonte das considerações de Foucault sobre biopoder, Giorgio Agamben, em *Homo Sacer*, se apropria de Hobbes para desenvolver sua tese acerca do estado de exceção como paradigma da filosofia política contemporânea. Agamben destaca que, em Hobbes, a soberania pode ser considerada como o englobamento do estado de natureza na sociedade, porque o estado de natureza permanece na pessoa do soberano, que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes*. A soberania se apresenta, então, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e é esta indistinção que funda a violência soberana. Para o filósofo italiano, a característica fundamental da política moderna ultrapassa o fato de a vida como tal ser objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal. Agamben destaca que a polêmica sofística da relação entre natureza e lei é a premissa necessária da oposição entre o estado de natureza e a cidade, que Hobbes coloca à base de sua concepção de soberania. Enquanto para sofistas como Trasímaco a anterioridade da *physis* justifica, em última análise, a violência do mais forte, para Hobbes é precisamente esta mesma identidade de estado de natureza e violência (*homo hominis lupus*) a justificar o poder absoluto soberano (AGAMBEN, 2002, p. 41). Para Agamben, o pressuposto que legitima o princípio de soberania é a antinomia entre *physis* e *nomos*, cujo principal atributo é a indistinção de direito e violência, seja no mais forte dos sofistas ou no soberano hobbesiano. O estado de natureza é um princípio interno ao Estado, no momento em que Hobbes considera-o como se fosse dissolvido, e não seria, portanto, uma condição anterior à lei e totalmente alheia ao direito da República, mas seria, na verdade, a exceção e o limiar que o constitui. A condição natural da humanidade se apresenta como situação em que cada indivíduo é para o outro passível de morte violenta. Esta situação de matabilidade dos homens é possível em todo momento no estado de exceção, na situação de dissolução do poder comum. O *Leviatã*, metáfora do Estado soberano, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lido sob a perspectiva de que são os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente (AGAMBEN, 2002, p. 131).

⁵⁰ Balthazar Barbosa Filho (1991) também enfatiza a criação do Estado hobbesiano como mecanismo de autorização. Ele argumenta que a cessão mútua de direitos que institui o poder soberano seria analiticamente uma autorização que cria um artefato, o ator-autorizado. A partir de então o Estado, autoridade-autorizada, passa a existir, e a soberania se revela dependente da autonomia primeira dos atores exercida no ato da criação. É nessa acepção que haveria coincidência, em Hobbes, da origem da *socialidade* com a lógica do Estado, cujas ações são legitimadas como atos dos próprios súditos.

É a concordância com a interpretação de Zarka e sua ênfase no *contrato de autorização* que leva Limongi a defender que Hobbes faz a distinção entre o conceito de Estado e o de governo. Ela afirma que o Estado é o mesmo independentemente das formas de governo e que são coisas diferentes conceber a soberania do Estado segundo as qualidades jurídicas que a definem e concebê-la segundo as qualidades de seu exercício. A autorização implica que se o súdito deve obediência ao Estado é porque reconheceu todas as ações estatais como suas por meio de um contrato. E, se o súdito deve reconhecer todos os atos soberanos como seus é porque “esta é a única forma de dotar o Estado de um poder soberano, um poder que esteja acima de todas as controvérsias acerca de seu emprego” (LIMONGI, 2002, p. 54).

Para Limongi, todos os encargos do soberano, como o estabelecimento das regras da propriedade, devem ter em vista a autorização dos súditos. Ao agir iniquamente favorecendo expressamente uns em detrimento dos outros, sua ação permanece incontestável juridicamente. Porém, ao agir dessa maneira o soberano estaria exercendo mal os seus direitos, governando mal, dando margem à desobediência. Assim, ela deduz que o *bom governo* é uma questão fundamental no hobbessianismo:

O bom governo é aquele que se exerce de modo a promover a obediência civil, de modo a convencer os homens da importância e das vantagens de aderirem ao plano jurídico das relações civis [...]. Do ponto de vista da forma jurídica da soberania, todo e qualquer uso que ele fizer de seu poder é legítimo, na medida em que foi previamente autorizado [...]. Mas do ponto de vista do exercício da soberania em função da finalidade para a qual foi instituída (a paz), isto é, do ponto de vista do governo, são justificadas apenas aquelas ações que contribuem para a paz e fomentam a obediência civil (LIMONGI, 2002, p. 56).

No entanto, Hobbes não parece ter em vista defender o *bom governo* como conceito-chave de sua teoria. Vale lembrar que a autoridade divina do Estado impede sua regulação por conteúdos prévios e a medição da validade de suas ações, do que se deduz que a soberania reside na vontade do governante e não em um aspecto moral de suas atitudes. Sendo assim, tem razão Ribeiro quando no texto *O retorno do bom governo* assinala que Hobbes, contrariamente ao que escreve Limongi, não defende o bom governo:

Quando os filósofos do século XVII se empenham em negar o mérito enquanto razão para um exercer o poder, e não outro, eles estão negando o *buon governo*. Mas não só. Estão negando uma política moralizada porque esta corre o risco de gerar guerras sem fim: nada mais arbitrário e parcial do que perguntar quem é melhor moralmente, ou mais capaz, para o ofício de governante. É por isso que Hobbes no capítulo 10 do *Leviathan*, nega que alguém, por seu mérito, tenha o direito de mandar (RIBEIRO, 1992, p. 106).

Para evitar querelas que pudessem culminar em conflitos intestinos, Hobbes combate toda e qualquer possibilidade de contestação ao poder político. Quando, por exemplo, o filósofo inglês pensa na democracia direta e a forma como esta era exercida na Grécia

clássica, ele aponta seus inconvenientes e desvantagens, principalmente a exposição dos demagogos que seguem o movimento das paixões e não os retos argumentos da razão: “a democracia, com efeito, é nada mais que uma aristocracia de oradores, interrompida às vezes com a monarquia temporária de um orador” (*The Elements of Law*, XXI, § 5, p. 120). A *aristocracia de oradores* faz predominar “discursos performativos que não penetram a natureza das coisas, porém se acomodam aos sentimentos, não exigindo razões” e solicita a adesão dos homens às suas paixões, e não à verdade (ROSENFELD, 1993, p. 39). Um Estado que pode ter questionado sua ética, sua responsabilidade e sua eficácia, deixa de ser soberano e torna-se terreno fértil para a propagação de eloquência sediciosa.

Inexiste em Hobbes um critério moral último anterior ao poder político pelo qual todos se deixam guiar naturalmente, isto é, um padrão moral pelo qual todos os indivíduos orientem igualmente suas vidas, e o que impera é o dissenso e a arbitrariedade. As opiniões dos homens acerca do bem e do mal são sempre incertas, acarretando rebeliões. Por isso, a sociabilidade ocorre artificialmente, ou seja, pela via política. Schmitt lembra que a verdade para Hobbes não se realiza por si mesma, e para isso necessita de ordens dadas pelo poder comum e que sejam executadas por todos. É este o ideal de neutralização técnica do Estado que pode ser simplificado na máxima latina *Auctoritas, non veritas, facit legem* (SCHMITT, 1992, p. 149). Segundo o alemão, Hobbes não distingue *auctoritas* de *potestas* e faz da *summa potestas* a *summa auctoritas* (2002, p. 105).

Conforme Strauss, entretanto, há um critério na esfera da moral que não pode ser relativizado. Para ele, Hobbes deduz a lei natural da mais poderosa de todas as paixões, que é o medo da morte violenta. É um direito o fato moral absoluto em Hobbes, e não um dever, por isso a sociedade civil deve ser definida de acordo com esse direito natural (STRAUSS, 2010, p. 157). Tendo cada um o direito de se preservar, então todos têm forçosamente o direito aos meios necessários para a própria preservação e cada um é juiz por natureza dos meios justos para garantir a manutenção de sua vida. Como a preservação de si requer a paz, o Estado é a autoridade que converte a lei moral na soma das regras que se deve obedecer para haver paz. Sendo o único fato moral incondicional o direito individual à preservação de si, a sociedade civil não pode exigir que o indivíduo renuncie esse direito nem em situações de guerra nem com a pena capital. Daí Strauss deduz o conflito insanável entre os direitos do governo e o direito dos indivíduos à autopreservação (STRAUSS, 2010, p. 170).

Ostrensky concorda que, em Hobbes, nem tudo no âmbito moral é relativo. Ainda que não haja um bem supremo para o homem, existe um grande mal, o maior perigo que todos

devem evitar, que é a morte. A autoconservação se mostra, então, como um princípio último e universalmente válido. No entanto, é na condição natural que cada um é juiz dos meios que achar necessários para sobreviver, podendo ter poder sobre si e sobre os demais de acordo com as resoluções que tomar para sua própria proteção. A liberdade que consiste no direito igual a tudo, na prática é a mesma coisa que não ter direito a nada, porque se pode a todo instante ser sobrepujado por outrem (OSTRENSKY, 2006, p. 224). Para romper com tal situação, é necessária uma instância da qual emane o justo, através das leis positivas. Por essa razão, Hobbes relativiza e esvazia a lei de natureza, não atribuindo a ela o peso da lei em sentido estrito. Para Ostrenky, Hobbes faz isso conferindo conotação meramente mecânica à liberdade, que para ele é não ter os movimentos impedidos (2006, p. 228).

A liberdade diz respeito à possibilidade de fazer algo ou de omitir-se. A lei de natureza, por sua vez, não cria nem extingue o direito de natureza, apenas o normatiza, desde que seja transformada em lei civil pelo poder soberano. Dessa forma, como esclarece Ostrensky,

parece afinal absurdo reivindicar, quer a lei, quer a liberdade, contra as ordens de uma constituição civil. Mais ainda: se a liberdade se define negativamente como a ausência de empecilhos para o exercício de um poder, torna-se possível, então, renunciar ao direito original, absoluto e impraticável, em nome de direitos menores, como o direito ao conforto, retendo, sempre, o direito à vida [...]. A unidade civil se define pela submissão de todos à vontade de um, por meio da transferência de poder (OSTRENSKY, 2006, p. 229).

A supressão do direito de resistência significa a possibilidade de permitir aos outros o desfrute de sua liberdade dentro da lei. O contrato adquire um conteúdo negativo, uma vez que se assenta no compromisso dos que consentem de não impedir os demais de gozar plenamente de seus próprios direitos, nem resistir à instância que criada para manter a todos em respeito. Opondo-se aos parlamentaristas, continua Ostrensky, Hobbes assevera que não basta concordar quanto aos fins da unidade política para pactuar, mas é fundamental a sujeição de todos a uma só vontade, cada um obrigando-se a não resistir. Se a multidão é formada apenas de vontades dispersas, o povo forma uma só vontade. Hobbes até concorda com os parlamentaristas que o povo, não a multidão, é o autor dos governos, mas discorda, como realista que é, da ideia de que o povo deva condicionar o exercício do poder soberano⁵¹: “Se admite a democracia primitiva, o filósofo não aceita, porém, que o soberano seja

⁵¹ Ostrensky concorda com Skinner: Hobbes foi inimigo ferrenho da teoria republicana da liberdade, que alegava, dentre outras coisas, que a ênfase do rei em seus direitos de prerrogativa revelava sua pretensão de discricionariedade. Para os republicanos, sob esse poder arbitrário os súditos são obrigados a um incessante estado de ansiedade, provocado por não saber o que poderia ou não acontecer a eles. Viver sob a monarquia é, portanto, o mesmo que submeter-se à escravidão (OSTRENSKY, 2009; SKINNER, 2010).

responsável perante o povo, simplesmente porque não podem existir dois soberanos – ou povos – no Estado” (OSTRENSKY, 2006, p. 233). O que deve ser levada em conta, portanto, é a vontade una e indivisa do soberano, não a dos governados.

Ribeiro pondera, todavia, que o soberano hobbesiano não é um déspota que segue apenas seu capricho e passa por cima de todas as leis: ele edita leis e as faz cumprir. Segundo Ribeiro, “o soberano hobbesiano deve *keep all in awe*, isto é, manter todos em reverente temor. *Awe* é um medo que se sente diante do superior, algo que está entre o temor e a reverência. *Fear* não é um medo sem limites nem causa”. Por isso, afirma que a pretensão de Hobbes é que os súditos de uma república certamente tenham temor, mas um temor pelo soberano cujas leis eles seguem voluntariamente, porque consentiram (RIBEIRO, 2009, p. 18).

Semelhante interpretação tem Polin, quando afirma que a força constitui o direito em Hobbes e não se sobrepõe a ele: “Covenants without swords are but words. Pactes sans sabres ne sont que palabres”, ou seja, pacto sem espada afiada não passa de conversa fiada (POLIN, 1953, p. 71). O filósofo inglês nomeia a monarquia como melhor forma de governo porque quer mostrar definitivamente que o desequilíbrio de forças que pode assegurar com mais eficácia a paz, a segurança e o conforto dos súditos de uma república é um poder uno. Ele recebe a totalidade das forças dos contratantes sem se comprometer com qualquer indivíduo ou facção. O contrato não é firmado com nenhum cidadão em particular ou com o conjunto dos cidadãos vistos em sua totalidade. E não importa que a soberania seja institucional, patrimonial ou despótica: os direitos do soberano são sempre absolutos. Nem mesmo os que instituíram o soberano podem revogar legitimamente a dominação a este poder, caso se manifeste com arbitrariedade. Mas a soberania não é um poder discricionário:

O soberano é então livre no sentido em que cada um o era no estado de natureza [...]. O Soberano é livre porque ele não encontra nenhum limite, nenhum obstáculo *exterior* a si mesmo no exercício de seu próprio poder. Mas o Soberano, que é a alma do corpo político, é, por excelência, dotado de palavra e capaz de cálculos teleológicos, enfim, capaz de razão. É por isso que a soberania não é o poder de fazer não importa o quê (POLIN, 1953, p. 76).

Entretanto, em *O problema das leis civis em Hobbes*, Marcelo Villanova abona as interpretações de Limongi e Zarka, apontando que o que funda a obediência é o contrato tornado válido pelo poder do Estado e não a coerção estatal, o que implica que o plano das relações de poder e das relações de direito não se equivalem no estado civil. Villanova defende que há um princípio de reciprocidade entre os súditos e o soberano, e que o soberano que se mostra “hostil” para com o súdito, aplicando-lhe uma ação sem condenação pública prévia,

colocaria em contradição a instituição pública com ela mesma e em xeque a própria existência do Estado. Seria o respeito aos procedimentos que deveriam comandar o exercício do castigo. Inexistindo tal respeito, o soberano não cometeria injustiça, mas praticaria iniquidade, o que daria margem à desobediência (VILLANOVA, 2009b, p. 94).

Em outro texto, Villanova (2009) vincula o direito à autodefesa do súdito com o direito a todas as coisas que os indivíduos renunciaram no contrato. Seja no estado natural, seja no estado civil, cada um dependeria apenas de sua própria avaliação sobre o que é necessário para a autopreservação e, por isso, Hobbes teria previsto uma limitação do conteúdo do pacto original por seu objetivo (a preservação da vida dos contratantes). O comentador se vale do parágrafo que introduz o capítulo XIV de *Leviatã* e que trata do *direito natural*, sem considerar que, no contrato, os indivíduos transferem mutuamente o direito natural, que é o *direito a todas as coisas*, para o poder soberano. Na verdade, Hobbes quer evitar que cada indivíduo conserve sua capacidade de antecipar ataques por avaliar por conta própria em que situação estaria em posição ameaçada em relação aos outros cidadãos.

Certamente o pacto não alija os homens de suas faculdades, de seus desejos, de sua capacidade de calcular e discernir as coisas, nem do medo da morte violenta ou de saber quando estão sendo ameaçados. O que os súditos não podem é reivindicar novamente seu direito a todas as coisas que agora pertence ao Estado ou, em outras palavras, reivindicar a posse do poder político. Dizer que há uma antinomia entre o direito de punir e o direito de resistir em Hobbes porque ambos são direitos inalienáveis é um equívoco. Nos casos que envolvem a preservação da própria vida os súditos podem usar sua própria força para se defender. Mas o Estado continuará usando seu direito de punir, isto é, seu poder para fazer cumprir sua determinação, em nome da preservação da República, ou melhor, da vida de todos. Se uma lei positiva determina a pena de morte, e certo súdito for condenado, tem o direito de resistir, mas não pode ele próprio, ou com determinado grupo, se rebelar para revogar a lei. O Estado usará sua força para que a lei seja cumprida, e usará o cumprimento desta para convencer ou instruir os demais cidadãos.

O equívoco de Villanova está em enxergar um direito de resistência dos súditos equivalente ao direito do soberano. Na verdade, a desobediência civil prevista por Hobbes é sempre individual, do súdito que se defende quando se sente diretamente ameaçado pelo soberano. O soberano, por sua vez, usa suas atribuições e o seu gládio da forma que achar mais conveniente para manter o seu poder. Não há em Hobbes algo como uma sociedade civil distinta do Estado, que o fiscaliza para coibir um poder discricionário. O Estado não está a

serviço da República. O Estado é a República – há aqui uma relação de identidade – e representa a vontade de cada súdito que transferiu a ele seu direito a todas as coisas. O filósofo inglês não oferece qualquer esperança de escapatória para os que acham que o soberano está abusando do poder e se insurgem. Para manter o bom funcionamento da República, cabe ao soberano utilizar os meios que ele considerar mais capaz de promover a concórdia entre os homens, como está bem explícito em *Leviatã*:

É confiado ao soberano o direito de recompensar com riquezas e honras e o de punir, com castigos corporais ou pecuniários, ou com ignomínias, qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu. Caso não haja lei estabelecida, de acordo como o que considerar mais capaz de incentivar os homens a servir à República, ou de desestimular a prática de desserviços a ela (*Leviatã*, XVIII, p. 154).

É preciso enfatizar: *caso não haja lei estabelecida*, o soberano atua levando em conta aquilo que considera melhor para a República, isto é, para a manutenção do próprio Estado. A mais válida garantia contra os eventuais excessos do soberano absoluto é, na verdade, que não seria razoável para este não procurar o bem-estar de seu povo, que se confunde com o seu próprio bem-estar. É uma iniciativa soberana agir de forma a proteger os seus súditos, e não uma limitação oriunda do direito natural à autopreservação.

Como bem observa Frateschi, afirmar que o súdito tem o direito de resistir quando, por exemplo, é sua vida que está ameaçada, não significa que o soberano esteja impedido de matá-lo ou mandar matá-lo. Trata-se de uma aparente contradição: “embora cada homem tenha o direito natural de usar os meios que julgar necessários para sua preservação, isso não implica a existência de um dever natural de respeitar a vida alheia” (FRATESCHI, 2008, p. 157). O soberano recebe, no momento do pacto, a autoridade e liberdade para agir como achar melhor, não estando obrigado por dever nenhum. Com o poder de vida e de morte sob seu domínio, o consentimento do súdito é nada mais que uma aposta na realização do fim para o qual o Estado foi criado. A garantia não é total, ainda que haja mais motivos para crer que é melhor e mais seguro viver sob um poder soberano do que em estado de guerra.

É fundamental recordar que a preocupação maior do filósofo inglês é breçar o perigo de morte proporcionado pela guerra, pela sedição. Ele quer substituir a violência pura do estado natural por uma violência orientada pela razão. O cálculo dos homens em favor da união sob a égide estatal tem sua origem no medo da morte violenta e na vontade de satisfazer seus desejos, conduzindo-os ao acordo que culmina no pacto político, que é a razão da conservação da vida dos contratantes. Com isso, os indivíduos podem desfrutar dos prazeres do corpo, dos seus bens, e da sociabilidade pacífica. Pelo uso da força, o Estado assegura sua função de restabelecer a ordem pública. A violência legítima e reparadora que detém sob seu

comando é a arma mais eficaz contra a violência meramente destruidora⁵².

Em Hobbes, por oposição à batalha sem chance de diálogo da condição natural, o poder soberano é, com bem observa Polin, uma força civilizada, ordenadora através da lei (*nomos*), de cálculos práticos e desejos de paz, da segurança e de conforto – não é uma força nua e natural (*physis*). O soberano é o poder uno e indivisível que ordena e equilibra os movimentos desordenados dos corpos. Os indivíduos ainda continuam submetidos aos movimentos de atração e repulsão, aos seus desejos e aversões que os levam a querer poder e honra. Mas, sob o poder estatal, passa a prevalecer o desequilíbrio mecânico proveniente da união da totalidade de forças centradas nas mãos de um único soberano, sem nenhuma contrapartida possível ou imaginável (POLIN, 1953, p. 79). O Estado hobbesiano seria, deste ponto de vista, um poder juridicamente fundado e que teria por finalidade retirar os indivíduos do plano das relações de puro poder e força (*physis*), introduzindo-os num campo de relações jurídicas e racionais (*nomos*). Seria, certamente, um poder coercitivo, mas não seria uma simples força coercitiva contra paixões desregradadas.

O problema é que, mesmo sendo o desígnio dos homens – amantes da liberdade e da superioridade por natureza – que instituem o Estado a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita (*Leviatã*, XVII, p. 143), ainda assim essa finalidade não está totalmente garantida. Hobbes é cômico de que em todos os regimes de governo há inconvenientes. Em uma democracia, a maior dificuldade é a quantidade de demagogos (os oradores poderosos) que, desejando mais e mais poder e aumentar sua glória e suas riquezas, usam de artimanhas para dar privilégios aos seus. Em uma monarquia, o grande problema é o medo da morte causado pela possibilidade do regente agir com passionalidade e matar súditos inocentes. Apesar disso, Hobbes declara que é impossível a conservação da própria espécie humana na ausência de um poder supremo. Os inconvenientes são, portanto, acidentais, esporádicos e não o princípio da soberania absoluta, o que refuta a queixa:

Naquele mesmo medo perpétuo à morte que cada qual há necessariamente de sentir quando refletir que o governante não tem poder apenas para escolher os castigos que quiser para a transgressão da lei, como também pode, atendendo a sua ira e sensualidade, assassinar (*slanghter*) seus súditos inocentes, ou até mesmo aqueles que jamais ofenderam as leis. E em verdade este é um inconveniente dos maiores,

⁵² É desse princípio hobbesiano de preservação da segurança pública que os Estados democráticos firmarão seu fundamento. Como diz Max Weber (2004), o Estado assume o monopólio legítimo da violência física, que é seu instrumento específico (p. 56). Parece ser com uma perspectiva muito semelhante a de Hobbes que Julien Freund (1965) define o político como “a atividade social que se propõe a assegurar pela força, geralmente fundada sobre o direito, a segurança exterior e a concórdia interior de uma unidade política, particularmente garantindo a ordem em meio às lutas da diversidade e da divergência de opiniões e de interesses”. A concepção de Estado como assegurador da segurança pública é o que leva Schmitt a defender a polícia como a instância mais essencial do Estado, pois garante a existência física de todos os cidadãos (2002, p. 93).

em qualquer forma de governo onde ocorra; pois então é um inconveniente porque ocorre e não porque possa vir a ocorrer. Mas será culpa do governante, e não do governo (*Do cidadão*, X, § 7, p. 161).

Isso não implica que, em virtude disto, o governante fique limitado ou tenha abolido o seu direito de vida e de morte, ou que por causa disso passe a pertencer aos súditos o direito de desobedecer ou revogar a soberania. Os súditos são autores dos atos do soberano. O medo ao soberano é compatível com a liberdade porque cabe ao Estado criar leis civis para ordenar as ações e permitir a convivência pacífica dos súditos entre si (*Leviatã*, XXI, p. 182). Os que criticam o poder absoluto e reivindicam a liberdade não estão querendo mais liberdade, mas querem a soberania para si (*Do cidadão*, X, § 8, p. 163; *Leviatã*, XXI, p. 183), o que os coloca na condição de inimigos do Estado.

Na perspectiva do soberano, seu limite está em evitar a exacerbação da força, que é perniciosa à República. O bem comum deve ser preservado para que se evitem descontentamentos e, por fim, a grave doença chamada sedição. Na perspectiva do súdito, pensa Hobbes que sua atitude deve ser pacata e dócil (não se deve agir como homens vangloriosos, mas como homens moderados). Ele acredita que, se agir com moderação, estará sempre a salvo do perigo, independente de que pessoa natural estiver no domínio. Segundo Hobbes, apenas os ambiciosos, homens vangloriosos que não se contentam com seu quinhão de poder e honra, sofrerão as ações duras do Estado. O melhor é estar sujeito a alguém cujo interesse depende da segurança e do bem-estar dos seus súditos (*Do cidadão*, X, § 18, p. 171), que são a herança do governante. O que mais estimula o governante não é o proveito que espera ter do prejuízo causado aos súditos, visto que é no vigor destes que está a sua própria força e glória (*Leviatã*, XVIII, p. 157).

É apostando na obediência do súdito e na proteção do soberano de sua “herança” que Hobbes deposita sua confiança na coesão e unidade da República. A esta altura, pode-se dizer, concordando com Tönnies, que o filósofo de Malmesbury acredita na possibilidade de viver em uma República na qual imperasse não um rei tirano e algoz de seu povo, povo este que o respeita e consente em seu domínio, mas um déspota ilustrado. Mas isso só revela o quanto, no final das contas, tanto o consentimento ainda preserva um resquício de perigo de morte violenta ao que fica à mercê da vontade do governante, quanto a eficácia do soberano depende da posse do poder de decisão acima das leis estar sob seu domínio. O certo é que Hobbes sabia muito bem que a condição humana nunca pode deixar de ter um ou outro incômodo – palavra que é nada mais que um eufemismo quando faz referência ao perigo de morte violenta. Por isso, a trajetória humana se revela agônica, angustiante em razão do risco,

sempre possível, de violência e morte – mas o pior dos males é, sem sombra de dúvidas para ele, a guerra com suas misérias e calamidades.

CONCLUSÃO

A visão antropológica de Hobbes permite o contato com o conjunto de suas preocupações e, principalmente, com os principais aspectos de sua filosofia política. Uma importante dificuldade na tarefa aqui indicada foi dialogar com uma vasta gama de comentadores de Hobbes, tanto brasileiros como estrangeiros, evitando fazer uma simplória repetição de argumentos. Outro problema que se buscou evitar foi o uso de chavões, como por exemplo, defender que para o filósofo inglês o homem é mau por natureza ou centrar-se no aspecto bestial, animalesco do homem hobbesiano. Primeiramente, não teria importância um trabalho acadêmico de compilação de comentários já tão conhecidos na comunidade acadêmica sem que se procurasse extrair algum posicionamento, ainda que sem pretensão de originalidade. Igualmente, os lugares-comuns na obra hobbesiana são, dada a comodidade que proporcionam, uma armadilha que impede qualquer aprofundamento.

No desenvolvimento do trabalho, foi necessária a tomada de posição entre uma de duas grandes linhas de pensamento concernentes à relação entre a filosofia política e a filosofia natural de Hobbes. Apesar de se encontrar interpretações que negam terminantemente esta relação, optou-se por mostrar que há uma conexão entre a visão hobbesiana de homem e a concepção mecânica da natureza. Tal escolha se alinha perfeitamente com a certeza de Hobbes de que a totalidade do real é movimento, e coloca em primeiro plano o seu mecanicismo. O homem hobbesiano é uma organização físico-mental que possui uma razão que calcula qual ação pode acarretar maior benefício ou prejuízo na realização dos seus impulsos. Se por um lado ele tende à belicosidade – seja por buscar a constante competição e a vanglória, seja por procurar defender-se dos demais –, por outro pode compreender que a ausência do poder comum ocasiona um espaço de desconfiança e de iminente agressão mútua. A superação de tal situação somente acontece pela renúncia mútua ao direito natural a todas as coisas (direito, até, aos corpos dos outros), por intermédio de um contrato recíproco que estabelece a paz.

O indivíduo hobbesiano, na tentativa desenfreada de satisfazer as paixões e na busca constante por poder e mais poder vive em constante risco de matar ou morrer de forma violenta. Porém, o desejo incessante de poder tem diferentes causas nos diferentes homens. Primeiramente, porque eles são diferentes. Há homens mais propensos à paz, moderados; e há os que incitam à guerra, constantemente insatisfeitos com o poder do governante, os vangloriosos. Depois, porque, na condição natural, enquanto uns atacam para tomar o bem alheio para obter deleite naquilo que é subtraído de outrem, outros atacam para se

defenderem, antecipam a violência antes de serem agredidos. O que possibilita essa indesejada situação é a igualdade de disposição que cada homem tem de suplantar outro, a igual capacidade de infringir mal a um suposto adversário.

Como solução, Hobbes defende que cada indivíduo deve aceitar submeter suas paixões a uma instância cuja tarefa principal é refrear a desordenada imponderação humana pela imposição da espada. Como o estado natural dos homens é de completa desordem, é preciso uma ação que ordene o caos natural, estabelecendo mediante um pacto uma instância capaz de garantir a segurança e a manutenção da ordem. O Estado hobbesiano emerge, portanto, como criação humana cuja função é refrear, por meio de leis positivas e do poder de fazer cumpri-las, os indivíduos em suas atitudes violentas. A razão e as paixões caminham juntas, tanto para buscar os meios necessários para satisfazer os desejos (e em consequência provocar discórdias e sedições), quanto para indicar que a melhor decisão do indivíduo é consentir em obedecer a um poder soberano que mantenha a todos em respeito e garanta a paz e uma vida satisfeita para os seus súditos.

Hobbes tem a esperança de que o Estado pode promover a paz e, por essa razão, os homens devem instituir o poder comum soberano, agindo de forma ativa como seu autor. No entanto, após isso, devem acatar com passividade a submissão ao Estado, para que possam ser protegidos por ele. Esse Estado, por se contrapor à situação extrema da guerra, deve possuir um poder, extremo, supremo, uma autoridade divina, com poder de rechaçar qualquer ameaça ao bem comum, e à sua própria existência. Os indivíduos são representados pelo soberano, que reúne sobre si a vontade de todos aqueles que pactuaram.

O homem, desamparado na situação de anomia que é o estado natural, precisa da proteção da mais magnífica criação humana, o Estado. Mas, em última instância, o poder estatal só garante de maneira eficaz a proteção dos súditos na possibilidade limite de desproteção dos mesmos. Para ser soberano, o Estado tem de ter um poder divino. A morte de um súdito pelas mãos do *homem artificial* ocorrerá sempre que o soberano julgar que tal feito irá garantir a manutenção da República (que é a manutenção do próprio poder soberano e, ao mesmo tempo, é a manutenção da proteção à vida dos demais súditos). Se Hobbes desperta para o fato de que a vida de todos está interligada, e que é somente em uma atitude de mútua renúncia que os indivíduos podem preservar sua vida, aponta também para uma situação trágica: o indivíduo corre o risco de ter de enfrentar um poder soberanamente maior e morrer em nome da proteção dos demais.

A instância que representa a República está autorizada de antemão por todos a praticar

a pena capital de acordo com o que achar conveniente para a manutenção da paz. Discordar do soberano é discordar de todos e de si mesmo; enfrentar o soberano é enfrentar todos os outros e a si mesmo; lutar com o soberano é sucumbir ao maior dos poderes que o homem pode criar. Há, portanto, uma razão para legitimar a morte de um súdito: a preservação do Estado, da Republica, isto é, da vida dos demais. O Estado é que preserva a vida de todos. Como justificativa – palavra que em Hobbes não faz sentido do ponto de vista de um súdito querer pedir explicações ao soberano – o Estado assume que o súdito fez um cálculo errado, pondo em risco sua própria vida enquanto cidadão, ameaçando a paz pública e com isso voltando à condição natural.

É a própria natureza do homem que o soberano tem em vista quando usa seu gládio de justiça, para refrear o ímpeto desordenado das paixões. A trajetória humana é comparada em *The Elements of Law* com uma corrida cujo único objetivo, e cujo exclusivo prêmio, é encontrar primazia e superioridade. Nessa competição, o esforçar-se é nada mais do que apetite; considerar quem está atrás é glória; perder espaço para quem vem atrás é vanglória; e ter medo pode levar, em nome da segurança pessoal, a matar o concorrente. A esperança, porém, é ter fôlego no percurso, que cresce ainda mais sob a proteção do soberano, mas a inclinação por suplantar ou derrubar, a inveja, pode causar desavenças. Do mesmo modo, a prostração alheia dá disposição para o homem seguir em frente, porque a felicidade consiste em sobrepujar continuamente quem vem logo adiante. Apenas com a morte o homem abandona esta corrida (*The Elements of Law*, IX, § 21, p. 118, 119).

Hobbes não defende a intervenção estatal apenas pelo constrangimento ou pela violência letal da espada, mas também pela instrução do soberano. Todavia, ele não guarda grandes ilusões sobre a natureza do homem. Sua oposição ao *zoon politikon* de Aristóteles mostra que, para ele, o homem possui uma sociabilidade apenas artificial. Repleto de medo e inquieto quanto ao futuro, o indivíduo hobbesiano pode a qualquer momento postergar o melhor cálculo para satisfazer suas pulsões imediatas de prestígio e de rivalidade, e procurar a vantagem mais efêmera. É esse individualismo perigoso que faz prevalecer a necessidade racional de efetivar a paz geral, e que deve culminar, para o bem do homem, na criação de um poder soberano absoluto.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de H. Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de H. Burigo Belo Horizonte : UFMG, 2005.
- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARBOSA FILHO, B. Condições de autoridade e autorização em Hobbes. In: *Filosofia Política*. Porto Alegre, v.7, n.1, p. 63-75, 1991.
- BERNARDES, J. *Hobbes & a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- BLOCH, M.L.B. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio*, França e Inglaterra. Prefácio de J. Le Goff. Tradução de J. Mainardi. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Tradução de C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- _____. *A teoria das formas de governo*. 4. ed. Brasília: Ed. UNB, 1997.
- BONDER, N. *A cabala da inveja*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- _____. *O segredo judaico de resolução de problemas*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos).
- _____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de M^a T. C. Albuquerque e J.A.G. Albuquerque. 11ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1993.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- FRATESCHI, Y. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Editora da UNICAMP, 2008.
- _____. Liberdade e livre-arbítrio em Hobbes. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, v.17, n.1, p.109-124, 2007.
- _____. Filosofia da natureza e filosofia moral em Hobbes. In: *Cadernos de História e filosofia da ciência*. Campinas, v.15, n.1, p.7-32, 2005.
- FREITAS, W.G. Hobbes: poder temporal e espiritual do Estado. In: *Kínesis*. Marília, v.2, n.4, p.272-284, 2010.
- _____. Hobbes: gládio soberano e fundamentação jurídica do pacto. In: *Intuitio*. Porto Alegre, v. 3, n. 1, p.173-185, 2010.
- _____. A ciência moderna como elo entre a antropologia e a filosofia política de Hobbes. In: *Argumentos*. Fortaleza, v. 1, n.2, p.70-77, 2009.
- FREUND, J. *Qu'est-ce que la politique?* Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- GALILEU. *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. *Ciência e fé*. São Paulo: Nova Stella Editorial, 1988. (Col. Clássicos da Ciência; v.3).
- _____. *O Ensaíador*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

GARDINER, P. *Teorias da história*. 4. ed. Lisboa: FCG, 1995.

GOMES, R. H. Hobbes e Medéia. In: *Kalagatos*. Fortaleza, v. 3, n. 5, p.133-149, 2006.

_____. Lei natural e lei civil em Hobbes. In: *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 19, n. 37, p.143-164, 2005.

GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Tradução de J. R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Filosofia).

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. vol.20 In: *Werk*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. English edition: *Lectures on the history of philosophy*. Lincoln: Univ. of Nebraska, 1995.

HOBBS. *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck; Tradução de J. P. Monteiro e M^a B. N. Silva. 2^a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Clássicos Cambridge de Filosofia Política). English edition: *Leviathan*. Edited with an introduction by C.B.Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.

_____. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *De Cive*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Introdução de D. L. Rosenfield. Tradução de I. Soler. Petrópolis: Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político).

_____. Breve tratado sobre os primeiro princípios. Tradução de G. Rodrigues Neto. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 307-333, 2006.

_____. *Behemoth, ou o Longo Parlamento*. Tradução de E. Ostrensky; prefácio e revisão técnica da tradução de R. J. Ribeiro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (Humanitas).

_____. *The English Works of Thomas Hobbes*. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.

_____. Six lessons to the professors of the Mathematics. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.

_____. Of liberty and necessity. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.

_____. *De homine*. Editado por B. Gert. juntamente com a tradução de *De cive* com o título: *On man and Citizen*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.

_____. Three lives. In: *Human nature and De corpore político*. Edited with an Introduction by J.C.A. Gaskin. New York : Oxford, 1994. (World's Classics).

_____. *A natureza humana*. Tradução, introdução e notas de J. A. Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional/ casa da Moeda. English edition: *Human nature*. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.

_____. *Do corpo – Parte I: Cálculo ou lógica*. Edição bilingue com tradução e notas de M^a I. Limongi e V. C. Moreira. Campinas : Editora da Unicamp, 2009. (Coleção Hobbesiana 1).

_____. *Tratado sobre el cuerpo*. Introducción, traducción y notas de J.R. Feo. Madrid : Editorial Trotta, 2000. (Clássicos de la cultura).

_____. *Objections et réponses, troisièmes objections.* In: DESCARTES. *Oeuvres et Lettres.* Paris: Éditions Gallimard, 1953.

HUME. *Tratado da natureza humana.* Lisboa : FCG, 2001.

JESSEPH, D. Hobbes and the method of natural science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KOYRÉ, A. *Estudos galilaicos.* Lisboa: Dom Quixote, 1986.

_____. *Do mundo fechado ao universo infinito.* Tradução de D. M. Garschagen. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

_____. Galileu e a revolução científica do século XVII. In: _____. *Estudos de história do pensamento científico.* Tradução e revisão técnica de M. Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. (Coleção Campo teórico).

LANDRY, B. *Hobbes.* Paris: Librairie Felix Alcan, 1930.

LIMONGI, M. I. *O homem excêntrico. Paixões e virtudes em Thomas Hobbes.* São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. Hobbes e o poder fora do modelo jurídico da soberania. In: STORCK, A.C.; LISBOA, W.B. (Orgs). *Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito.* Porto Alegre, Linus, 2009b.

_____. A racionalização do medo na política. In: NOVAES, A. (Org.). *Ensaio sobre o medo.* São Paulo: Editora Senac/Edições Sesc, 2007.

_____. *Hobbes.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____. A semântica do materialismo de Hobbes. In: *Analytica.* Rio de Janeiro, v. 5, n. 1-2, p. 109-135, 2000.

LUKAC, M^a L. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes.* Buenos Aires: EDUCA, 1999.

MACPHERSON. C.B. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes a Locke.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Col. Pensamento crítico; v.22).

MARCONDES, D. O argumento do conhecimento do Criador como argumento cético. In: Sképis. São Paulo, v.1, n.2, p.37-60, 2007.

MARQUES, J. O. A. Hobbes e a medida da desigualdade entre os homens. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política.* São Paulo, v.14 n.1, p. 73-101, 2009.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna.* Campinas: Ed.Unicamp, 1995.

MUNCK, T. *La Europa del siglo XVII. 1598-1700.* Traducción B. J. García. Madrid: Ediciones Akal, 1994.

OLIVEIRA, B.J. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia.* 2000. 385f. Tese (Doutorado em Filosofia) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

OSTRENSKY, E. *As revoluções do poder.* São Paulo: Alameda, 2006.

_____. Soberania e representação: Hobbes, parlamentaristas e levellers. In: *Lua nova.* São Paulo, n.80, p.151-179, 2010.

_____. *Leviatã e Oceana.* In: VILLANOVA, M. G., BARROS, D. F. (Orgs.). *Hobbes: natureza, história e política.* São Paulo: Discurso Editorial: Bauru, 2009.

PITKIN, H.F. Representação: palavras, instituições e idéias. In: *Lua nova*. São Paulo, n.67, p.15-47, 2006.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de M^a H. R. Pereira. 9^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

POLIN, R. *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin ,1953.

RIBEIRO, R. J. *Ao Leitor sem Medo: Hobbes Escrevendo Contra o seu Tempo*. 2^a edição. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978. (Ensaio;42).

_____. Hobbes, recente. In: VILLANOVA, M. G., BARROS, D. F. (Orgs.). *Hobbes: natureza, história e política*. São Paulo: Discurso Editorial: Bauru, 2009.

_____. Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero. In: BORON, Atílio A. (org.). *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*. 1^a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Depto. de Ciência Política – FFLCH – Universidade de São Paulo, 2006. p. 19-43.

_____. O poder das palavras: Hobbes sobre a liberdade. In: NOVAES, A. (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.135-149.

_____. O retorno do bom governo. In: NOVAES, A. (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. A glória. In: CARDOSO, S. [et.al.]. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RODRIGUES NETO, G. Hobbes e o movimento da luz no 'Breve tratado'. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 251-305, 2006.

ROSENFELD, D. L. Introdução ao *De Cive*. In: HOBBS. *De Cive*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de I. Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.(Clássicos do Pensamento Político).

_____. *Lições de filosofia política : o estatal, o público e o privado*. Porto Alegre: L&PM, 1996.

_____. *Filosofia política e natureza humana*. Uma introdução à filosofia política. Porto Alegre: L&PM, 1990.

_____. Relação de Hegel a Hobbes. In: *Filosofia política*, Porto Alegre, v. 3, n. nova série, p. 115-142, 1998.

SCHMITT, C. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*. Sens et échec dun symbole politique. Traduit de l'allemand par D. Trierweiler. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

SIRCZUK, M. La interpretación schmittiana de Hobbes. In: *Foro Interno*. Madrid, n.7, p.35-50, 2007.

SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. Tradução de V. Ribeiro. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

_____. *Liberdade antes do liberalismo*. Tradução R. Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (UNESP/Cambridge).

_____. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Revisão Técnica: R. J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Hobbes e a liberdade republicana*. Tradução M. Florenzano. São Paulo: Editora

Unesp, 2010.

SOUKI, N. *Behemoth contra Leviatã. Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Palo: Loyola, 2008. (Coleção Filosofia)

SPRAGENS JR., Thomas A. *The politics of motion: The world of Thomas Hobbes*. Lexington University Press of Kentucky, 1973.

STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

_____. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009.

THOMAS, K. The social origins of Hobbes's political Thought. In: BROWN, K. (Org.). *Hobbes Studies*. Oxford: Blackwell, 1965.

TÖNNIES, F. *Hobbes: vida y doctrina*. Versión española de E. Imaz. Madrid: Alianza, 1988.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 3ª edição. Tradução do original grego de M. G. Cury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

VALLOTA, A. D. *Una interpretación de la teoría hobbesiana del debilitamiento de la sensación*. In: *Revista Venezolana de Filosofía*. Caracas, n. 28-29, p. 147-161, 1993.

VILLANOVA. M.G. Desobediência de motivação religiosa. In: _____, BARROS, D. F. (Orgs.). *Hobbes: natureza, história e política*. São Paulo: Discurso Editorial: Bauru, 2009.

_____. O problema das leis em Hobbes. In: *Dois pontos*. Curitiba, v.6, n.3 (especial), p.85-98, 2009b.

WEBER, M. *Ciência e política: duas vocações*. Prefácio de M.T. Berlinck. Tradução de L. Hegenberg e O.S. Mota. São Paulo: Cultrix, 2004.

ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.