



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES - CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAULA GIOVANNA COSTA

CARACTERÍSTICAS DO PODER POLÍTICO EM HOBBS

João Pessoa – PB

2020

PAULA GIOVANNA COSTA

CARACTERÍSTICAS DO PODER POLÍTICO EM HOBBS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em filosofia (PPGF), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Betto Leite da Silva

João Pessoa – PB

Julho / 2020

**Catálogo na publicação Seção de
Catálogo e Classificação**

C838c Costa, Paula Giovanna.

Características do Poder Político em Hobbes / Paula
Giovanna Costa. - João Pessoa, 2020.

83 f.

Orientação: Betto Leite da Silva.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Hobbes. 2. Poder político. 3. Jusnaturalismo. I.
Silva, Betto Leite da. II. Título.

UFPB/CCHLA

PAULA GIOVANNA COSTA

CARACTERÍSTICAS DO PODER POLÍTICO EM HOBBS

A dissertação foi examinada pela banca constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Betto Leite da Silva (Orientador)
(Universidade Federal da Paraíba – UFPB)

Prof. Dr. Erick Vinicius Santos Gomes (Membro)
(Universidade Estadual da Paraíba – UEPB)

Prof. Dr. Anderson Dárc Ferreira (Membro)
(Universidade Federal da Paraíba – UFPB)

AGRADECIMENTOS

Ao Profº. Drº Betto Leite da Silva, por ter me ajudado nesta caminhada, aceitando a tarefa de orientar este trabalho.

A minha pequena grande família, que é minha base e me acompanha em todas as jornadas.

A Universidade Federal da Paraíba, pela oportunidade de um aperfeiçoamento de excelência e a CAPES pelo apoio financeiro.

Ao Prof. Dr. Erick Vinicius Santos Gomes

Aos professores do mestrado de Filosofia, que se dedicam para que os alunos tenham um crescimento acadêmico e ampliem sua visão do mundo.

Aos funcionários da Pós-Graduação em Filosofia, pelo incentivo, sugestões e amizade durante este período de minha vida.

A todos que, direta ou indiretamente, me auxiliaram nesta conquista.

RESUMO

O presente trabalho possui como objetivo central a investigação da construção do poder político hobbesiano e, especificamente, a origem de tal poder. Analisa também a dicotomia entre a postura de Aristóteles e a de Hobbes. O fio condutor centra-se na explicação dos pensamentos antigo e moderno relativos ao tema. O primeiro tem como núcleo a concepção aristotélica e o segundo a tese de cunho materialista de Hobbes. O assunto é problematizado ao ser comparado a outros escritos filosóficos modernos. Assim, o exame abrange a filosofia da antiguidade até a contemporaneidade e conclui com questões abertas no cenário da Filosofia política recente.

Palavras-chave: Hobbes; Poder político; Concepção hobbesiana; Jusnaturalismo.

ABSTRACT

The present work has as its central objective the investigation of the construction of Hobbesian political power and, specifically, the origin of such power. It also analyzes the dichotomy between Aristotle's and Hobbes's stances. The guiding thread focuses on explaining ancient and modern thoughts on the subject. The first is based on the Aristotelian conception and the second on Hobbes' materialist nature. The subject is problematized when compared to other modern philosophical writings. Thus, the exam covers the philosophy of antiquity to the present and concludes with open questions in the scenario of recent political philosophy.

Keywords: Hobbes; Political power; Hobbesian conception; Jusnaturalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
I O ESTADO DE NATUREZA E A SOCIEDADE	11
1.1 O caráter hipotético e histórico do estado de natureza	11
1.2. O homem natural: pressupostos de análise do poder político	21
II ATRIBUTOS DO PODER POLÍTICO	34
2.1 Irrevogabilidade	34
2.2 Caráter absoluto	37
2.3 Indivisibilidade	40
2.4 Linguagem: Elemento construtivo do poder político	44
III O PODER POLÍTICO EM HOBBS	55
3.1 O poder político como produto racional	55
3.2 O poder absoluto e as leis	64
CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
REFERÊNCIAS	81

INTRODUÇÃO

A presente dissertação consiste numa leitura do pensamento político de Hobbes (1588-1679). A pretensão específica é expor a análise do poder político como operação intelectual. Hobbes elaborou vários escritos que têm este postulado.

Dessa forma, “CARACTERÍSTICAS DO PODER POLÍTICO EM HOBBS” é uma investigação que abrange o pensamento político desenvolvido no fim da Idade Média e começo da Idade Moderna. A palavra construção retoma a ideia científica de criar as coisas de acordo com dados empíricos. Tal termo expressa a noção em moda da época, isto é, a de industriiosidade.

O método de pesquisa envolve a reconstrução conceitual e a situação dos textos em seu contexto histórico. A análise de conceitos e de termos baseia-se na obra hobbesiana. A comparação analítica integra-se com o exercício de situar os escritos no momento histórico. Neste sentido, a interpretação focaliza a dimensão moderna do tratado filosófico de Hobbes. A analogia se enquadra nos limites temporais e espaciais.

A delimitação temporal compreende os escritos filosóficos de Hobbes publicados no século XVII. O período entre 1610 e 1640 marca o contato de Hobbes com pensadores como Frances Bacon (1561-1626), Galileu (1564-1642) e outros. Também será examinado como a guerra civil inglesa, ocorrida de 1640 até o protetorado de Cromwell (1599-1658), serviu de laboratório de estudo para Hobbes. Procurando, assim, demonstrar como esse período revolucionário forneceu inúmeros pressupostos para os argumentos políticos hobbesianos.

O limite espacial dessa investigação abrange os episódios acontecidos na Inglaterra como a batalha de *Marston Moor*, ocorrida entre Newcastle e Newark, as lutas, as invenções industriais e a mentalidade anti-aristotélica da época. Sendo assim estruturado em três capítulos.

O primeiro capítulo trata da análise sobre o estado de natureza e a sociedade da época. Assim, compreenderemos alguns pontos do tratado político hobbesiano. Com esse objetivo, levanta-se as seguintes questões: é possível o estado de natureza hobbesiano ter caráter hipotético e histórico? Qual é a noção do pensador sobre o medo e a natureza humana?

A concepção hobbesiana do medo e da natureza humana adquire contornos específicos quando comparada com as posições da filosofia política de Aristóteles (384-322 a.C.). No

pensamento clássico, a natureza predetermina a união social do homem. Em Hobbes, essa teoria tem continuidade ou é desfeita? Em outras palavras a sociedade política resulta da força natural?

Será explicitado o pressuposto metódico da elaboração do poder político, deste modo, esclarecendo se a posição hobbesiana de que os indivíduos são livres e iguais por natureza está ou não em frontal oposição aos escritores aristotélicos. É possível afirmar que Hobbes, no *De Cive*, formaliza a contra-argumentação ao pressuposto teórico, isto é, ao *zôon politikón* do Estagirita? Existe sequência dessa discussão no *Leviatã*?, ou seja, Hobbes mantém alguma postura oposta à tese aristotélica?

O segundo capítulo abarca o poder político hobbesiano. Elemento-chave da questão é a formulação de um poder com vistas à sobrevivência dos cidadãos. Entretanto, qual a origem de tal poder? O filósofo parte da noção de homem natural para edificar a doutrina do poder absoluto ou não? Em contrapartida, serão descritos outros pensamentos que se distinguem do hobbesiano, como o de Egídio Romano (1247-1316) e Guilherme de Ockham (1280-1350).

Em seguida é investigado em que consiste o pacto de união. E as três características básicas que identificam o poder absoluto: irrevogabilidade, caráter absoluto e indivisibilidade. Neste sentido, a pesquisa aponta como a preocupação de Maquiavel (1469-1527), a de Locke (1632-1704) e Montesquieu (1689-1755) divergem da posição hobbesiana.

A análise das formas de governo prescreve o pressuposto teórico absolutista. A dissertação retoma o pensamento grego, comparando-o com a doutrina de Hobbes. Neste capítulo, são explicitados com base em *Elements*, *De Cive* e *Leviatã*, os conceitos-chave de cidadão, súdito, servo e povo.

O último capítulo trata do fundamento do poder político. O termo fundamento reporta-se à esfera jurídica e não tem conotação metafísica. Explicita-se, então, a origem do poder absoluto e sua sustentação de acordo com o direito. A linguagem é examinada, nas três obras acima citadas, como elemento construtivo do Estado.

A linguagem é artificial, assim como o Estado que dela deriva. Sob este aspecto, a dissertação expõe o que separa a concepção hobbesiana de direito da concepção spinozana no interior do Estado político. A operação intelectual da construção do poder político baseia-se

na linguagem e nos ditames da razão. Será mostrado se a noção de *recta ratio* se diferencia ou não da dos clássicos. Assim sendo, será estudado como a visão sobre o *rationatio est computatio* serve de fundamento jurídico da autoridade absoluta.

As leis naturais e positivas serão interpretadas como alicerce legitimador do Estado absoluto. Nessa discussão, o pensamento aristotélico de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) será relacionado com o de Hobbes. A postura hobbesiana apresenta-se como expressão da reflexão moderna do direito ao postular o jusnaturalismo e o juspositivismo.

O desfecho da pesquisa é o resumo do fio condutor, isto é, a síntese da relação entre o aristotelismo e a posição hobbesiana. Resumiremos os tópicos desenvolvidos, articulando-os com o título proposto. Essa articulação sintetizará as concepções de Hobbes frente a Aristóteles.

I O ESTADO DE NATUREZA E A SOCIEDADE

1.1 O caráter hipotético e histórico do estado de natureza

O estado de natureza, para Hobbes (1588-1679), tem dois caracteres: O hipotético e o histórico. Hipotético porque pode ser entendido como um estado de construção puramente racional. Contudo, pode ser histórico na medida em que é detectado ou verificado em certas circunstâncias temporais e espaciais.

O caráter hipotético é possível quando a condição natural é compreendida como um estado de natureza universal. Esse estado natural universal tem, por consequência a liberdade e a igualdade entre todos os homens, o *bellum omnium contra omnes* (a guerra de todos contra todos).

E o histórico é entendido por Hobbes como um estado natural onde as condições naturais de guerra se fazem presentes. Tal caráter é possível quando o estado de natureza se identifica com certas relações entre homens ou entre grupos de homens delimitados em certa época.

A metodologia de Hobbes parte da análise do gênero humano. Ele analisa o homem a partir de si mesmo (do próprio Hobbes) e confirma sua leitura com as experiências demonstradas pela história humana.

Por um lado, uma concepção de cunho hipotético e por outro lado, uma ideia de caráter histórico. Neste sentido, no *De Cive*, o filósofo inglês levantava alguns problemas: a) qual a disposição de ânimo que os homens levam consigo, confrontando-se uns com os outros? b) o que é necessário fazer para enfrentar tal problema? c) e quais as condições para a paz? (HOBBS, 1982:49) Convém ressaltar, todavia, que ele, somente após a publicação do *De Cive*, na introdução do *Leviatã*, afirmou ter exposto uma leitura do gênero humano verificada em si mesmo.

A partir da problemática acima, vinculada a uma autoleitura - leitura do gênero humano que o filósofo realiza em si mesmo - e os fatos históricos, ele desenvolve um tratado político. A teoria política de Hobbes é um pretenso caminho para o homem garantir a paz e

manter-se vivo. A doutrina hobbesiana pode ser compreendida a partir da análise entre a ideia de estado natural e a conjuntura social em que vivia o próprio filósofo.

O estado natural em que vivem os homens, no tratado político de Hobbes, pode ser entendido como um estado de natureza universal ou como um estado de natureza não universal, ou seja, parcial. O estado de natureza universal, no qual todos os homens poderiam ter vivido em guerra, é uma pura hipótese da razão. O estado de natureza não universal ou parcial é um estado circunscrito a um certo espaço e tempo, podendo ser detectado historicamente (BOBBIO; BOVERO, 1996). Neste sentido, podemos verificar algumas situações que caracterizam o estado de natureza.

Toda situação em que existem as condições que levam os homens ao conflito de natureza violento ou a uma ameaça desse conflito é considerada um estado. E as condições que formam o quadro do estado natural consistem: a) na igualdade entre todos os homens; b) no direito natural de todos a tudo, e c) no desejo inesgotável de poder.

As condições naturais geram o estado de natureza ou a guerra de todos contra todos. Isto pode ser ilustrado com o seguinte trecho acerca da expressão ‘guerra de todos contra todos’ que não deve ser tomada ao pé da letra:

Se pretende tomá-la ao pé da letra, ela deve ser considerada a apódose de um período hipotético que contenha na prótase a afirmação da existência de um estado de natureza universal. Mas o estado de natureza universal, ou seja, uma situação na qual todos os homens teriam estado no início (ou estarão no fim) da história em estado de natureza, é uma pura hipótese da razão. O que ele quer dizer, falando de ‘guerra de todos contra todos’, é que, sempre onde existirem as condições que caracterizam o estado de natureza, este é um estado de guerra de todos os que neles se encontrarem (BOBBIO, 1991:36).

Nesta perspectiva, o estado natural em que vivem os homens é, por um lado, hipotético e, por outro, real enquanto determinado historicamente.

As condições determinantes do estado de natureza são as condições objetivas (independentes da vontade do homem) e as das paixões humanas. A igualdade entre os homens é a principal condição objetiva que causa o estado de guerra. Contudo, segundo Hobbes, existem pessoas vaidosas que pensam não ser iguais às outras. Em consequência, resulta o desejo de superioridade e discórdia entre elas. Isso significa que os vaidosos agem de acordo com as condições das paixões humanas (BOBBIO, 1991).

As paixões humanas ou as condições subjetivas estabelecem o conflito violento. O conflito entre os homens torna-se iminente quando o número de homens vaidosos é maior do que o número de homens moderados. Assim, o filósofo inglês, na obra *The elements of law natural & politic*, escreve:

Por um lado, considerando a grande diferença existente entre os homens, na diversidade de suas paixões como alguns vaidosamente se vangloriam e desejam a superioridade sobre seus semelhantes, não apenas são iguais em poder, mas também quando são inferiores. Sabemos que se segue necessariamente a isso que estes homens que são moderados não buscam nada mais senão a igualdade natural, e são submissos à força dos outros, que se esforçarão para subjugar-los. Daí resulta a vergonha humana e o medo mútuo de um para com o outro (HOBBS, 1984:71).¹

Sob este aspecto, pode-se dizer que as paixões dos homens criam condições para a guerra de todos contra todos.

As paixões humanas são favoráveis à insociabilidade da humanidade. Porque o homem, com a paixão natural, busca a vanglória, o seu próprio bem e, portanto, ofende e odeia os outros (BOBBIO, 1991). A esse respeito argumenta Hobbes:

Aliás, uma vez que os homens são, pela paixão natural, de diversas formas ofensivos uns aos outros, cada um pensando no seu próprio bem e odiando ver o mesmo nos outros, eles precisam provocar uns aos outros com palavras e outros sinais de desrespeito e ódio, que são inerentes à semelhança. Até o último deve-se determinar a preeminência pela força física e pela força espiritual (1984:71).²

A passagem citada demonstra como as paixões humanas contribuem para a efetivação do estado de guerra, o qual, se tratado como universal, é hipotético, mas se for entendido como histórico, é real. Em consequência, a guerra de todos contra todos, surgida das condições naturais dos homens, pode ser verificada a partir das formas hipotéticas racionais e em situações historicamente determinadas.

Quanto à existência ou não do estado natural em que vivem alguns homens, o filósofo inglês afirma que há muitos lugares e situações onde se vive assim. Ele cita como exemplo os

¹ “On the other side, considering the great difference there is in men, from the diversity of their passions, how some are vainly glorious, and hope for precedency and superiority above their fellows, not only when they are equal in power, but also when they are inferior; we must needs acknowledge that it must necessarily follow, that those men who are moderate, and look for no more but equality of nature, shall be obnoxious to the force of others, that will attempt to subdue them. And from hence shall proceed a general diffidence in mankind, and mutual fear one of another”.

² “Father, since men by natural passion are divers ways offensive one another, every man thinking well of himself, and hatred to see the same in others, they must needs provoke one another by words, and hatred, which are incident to all comparison; till at last other signs of contempt and they must determine the pre-eminence by strength and force of body”.

povos selvagens de muitas regiões da América e, na Inglaterra, a Guerra Civil. Neste sentido, citamos a seguinte interpretação: “Segundo Hobbes, o estado de natureza pode se verificar em três situações determinadas e historicamente constatáveis: a) nas sociedades primitivas(...); b) no caso da guerra civil (...); c) na sociedade internacional (...)” (HOBBES, 1988:76). Portanto, Hobbes é um filósofo que não só constrói, mas também descreve o estado de natureza.³ Consequentemente a doutrina política hobbesiana se aprofunda a partir do contexto histórico. Contudo, para Ribeiro (1978), o pensador moderno não foi um filósofo passivo, mas um sujeito ativo que questionava e denunciava os problemas vigentes do seu mundo. Existe porém, um descompasso entre o seu texto e o seu tempo.

O estado natural em que vivem os homens se torna inteligível à medida que penetramos na lógica hobbesiana, ou seja, no modo hobbesiano de construí-lo, descrevê-lo e denunciá-lo. O filósofo inglês constrói o estado de natureza quando estrutura de forma lógica a causa da guerra de todos contra todos. E descreve-o no momento em que relata os fatos históricos que constituem a situação de guerra e de discórdia entre os homens. Enfim, ele denuncia-o quando apresenta as falsas ideias ou doutrinas ensinadas nas universidades cristãs. Refere-se à doutrina aristotélica e tomista (HOBBES, 1988), porque são essas que fomentam os tumultos. Neste sentido, ele diz: “E creio que em verdade posso afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes ocidentais pagaram o aprendizado das línguas grega e latina” (HOBBES, 1988:132). Vale ressaltar que o estado de natureza é uma hipótese da razão, ou seja, independente das doutrinas acima citadas para sua existência. Entretanto, para ele, as ideias podem gerar um estado de conflito entre homens.

O estado de natureza como estado de guerra, historicamente existente, foi identificado por Hobbes como a Guerra Civil do seu país. Nesta perspectiva, comenta Bobbio:

Hobbes jamais acreditou que o estado de natureza universal tivesse sido o estágio primitivo atravessado pela humanidade antes do processo civilizatório. Numa passagem de polêmica com o Bispo Bramhall, considera 'universal' que, 'desde a criação, o gênero humano jamais tenha sido inteiramente sem sociedade. Se ela não existia em algumas partes, podia existir em outras' (EW, C.,p 183). Mesmo admitindo que algumas sociedades primitivas tenham vivido em estado de natureza, as formas de estado de natureza que interessam a Hobbes são as que ainda subsistem em seu tempo: a sociedade internacional e o estado de anarquia originado pela guerra civil. Sobretudo o segundo: o estado de natureza que ele tem sempre em mente e descreve como guerra de todos contra todos é, na realidade, a guerra civil que dilacerou seu próprio país. Todas as vezes que ele fala da guerra civil como o pior de todos os males, atribui-lhe o caráter específico do estado de natureza. Tenho

³ Na descrição do estado de natureza que é oferecida pelas três obras, com algumas variantes que não anulam a identidade substancial e funcional - o que é feito, respectivamente, nos capítulos XIV da parte I dos *Elements*, I do *De Cive* e XIII do *Leviatã* -, Hobbes aduz os argumentos que justificam a criação do homem artificial.

de descrever as consequências do desaparecimento da autoridade de Estado, que caracteriza a Guerra Civil, descreve-a como 'guerra de todos contra todos' do estado de natureza (BOBBIO, 1991: 36-37).

O estado de natureza é hipoteticamente construído e historicamente descrito. Parece ser uma ambiguidade, mas, ao contrário, é um paralelismo, onde a hipótese caminha ao lado do contexto histórico. Diante da Guerra Civil, que dilacerava o país, ele procura identificar a causa deste estado de coisas. Ele desenvolve toda uma sequência de escritos político-filosóficos para mostrar a causa de tal estado e tentar uma solução para o conflito.

O realismo do filósofo torna o estado de natureza intrínseco à vida. Esse estado não é outra coisa senão os fatos, os conflitos políticos e religiosos, etc. Tudo isso caracteriza, segundo o pensador inglês, o estado da humanidade. A luta de ideias, por exemplo, de que fala Hobbes no *De Cive* (1982), é o conflito estabelecido entre o catolicismo e os ramos protestantes da sua época.⁴ O escritor moderno traduz o estado de natureza não como algo distante, fora da realidade, mas como os fatos presentes e reais da vida dos homens. Na verdade, a história apresenta, como hoje se comprova, alguns períodos em que os homens viviam em estado tipicamente natural.

A noção de estado de anarquia, como ensina Hobbes, se relaciona com o tipo de sociedade de sua época. A interpretação de Gruppi em *Tudo começou com Maquiavel* (1986), identifica esse estado de guerra com o desenvolvimento burguês. Gruppi afirma:

A teoria do Estado de Hobbes é a seguinte: quando os homens primitivos vivem no estado natural, como animais, eles se jogam uns contra os outros pelo desejo de poder, de riquezas, de propriedades. É o impulso à propriedade burguesa que se desenvolve na Inglaterra: '*homo homini lupus*', cada homem é um lobo para o seu próximo (1986:12).

Ao contrário, o filósofo Ribeiro, na sua tese, escreve “O homem natural hobbesiano será menos identificado com o produtor burguês” (1978:80). Na verdade, o teórico inglês não tem como algo um grupo de homens, mas todos aqueles que vivem recorrendo à violência. A hipótese e a história se enquadram no mesmo rol teórico da tese hobbesiana.

O pensador especula hipoteticamente sobre o estado de natureza do seguinte modo:

⁴ Mesmo não tendo sido jamais um político militante, Hobbes escreveu sobre política partindo do problema real e crucial de seu tempo: o problema da unidade do Estado, ameaçado, por um lado pelas discórdias religiosas e pelo contraste entre os poderes, e, por outro, pelo dissenso entre Coroa e parlamento e pela disputa em toro da divisão dos poderes.

As faculdades naturais humanas podem ser reduzidas a quatro espécies: força vital, experiência, razão e paixão. Iniciando o nosso trabalho a partir delas, veremos, em primeiro lugar, que disposição de ânimo levam consigo, confrontando-se uns com outros, os homens, dotados dessas faculdades; se eles nasceram com aptidão para viver em sociedade e preservar-se contra a violência recíproca, e com que faculdade para isso. Passando adiante, mostraremos que alvitre lhes foi necessário tomar para enfrentarem tais problemas, e quais são as condições da sociedade humana, ou da paz; em outros termos, quais são as leis fundamentais de natureza (HOBBS, 1982:49-50).

O pensador introduz, neste trecho, a sua preocupação com a causa da insociabilidade e da sociabilidade humanas. Ele postula elementos hipotéticos do estado natural. Entretanto, diante da realidade em que vivia, onde a geometria e as ciências demonstrativas eram consideradas como ciências da verdade, ele pretende fazer uma ciência política rigorosa, à moda dos geômetras (BOBBIO, 1991).⁵ A concepção aristotélica, ensinada em sua época, era a mais ilustre adversária, porque é a ciência do provável. Assim, percebe-se que o *De Cive* se inicia levantando problemas, enquanto no *Leviatã*, Hobbes começa apontando a solução, isto é, praticando sua autoleitura ou introspecção (RIBEIRO, 1984:225). Convém sublinhar aqui o avanço geométrico (isto é, articulações de proposições e/ou princípios políticos) de uma obra para outra.

Ao tratar do problema proposto, isto é, da investigação acerca da disposição de ânimo que faz um homem confrontar-se com outro, o filósofo inglês introduz a sua crítica aos seus adversários,⁶ ou seja, àquelas que defendiam a ideia de homem naturalmente político, Argumenta no sentido hipotético e histórico que a paz e a sociedade não são produtos da força natural. Ao contrário daqueles que pensam que o homem é um animal político por natureza, concebe o homem como um animal impolítico. Essa concepção é relevante porque ela (a noção de homem natural) é o alicerce metodológico, ou seja, é o pressuposto fundamental para a construção de sua doutrina do Estado político.

O modo pelo qual Hobbes pensa o homem natural estabelece uma diferença bastante profunda em relação ao pensamento dos escritores políticos gregos. Ele entende o homem

⁵ “O problema da boa filosofia, que deve enfim expulsar a velha, a qual por demasiado tempo dominou e desviou as mentes, é estreitamente ligado ao problema do método. Depois de se ter dedicado durante anos a estudos exclusivamente humanistas, Hobbes se convenceu, através dos contatos que fez, em suas viagens internacionais com alguns dos maiores cientistas do tempo, que as únicas ciências a progredirem o bastante para transformar radicalmente a concepção do cosmos haviam sido as que aplicaram o procedimento rigorosamente demonstrativa da geometria” (BOBBIO, 1991:28).

⁶ Além do Bispo Bramhall, também Edward Coke. Ver: *Ao leitor sem medo.*, p. 125. Ainda sobre Edward Coke, ver: *Leviatã*, p. 164. Segundo Bobbio: (A primeira é a doutrina aristotélica civil), “(...) a segunda e provadíssima fileira de adversários é constituída pelos velhos e novos escolásticos que juram *in verba magistri*, fundam suas teorias não na razão e na experiência, mas na autoridade dos antigos, seguidos acriticamente, quer por inércia, quer para agradar os poderosos, e possuem um saber meramente livresco”. (BOBBIO, 1991:30).

como um animal selvagem ataca qualquer outro animal por violência. De sua tese, a primeira conclusão, hipoteticamente inferida, é a de que o homem não ama e, portanto, não busca a sociedade por si mesma. A maneira de o filósofo compreender o homem no estado natural vai estruturando a resposta ao problema proposto (ou seja, qual a disposição de ânimo que faz o homem lutar um com o outro?). O problema levantado por Hobbes está ligado intrinsecamente às circunstâncias espaciais e temporais.⁷ Hobbes parte de um problema social e filosófico⁸ vigente e edifica uma filosofia de Estado, cuja parte política contém elementos feudais e modernos: o homem não é mais aquele em que a política é pensada como força ou produto natural.⁹

Hipoteticamente, o filósofo inglês imagina um estado de natureza onde o homem é visto como criatura não somente impolítica, mas também como um animal astuto e perigoso. Nesse estado hipotético, o ser humano passa a viver em constante concorrência. Para ele, o homem que trabalha nas relações comerciais¹⁰ visando acumulação predatória, onde não existe um poder forte para regulamentar as compras e vendas, é semelhante ao que vive no estado de natureza. A sociedade tradicional preconiza uma falsa sociedade, um falso homem natural. Para o filósofo inglês, o homem da sociedade em que não há poder absoluto é orgulhoso, ciumento e nunca sociável. Consequentemente, o homem nunca é idêntico ao do pensamento tradicional, isto é, um ser naturalmente social (BOBBIO, 1991).

⁷ O conflito entre os homens não está ligado apenas ao contexto histórico de Hobbes, mas em toda a história da humanidade, na qual existiram as condições para a guerra. Contudo, a circunstância espacialetemporal de Hobbes está de certa forma ligada a um estado de natureza. Porque “os maiores sedutores são assim os clérigos. os mercadores, comparsas, querem lucros; os humanistas, alguma fama; mas quem maior glória almeja são os divinos. Retomando as três causas para a guerra natural”(RIBEIRO, 1984: 65).

⁸ O problema social vigente do qual Hobbes parte é a causa do conflito intelectual existente o seu país, isto é, entre "os mercadores, os eclesiásticos, os reis e os parlamentares" (Já citados). Segundo Bobbio a preocupação de Hobbes está intimamente ligada à Guerra Civil. Ver: Bobbio, 1991. Quanto à filosofia vigente, Hobbes opõe-se à tese aristotélica de que o homem é naturalmente social e determinado por força natural a viver em sociedade. Nesta perspectiva, afirma Ribeiro: “Assim desafia Hobbes a tese, aristotélica e tomista, de uma ordem natural ou divina enquadrando as criaturas. contra o *zoom politikon*, faz valer o contrato, arte montando o social; contra a *lex*, que domina os indivíduos pela justiça e a necessidade, Hobbes parte do *Jus* de cada homem a viver”. (RIBEIRO, 1984:179).

⁹ “A passagem do estado pré-político para o Estado, na medida em que ocorre por um processo natural, de evolução das sociedades menores para a sociedade maior, não se deve a uma convenção, isto é, a um ato voluntário e deliberado, mas ocorre como efeito de causas naturais, tais como o aumento do território, o crescimento da população, a necessidade de defesa, a exigência de assegurar os meios necessários à subsistência, etc., razão pela qual o Estado não é menos natural do que a família” (BOBBIO, 1991:7).

¹⁰ “O homem natural de Hobbes estava próximo do burgês por seu pendor à acumulação, segundo Macpherson; contudo, nesta impiedosa caricatura a burguesia não reconhece a seu retrato. O burguês funda seu direito na capacidade produtiva, doma a natureza pelo trabalho; já o homem natural transita da coleta do homicídio, numa acumulação predatória, recorrendo à violência, à pilhagem, à conquista - as formas extra-econômicas de aquisição. Renunciar ao direito de natureza será a capacidade produtiva - mas, abandonando o direito de circulação larápia, suprimir um obstáculo contra os iguais”. (RIBEIRO, 1984: 79).

O pensador moderno, ao aproximar o homem natural dos que são egoístas nas relações comerciais, aponta o caráter histórico do estado de natureza em que vive o ser humano. O homem, segundo Hobbes, jamais é determinado por natureza para criar um Estado político. No estado de natureza, onde todos são iguais, o homem é igual a um que vive perseguindo, ou seja, que vive desconfiado de todos os outros que se aproximam, porque qualquer um pode ser seu inimigo. Ora, se, por um lado, a igualdade entre os homens tem um caráter hipotético, por outro a desconfiança entre eles tem provas de caráter histórico.

No estado natural onde todos vivem em conflito, o homem só se reúne para defender seus interesses. Assim, fazem nas transações comerciais e nas reuniões mais diversas. Nesse sentido, Hobbes afirma:

Com que intenção os homens procuram reunir-se, é possível reconhecer pelo que eles fazem quando reunidos. Se encontram para transações comerciais, cada qual defende o interesse próprio, não o do sócio. (...) Em geral nessas reuniões os ausentes são malhados de corpo inteiro, sua vida - o que dizem, o que fazem - é devassada, julgada, condenada, ironizada. Não são poupados nem mesmo as pessoas presentes, que sofrem críticas no momento mesmo de se despedirem. De sorte que não era absurdo o procedimento de uma delas que costumava ir embora por último. (...) Fora desses interesses o discurso de muitos homens, de resto eloquentíssimos, torna-se frio e estéril (1982:50-51).

Essa passagem aponta o problema acerca da perfectibilidade do homem. O ser humano é naturalmente bom ou mal? Nesse sentido, Tãnase escreve:

Uma premissa essencial se refere à perfectibilidade do ser humano. Esse problema da natureza humana e da perfectibilidade do homem, no que diz respeito ao ser cultural se fez objeto de longos debates na história da filosofia da cultura em geral. Hobbes depois Rousseau, então século das 'Luzes', têm sobretudo debatido a questão da natureza boa ou má do homem e examinado a influência que o meio social, o desenvolvimento das ciências e das artes exerciam sobre ela. O homem é bom por natureza, pensava Rousseau, corrompido por uma certa sociedade, por um certo meio (1974:26).

Hobbes retrata a convivência do homem no estado natural. Sem freio, sem segurança, apenas com seus instintos ou paixões. Essa tese era controversa, porque ele vivia numa época em que a natureza humana era vista a partir do mito bíblico.

O mito bíblico se refere ao relato do pecado de Adão, o qual era interpretado no sentido de manter o poder da igreja. Segundo Tãnase:

A outra orientação é anti-humanista e procede do pensamento de Santo Agostinho, que via no mito bíblico do pecado de Adão a origem da corrupção, da perversão da natureza humana; cada geração é marcada, manchada por essa maldição, pela qual Deus castigou a primeira desobediência, a primeira rebelião (rebelião) do homem e que só a graça divina transmitida ao homem pela igreja pode apagar. É evidente que uma tal posição nega a ideia da perfectibilidade humana (1974:27).

Ocorre que, na Idade Média, a corrupção da natureza humana era entendida a partir da ideia de pegado original. A solução para essa corrupção se encontrava no poder eclesiástico. O pensador moderno, ao contrário, em vez de remeter a causa do estado de guerra da humanidade a um mito religioso, remete-o à questão natural do egoísmo, da igualdade e da liberdade. No momento em que ele altera a causa da corrupção da humanidade, ele cria também outra forma de resolvê-la. Neste aspecto, a saída do estado de conflito entre os homens não se dá mais pelo poder tradicional da Igreja, mas por meio de um pacto entre os próprios seres humanos. Percebe-se, portanto, que Hobbes fixa dois pólos para sustentar a sua tese; a) uma base racional, isto é, de caráter hipotético e b) uma base empirista, ou seja, de caráter histórico.

O filósofo inglês argumenta no sentido de mostrar que o estado natural não é uma ilusão, que a sua concepção de homem natural não é absurda. Para tanto, cita as relações das pessoas conforme evidenciadas pela experiência. Quando elas estão em reunião, cada uma tenta se gabar; quando uma fala de si própria, logo as outras passam também a fazer o mesmo. Segundo ele, quando a reunião é para falar de filosofia, todos se põem a ensinar. E assim, não só fazem inimizades, como também se perseguem com ódio (HOBBS, 1993).

Na lógica Hobbesiana, a sociedade não é produto da natureza, até porque esta tem como critério de origem a razão. O homem só se reúne por interesse, ou seja, para satisfazer o seu prazer de viver. Ele pretende viver para se utilizar da glória. A sociedade civil é formada com a finalidade de dar a paz aos indivíduos, porque só com a paz o homem é capaz e gozar a vida.

O procedimento lógico¹¹ do filósofo mostra rigorosamente a formação da sociedade civil e esclarece a desordem e que vivem os homens. Neste sentido, citamos a seguinte passagem:

¹¹ “O século XCII via na construção de ‘sistemas filosóficos’ a tarefa própria do conhecimento filosófico. Para que lhe parecesse verdadeiramente ‘filosófico’, era preciso que o saber tivesse alcançado e estabelecido com firmeza a ideia primordial de um ser supremo e de uma certeza suprema intuitivamente aprendida, e que tivesse transmitido a luz dessa certeza a todo o ser e a todo o saber dela deduzido. É o que efetivamente ocorre quando, pelo método da demonstração e da dedução rigorosa, são mediatamente ligadas à certeza primordial outras proposições, a fim de se percorrer, por meio dessa conexão mediata, toda a cadeia cognoscível e de a encerrar sobre si mesma. Nenhum elo dessa cadeia pode ser separado do conjunto, nenhum deles se explica nem se conclui para si mesmo. A única explicação de que é suscetível consiste em sua ‘dedução’ vigorosa e sistemática, a qual o reconduz a causa a primeira do ser e da certeza, permitindo assim, avaliar a distância a que se encontra em relação a essa causa primeira e ao número de elos intermediários, que separa daquela (...). A Era do Iluminismo não outorga esse ideal pensamento às doutrinas filosóficas do passado: prefere formá-lo tomando por exemplo da física contemporânea, cujo modelo tem sob seus olhos (...). À via newtoniana não é a dedução pura mas a análise”(CASSIRER, 1992: 24-25).

É evidente, para quem observa com um pouco mais de atenção as coisas humanas, que todas as nossas reuniões se realizam ou por necessidades ou por desejo de promoção recíproca; por isso, os participantes se esforçam por tirar algum proveito ou captar estima e honra uns dos outros. (...) Toda sociedade, portanto, é forjada pela força do útil ou pelo estímulo, isto é, por amor a si e não aos sócios e componentes (HOBBS, 1993:51).

Percebemos aí que o homem procura sempre o agradável, seja em relação ao corpo ou ao espírito. O bom e/ou o agradável são procurados pelo homem por força do útil, pois, segundo o filósofo inglês, honra e glória estão impregnadas da vontade natural utilitarista do homem. Porém, diz ele, a sociedade não consegue ser estável e numerosa somente pelo interesse de honra e glória. A tese do filósofo contrapõe a doutrina eclesiástica acerca do poder,¹² como requisito para paz. E, segundo ele, a ambição pela glória causa um estado de conflito. Se de um lado Hobbes aponta o caráter hipotético do estado natural, de outro ele descreve esse mesmo estado de natureza (RIBEIRO, 1984).

Hobbes, na sua investigação filosófica acerca da causa da desordem e da origem da sociedade civil, esclarece que o interesse pela honra e a glória não é o produto originário da sociedade.¹³ O filósofo afirma que, caso não existisse o medo, ninguém poderia duvidar de que o homem caminhará mais para a dominação do que para a construção da sociedade. Sem o medo, todo homem tenderia a mandar, escravizar e dominar o seu próximo. Vale dizer que o medo é uma formulação hobbesiana hipotética, porém solidificada sobre fatos históricos (RIBEIRO, 1984).

Tal problema aparece na seguinte argumentação:

Devemos, portanto, estabelecer que a origem das sociedades amplas e duradouras não foi a vontade de uns para com os outros, mas o medo recíproco entre os homens. A causa do medo recíproco acha-se parte na igualdade dos homens, parte na vontade recíproca de prejudicar-se. Onde resulta que não podemos esperar dos outros nem garantir para nós mesmos qualquer segurança. São iguais aqueles que podem efetuar, um contra o outro, coisas iguais. Ora, os que podem fazer coisas tão espantosas como matar, podem fazer coisas iguais. Logo, os homens são por natureza iguais entre si. A desigualdade que atualmente existe foi introduzida entre eles pela lei civil (HOBBS, 1993: 52).

¹² “Retomando as três causas para a guerra natural: contribuiu mais para a rebelião inglesa a busca de glória - por parte do clero - (...). Este desejo de glória, que é de natureza humana, o clero tem em mais alto grau; por isso, a cadeia dos enganos, é ele o sedutor primeiro, sugando a força do resto da humanidade” (RIBEIRO, 1984: 65).

¹³ A honra e a glória, ao contrário de ser a origem da sociedade, é a causa da insociabilidade. Assim, escreve Ribeiro: “O que causa a guerra? É a vanglória que nos indispõe a nos admitirmos iguais aos outros, forçando à defesa daqueles 'homens que são moderados' e reconhecem a igualdade” (1984: 217).

O pensador moderno demonstra, assim, a principal das condições objetivas, isto é, a igualdade entre os homens.

Essa passagem é filosoficamente contrária ao pensamento antigo sobre a igualdade e a desigualdade. Para os escritores tradicionais, a desigualdade, além de ser natural é algo puramente divino. Consequentemente ninguém era levado a buscar uma vida diferente daquela a que já estava sujeitado. A igualdade, para os tradicionais, viria somente após a morte, porque no reino de Deus não há nem superiores e nem inferiores. A desigualdade é, segundo eles, produto da natureza e está inscrita o homem pelo nascimento. Enfatizamos com Ribeiro:

O pensamento medieval, por um lado, enraíza na natureza a distinção fundamental de nobres e plebeus: raça, sangue, nome, dividem as ordens da sociedade. Por outro lado, porém, esta *nobilitas*, que a princípio é natural, apenas se completa com a graça: ritos religiosos conferem, com base no valor ou na opção pessoal, a determinados indivíduos a condição de cavaleiro, de sacerdote ou bispo, de jurista ou doutor. A divisão da sociedade em três ordens, ou estados, deve-se em parte à natureza, em parte à graça: pois os homens não nascem simplesmente numa ordem; certa mobilidade vem de tomarem, eles, ordens. O primeiro e o principal dos estados, aliás, somente por ordenações se constitui, o do clero. A cavalaria modela-se nele, e de certa forma também a profissão jurídica. São análogos as narrações do Santo Graal (ou das ordens da cavalaria) e as vidas de santos: relatos de proezas e milagres mas, sobretudo, dessa jornada interior que é a conquista da honra ou da santidade - ameaçadas pelo mundo, que as quer macular. No carisma legado por Cristo a Pedro, e por ele aos bispos - na imposição de mãos -, inspira-se o ato de armar um cavaleiro e o doutoramento (1984: 180).

Enfim, as condições objetivas, isto é, a igualdade e a liberdade são formulações puramente hipotéticas. Mas a guerra, por causa dessas condições é, por Hobbes, considerada historicamente concreta. Assim, procura-se demonstrar que o estado natural pode ser compreendido através de duas vias: a hipotética e a histórica. Logo, a preocupação do filósofo acerca da causa da insociabilidade humana, a qual não é solucionada, em definitivo, no *De Cive*, mas sim no *Leviatã*. A concepção de estado de natureza e a sociedade da época do filósofo se tornarão compreensíveis quando examinados os itens seguintes. Tal concepção ajudará na compreensão do poder absoluto hobbesiano.

1.2 O homem natural: pressupostos de análise do poder político

O contraponto decisivo ao pensamento de Aristóteles (384-322 a.C.), elaborado por Hobbes, parte da tese de que os autores gregos escreveram sobre a república a partir de um pressuposto ou postulado falso (HOBBS, 1993).

O pressuposto para se escrever acerca da república não é o do homem naturalmente político. Neste sentido, o projeto de análise da origem do poder político é, no seu todo,¹⁴ ao contrário do pensamento aristotélico. As posições dos dois filósofos acerca da noção de ser humano divergem. O Estagirita diz: “Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social” (ARISTÓTELES, 1985:15). Hobbes, ao contrário, diz:

A maior parte dos autores que escreveram sobre a república partem do pressuposto ou do postulado de que o homem é um animal que já nasce apto para a sociedade. Os gregos chamam-no *zôon politikón*. Sobre esta base tais autores construíram uma ampla doutrina da sociedade civil, a ponto de se concluir dela que nada mais seria preciso para a preservação da paz e do governo de todo gênero humano que os homens adotarem em conjunto pactos e certas condições a que em seguida tais autores dão o nome de leis. Entretanto este axioma, embora aceito por muitos, é falso; seu erro originou-se de uma visão demasiado superficial da natureza humana. Pois, para quem quiser ver mais de perto as causas que fazem os homens se juntarem e quererem a companhia dos outros, aparecerá com clareza que isso acontece, não porque não possa ser de outro modo naturalmente mas, sim, de modo acidental (HOBBS, 1993:50).

O *zôon politikón* visto, de Aristóteles (384-322 a.C.) até Hugo Grócio¹⁵ (1588-1679), como algo natural é contestado e artificializado por Hobbes. Não há ideia nele de que o homem ame outro homem naturalmente, mas que este pode ser obrigado a amar o outro por

¹⁴ O termo “todo” significa o conjunto das ideias políticas e jurídicas hobbesianas, por exemplo: a ideia de homem, de lei, de justo, de injusto e etc.

¹⁵ “Ainda mais nitidamente do que em relação ao ponto precedente (isto é, acerca do sistema político dedutivo), também sob esse aspecto o momento da virada é Hobbes: Certamente não é Grócio. Diante do novo critério de distinção, a irrelevância de Grócio é tão evidente quanto a plena relevância de hobbes. Grócio partira, sem problemas do *appetitus societatis*, que era um descendente desprezencioso do *politikón zôon* que vai de Aristóteles e Santo Tomás até os escolásticos do século XIV. Hobbes parte do indivíduo associal do estado de natureza, que vive na contínua suspeita de estar sendo enganado e ofendido pelos outros, que não respeita as leis da natureza por temor de que os outros as transgridam antes dele, que é movido perpetuamente pela vontade de prejudicar (ou seja: nada a ver com *appetitus societatis*)” (BOBBIO, 1991:135).

uma força coercitiva. Assim sendo, tanto a lei natural quanto a divina não dizem que o homem nasce amando a outro homem, mas que eles devem se amar. É, na verdade, uma obrigação que só é cumprida por aquele que tem ânimo de obedecer. Por isso, diz ele: “quem ama a Deus e o próximo tem ânimo de obedecer às leis divinas e às leis humanas” (HOBBS, 1993:237).

Hobbes afirma que faz uso da Sagrada Escritura para observar que o estado de natureza é a anarquia e um estado de guerra¹⁶ (HOBBS, 1993). Deste modo, o estado de natureza é antipolítico (BOBBIO, 1991). O postulado inicial do qual Hobbes parte para descrever o poder político é o do homem em estado de natureza.¹⁷ A análise da origem e do fundamento do poder político parte da hipótese da existência de um estado não político. Assim, Hobbes admite uma contraposição entre o estado de natureza e o Estado político, no sentido de que o Estado político pode ser entendido como antítese do estado de natureza.

Assim, Hobbes vê no homem uma predisposição para o egoísmo,¹⁸ por isso, os homens não agem espontaneamente como *zôon politikón*.¹⁹ Neste aspecto, critica duramente Aristóteles quando escreve:

É certo que há em algumas criaturas vivas, como as abelhas e as formigas, que vivem sociavelmente umas com as outras (e por isso são contadas por Aristóteles entre as criaturas políticas), sem outra direção senão seus juízos e apetites particulares, nem linguagem através da qual possam indicar umas às outras o que consideram adequado para o benefício comum. Assim, talvez haja alguém interessado em saber por que a humanidade não pode fazer o mesmo. Ao que tenho a responder o seguinte.

Primeiro, que os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre no caso dessas criaturas. E é devido a isso que surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra, ao passo que entre aquelas criaturas tal não acontece.

Segundo, que entre essas criaturas não há diferença entre o bem comum e o bem individual e, dado que por natureza tendem para o bem individual, acabam, por promover o bem comum. Mas o homem só encontra felicidade na comparação com os outros homens, e só pode tirar prazer do que é eminente.

¹⁶ “Nos capítulos precedentes ficou comprovado pela razão e pelos testemunhos da Sagrada Escritura que o estado de natureza - isto é, de liberdade absoluta, como é o daqueles que nem governam nem são governados - é a anarquia e um estado de guerra; que os preceitos pelos quais se evita tal estado são as leis da natureza; que uma Cidade não pode existir sem o poder supremo [...]” (HOBBS, 1993:195-196).

¹⁷ “Este ideal do grau-zero”, interpreta Pereira (1990:58), “como ponto de partida da ciência, está visível, sob o ponto de vista social e político, na aniquilação do *bellum omnium in omnes* do estado de natureza, que significava a destruição da experiência grega do animal político e da concepção cristã do estado paradisíaco antes da queda e se apresentava como base da construção do Estado político absoluto ou *Leviathan*”.

¹⁸ o “egoísmo” é entendido como uma inesgotável busca ao bem próprio, sem atender ao dos outros.

¹⁹ “Para Aristóteles, o homem é, por natureza, um animal político. Hobbes vê no homem o lobo do próprio homem (*homo homini lupus*). O que se percebe nesta predicação hobbesiana não é apenas a diferença conceitual a respeito do animal mas, sobretudo, a nova característica do que seja natural. Esta é a questão. Naturalmente o homem é tudo, para Hobbes, menos um ser social” (HECK, 1994:30).

Terceiro, que, como essas criaturas não possuem (ao contrário do homem) o uso da razão, elas não vêem nem julgam ver qualquer erro na administração de sua existência comum. Ao passo que entre os homens são em grande número os que se julgam mais sábios, e mais capacitados que os outros para o exercício do poder público. E esses esforçam-se por empreender reformas e inovações, uns de uma maneira e outros doutra, acabando assim por levar o país à desordem e à guerra civil.

Quarto, que essas criaturas, embora sejam capazes de um certo uso da voz, para dar a conhecer umas às outras seus desejos e outras afecções, apesar disso carecem daquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de apresentar aos outros o que é bom sob aparência do mal, e o que é mal sob a aparência do bem; ou então aumentando ou diminuindo a importância visível do bem ou do mal, semeando o descontentamento entre os homens e perturbando a seu bem-estar a paz quem que os outros vivem.

Quinto, as crianças irracionais são incapazes de distinguir entre injúria e dano, e consequentemente basta que estejam satisfeitos para nunca se ofenderem com seus semelhantes. Ao passo que o homem é tanto mais implicativo quanto mais satisfeito se sente, pois é neste caso que tende mais para exibir sua sabedoria e para controlar as ações dos que governam o Estado.

Por último, o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente; Portanto não é de admirar que seja necessário alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo: ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum (HOBBS, 1988:104-105).

A tese de Hobbes é uma contra-argumentação à teoria aristotélica. Para os aristotélicos, o impulso de sociabilidade ²⁰ do homem leva-o a buscar sua realização na *Polis*. E a sociedade natural originária, segundo Aristóteles, é a família. Em Hobbes, diferentemente, não existe uma sequência natural do estado de natureza (apesar de constar desde a família) ao Estado político.

Para a visão aristotélica, a qual predomina o período medieval, não há contraposição à ideia de surgimento da cidade, mas sim a noção de continuidade, ou seja, há um fluir natural da família à *polis*. Neste aspecto, Bóbbio escreve:

[...] entre essa sociedade originária, a família, e a sociedade última e perfeita, o Estado, não há uma relação de contraposição, mas de continuidade, ou desenvolvimento, ou progresso, no sentido de que, do estado de família ao estado civil, o homem passou através de fases intermediárias, que fazem do Estado não

²⁰ “É claro, portanto, que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada indivíduo isoladamente não é auto-suficiente, consequentemente em relação a seu todo, e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus. Existe naturalmente em todos os homens o impulso para participar de tal comunidade, e o homem que pela primeira vez uniu os indivíduos assim foi o maior dos benfeitores. Efetivamente, o homem quando perfeito, é o melhor dos animais, mas é também o pior de todos quando afastado da lei e da justiça, pois a injustiça é mais perniciosa quando armada, e o homem nasce dotado de armas para serem bem usadas pela inteligência e pelo talento, mas podem sê-lo em sentido inteiramente oposto. Logo, quando destituído de qualidades morais o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais, e o pior em relação ao sexo e à gula. Por outro lado, a justiça é a base da sociedade; sua aplicação assegura a ordem na comunidade social, por ser o meio de determinar o que é justo” (ARISTÓTELES, 1985:15-16).

antítese ao estado pré-político, mas sim o desfecho natural, o resultado último, das sociedades anteriores (1991:07).

O projeto teórico do estado de natureza hobbesiano desfaz o pressuposto teórico de Aristóteles, isto é, para ele o *zôon politikón* não existe. Esse projeto do estado de natureza enquadra-se nas seguintes características: a) hipotético (e parcialmente histórico); b) belicoso; e c) antipolítico. Hobbes parte deste projeto ou pressuposto para formular a tese do poder político.

O estado que surge do postulado hobbesiano é um Estado-máquina.²¹ Portanto, tanto no *Elements*²² quanto no *De Cive*²³ e no *Leviatã*,²⁴ os capítulos que se seguem à demonstração do estado de natureza do homem referem-se às leis de natureza relativas aos contratos, isto é, referem-se ao elemento primordial (o pacto) para a artificialização do Estado político. Em outros termos, ele apresenta os elementos preliminares para a construção de um Estado-máquina.

A originalidade do argumento está em opor o Estado-máquina ao Estado natural. Antes da projeção do Estado-máquina, segundo ele, os indivíduos são livres e iguais e vivem em grupos familiares. A passagem do estado de natureza ao civil não ocorre necessariamente pela própria força das coisas, mas através de uma ou mais convenções. Assim, o que para ele é solução e caminho para a paz, para a tradição cristã, por exemplo para Santo Tomás de Aquino (1225-1274), é pecado e castigo. Segundo Chevallier: “[...]. Necessidade natural (e não, de modo algum, uma instituição nascida da convenção, decorrente do pecado como castigo e seu remédio), tal é o poder. [...]”²⁵ (1982:212). Este é o poder *in abstracto*

²¹ O termo “Estado-máquina” é entendido a partir de uma visão mecanicista. Tal conceito encontra-se também em Bobbio (1991).

²² Refere-se aos capítulos XIV e XV da primeira parte do *Elements*.

²³ Capítulos I e II da primeira parte do *De Cive*.

²⁴ Capítulos XIII e XIV primeira parte do *Leviatã*.

²⁵ *História do pensamento político.*, (Tomo - I) “Em que pode consistir a designação humana dos governantes? Em outras palavras, quais são as legítimas formas de acesso ao poder? Os textos que se costuma citar sobre o assunto, colhidos na *Suma teológica*, ou no *De regno*, são de interpretação delicada. São Tomás (mais interessado pelo uso que se dá ao poder, em função de seus fins, do que por suas origens) empenha-se em esclarecer um pensamento complexo e ambíguo, distinguindo os diversos casos possíveis. Seja dois casos onde também se depara a noção medieval da comunidade como fonte inicial do poder: aquele em que sociedade tem aptidão para elaborar leis para si própria (é, pois, uma sociedade 'livre'), e aquele em que assiste ao povo o direito de nomear para si um rei. Sejam um terceiro caso, no qual uma autoridade superior concede ao povo um rei. Seja, finalmente, o último caso, o de um povo que não reúne méritos para elaborar suas próprias leis, mas foi feito para obedecer a um homem de capacidade e virtude eminentes: nesse momento desaparece qualquer espécie de delegação ou representação, mesmo no sentido mais vago desses termos (é, em via da concepção medieval, volta a encontrar-se uma concepção platônica transmitida por Aristóteles, para a qual a virtude é autoridade”. (CHEVALLIER, 1982:212-213).

(autoridade em si), tanto para São Paulo (*omnis potestas a Deo*) quanto para Santo Tomás de Aquino (1225-1274) que seguem a ideia de origem e de natureza divina.

O princípio de legitimação do poder político, diferentemente de qualquer outra forma de legitimação natural do poder, é o consenso,²⁶ o qual é pensado por Hobbes a partir do postulado de homem natural. A hipótese de um Estado político (ou Estado-máquina) nasce do consenso recíproco de indivíduos singulares, originalmente livres e iguais, é pura construção do intelecto. Neste aspecto, a concepção filosófica aristotélica-tomista de Egídio Romano (1247-1316), é desfeita. A teoria da “*plenitudo potestatis*” do mesmo autor que coloca o Papa como príncipe “*legibus solutus*”, isto é, acima das leis, é destruída pela tese hobbesiana. A respeito do poder papal, Egídio Romano escreve: “Ele julgará tudo, dominará todas as coisas e não poderá ser julgado, nem dominado por ninguém. Tal é o sumo pontífice, cujo estado é santíssimo e espiritualíssimo. Consequentemente todos devem chamá-lo de santíssimo padre e beijar-lhe os pés bem-aventurados” (1989:120).

Esse poder extraordinário do Papa, segundo Egídio Romano, emana de Deus:

[...]todo poder emana de Deus, se se considera o próprio poder que é algo bom; contudo os maus reinam não por ordem de Deus, se se considera o abuso do poder, que é algo mau; ou todo poder emana de Deus, mandado ou permitido, como diz Agostinho; e os maus pela ambição de dominar usurpam para si o poder, como diz Gregório. Pois se diz que os maus usurpam para si o poder, porque não o fazem por ordem divina, mas por permissão(EGÍDIO, 1989:120).

Neste caminho percorre Guilherme de Ockham (1280-1350), porém, com uma diferença: apesar dele manter a ideia de que todo poder ou jurisdição provêm de Deus, ele refuta a tese de “*plenitudo potestatis*” do Papa. Ele diz:

“Como em certos textos, que muitos respeitam como autênticos, encontra-se assertivamente escrito que o papa tem na terra a plenitude do poder, alguns, chamados de sumos pontífices, lançaram-se não somente em erros, mas também em injúrias e iniquidades evidentiíssimas, por ignorarem o verdadeiro sentido destas palavras” (OCKHAM, 1988:45-46).

Já Hobbes não somente contraria esses dois pensadores (Egídio Romano e Guilherme de Ockham²⁷) como também toda a filosofia medieval e algumas modernas, isto é, as de pensadores como Jean Bodin (1530-1596) e Hugo Grócio (1588-1679) que não mantinham a

²⁶ O consenso pode ser entendido em Hobbes como o pacto feito entre pessoas livres e iguais. Assim, é relevante demonstrar que há dois tipos de pactos, a saber: um surge pelo combate (entre pessoas desiguais) e o outro pelo consentimento (entre pessoas iguais e livres) (HOBBS, 1993).

²⁷ embora deva a Ockham o nominalismo e a primazia da vontade, não o acompanha a ponto de admitir, por exemplo, que Deus possa mandar que o odiemos: roubo, adultério, assassinio(diz)serão crimes, sempre que haja Estado. [...]. “A justiça das ações e a propriedade não preexistem ao Estado; mas ele necessariamente as implica”. (RIBEIRO, 1984:228). Em outras palavras, o certo e o errado não compete a Deus, mas ao poder do Estado político.

teoria da origem do poder político estatal por ato artificial ou convencional. A construção racional hobbesiana do poder político procura refutar todas as possíveis objeções. No *De Cive*, o filósofo refuta a noção de república dos gregos que escreveram a partir do pressuposto de que o homem é naturalmente político, quer dizer, o *zôon politikón* (HOBBS, 1993).

No *Leviatã*, Hobbes elabora um argumento em oposição a tese da desigualdade natural. Tal argumentação desarticula tanto os gregos - Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.) - quanto os medievais cristãos - Santo Agostinho (354-430) e Santo Tomás de Aquino (1225-1274) -. A afirmação de Hobbes é contestadora, ele diz: “O que talvez possa tornar inaceitável essa igualdade é simplesmente a concepção vaidosa da própria sabedoria, a qual todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; porque vêem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância” (HOBBS, 1988:74).

Para que a construção intelectual do poder político esteja racionalmente estruturada, Hobbes desfaz o pressuposto do *zôon politikón* e do postulado da desigualdade por natureza. O pressuposto originário hobbesiano de análise da origem do poder político é o do homem impolítico e o da igualdade natural. A noção de igualdade por natureza não é algo simples de ser compreendido. Portanto, tal assunto exige a observação de alguns detalhes. Primeiro é necessário entender o que Hobbes diz acerca da igualdade:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal com ele. Porque 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 (1988:74).

Segundo detalhe importante é o moralismo implícito neste conceito de igualdade natural, o qual é um instrumento para o *nosce te ipsum*, isto é, lê-te a ti mesmo, cuja noção encaminha o homem ao Estado político. Enfatizando com as palavras de Ribeiro sobre Hobbes:

É o começo do cap. XIII do *Leviathan*, quando demonstra a igualdade dos homens quanto às faculdades mentais: é a soberba de cada um, sua pretensão à eminência, que prova o seu próprio contrário, a igualdade dos homens; se todos se sentem honrados, é vã a glória que pleiteiam, e são todos iguais sem sua satisfação. [...]. O moralismo é ancilar em Hobbes porque ajuda a desmontar a intenção: em vez de desmascarar as terceiras pessoas, de montar o quadro do mundo ensandecido (e culminar em um riso resignado), é instrumento para o *Nosce te ipsum*. Permite, ao leitor de si mesmo, deslocar a intenção e descobrir o *endeavour*, empenho ou apetite: pois, se a natureza de

um homem não está em suas ações (que dependem do choque com os demais corpos), tampouco se situa nas intenções: não passam estas de fantasmas do apetite, ilusões a que as palavras induzem. O caráter de um homem só se conhece por seu *endeavour*. Conhecê-lo é conhecer as paixões, a soma e o desenho que fazem; não há outro caminho para vencer as ilusões e, sua decorrência, a guerra (RIBEIRO, 1984:224-225).

É pela via da autoleitura que os homens percebem-se iguais por natureza e capazes de construir um Estado político. Neste aspecto lógico, ele está correto em demonstrar que a igualdade natural é o pressuposto básico de análise da origem do poder político. Esse surge de uma situação associal dos homens (decorrente da própria igualdade humana).

A condição de insociabilidade natural pressupõe, em Hobbes, teoricamente, um estado de insegurança que propriamente dito duplica num estado de natureza degenerado em estado de guerra, do qual nasce a necessidade da passagem ao Estado civil. É na passagem do estado antipolítico ao político que reside a origem do poder político. Tal origem é, para Hobbes, o consenso na forma de pacto. Para a tradição antiga (tanto pagã quanto cristã) o poder político tem sua origem predestinada.²⁸ O projeto filosófico hobbesiano distingue-se da noção antiga.

Para Hobbes, o que leva os filósofos – por exemplo: Aristóteles e Santo Tomás de Aquino – a conceberem a desigualdade por força da natureza é a busca natural de distinções entre os homens. Ele escreve: “[...] todos os homens aspiram naturalmente às honrarias e à distinção” (HOBBS, 1993:162). Na verdade, a busca da distinção é o mesmo que desejo natural inesgotável da busca de poder. É essa espécie de desejo que, segundo Hobbes, leva os homens às intrigas. Esse desejo de intriga é excitado pelas falsas doutrinas da desigualdade natural. E, para o filósofo, o causador de intrigas é vaidoso, cujo caráter é ter bastante eloquência e pouca sabedoria. Assim, podemos enquadrar, no rol dos causadores de intrigas, Aristóteles (384-322 a.C.), Cícero (106-43 a.C.) e Santo Tomás de Aquino (1225-1274) porque aqueles que avaliam com as palavras de um desses homens, segundo Hobbes, possuem a moeda dos loucos, ou seja, possuem os cálculos de nomes dos livros de loucos. Na verdade, o tratado hobbesiano caracteriza a doutrina política anterior errônea, falsa e destituída de sentido, por ter sido elaborada com nomes (palavras) insignificantes (HOBBS, 1988).

A ideia de Hobbes opõe-se à concepção clássica da formação do poder político. Os antigos concebiam a origem do Estado político como produto natural. A tese foi aceita tanto por Marsílio de Pádua quanto por Bodin. Isso confirma que Hobbes é original em seu projeto

²⁸ Quer dizer: o poder político é determinado (segundo os pagãos) pela força natural ou (segundo os cristãos) pela autoridade divina.

de análise da origem e fundamento do poder político. Porque (antes de Hobbes) dificilmente, podemos encontrar uma teoria semelhante.

O postulado aristotélico de origem do Estado enquanto *polis*,²⁹ é seguido na Idade Média e também na Idade Moderna. Na Idade Média, um dos seguidores foi Marsílio de Pádua e, na Idade Moderna, foi Bodin. Bobbio relata que:

São surpreendentes a duração, a continuidade, a estabilidade, a vitalidade de que deu provas, através de séculos, esse modo de conceber a origem do Estado. Como exemplo, recorro duas obras capitais de teoria política, respectivamente na Idade Média e da Idade Moderna (antes de Hobbes). No defensor pacis, Marsílio de Pádua – após afirmar que os homens passaram de comunidades imperfeitas para comunidades cada vez mais perfeitas – estabelece as fases dessa evolução de maneira aristotélica: parte da ‘primeira e mínima combinação de seres humanos’, que é a do macho e da fêmea; passa depois para o conjunto de habitações que foi chamada de ‘povoado’ ou ‘vizinhança’, de onde surge a ‘primeira comunidade’; e chega ao estágio no qual às coisas que eram necessárias para a vida e para viver bem foram levadas a seu pleno desenvolvimento pela razão e pela experiência humana, sendo assim estabelecida a comunidade perfeita, chamada de ‘cidade’ (1,3,5). No *De la république*, Bodin inicia sua exposição como uma definição do Estado nos seguintes termos: ‘Por Estado, entende-se o governo justo que se exerce, com poder soberano, sobre diversas famílias e sobretudo o que elas têm em comum entre si’ (cap.I). Mais adiante, tendo de comentar a parte da definição que se refere as ‘diversas famílias, explica que a família ‘é a verdadeira origem do Estado e constitui sua parte fundamental’. Embora critique alguns aspectos da teoria aristotélica e não atribua especial destaque ao elo intermediário do ‘povoado’, Bodin insiste em indicar na família a origem do Estado, a ponto de discutir a questão do número de famílias necessário para que possa existir um Estado (1991:05).

Um aspecto que não é mencionado nessa passagem é o problema da desigualdade natural. A visão de desigualdade natural proveniente do aristotelismo é mantida por Marsílio de Pádua como partes naturais da constituição da *polis*.³⁰ O aristotelismo apresenta, no seu projeto teórico da origem do poder político (Estado), a desigualdade natural intrínseca à convivência social do ser humano. Tal pressuposto é desarticulado pela ideia de igualdade natural hobbesiana. A noção de igualdade, em Hobbes, é uma formulação racional e também uma elaboração jurídica descrita tanto no *Elements*, quanto no *De Cive* e no *Leviatã*.

²⁹ A expressão “origem do Estado enquanto *polis*” é retirada de Bobbio. Ele escreve: “[...]. Desde as primeiras páginas da Política, Aristóteles explica a origem do Estado enquanto *polis* ou cidade, valendo-se não de uma construção racional, mas de uma reconstrução histórica das etapas através das quais a humanidade teria passado das formas primitivas às formas mais evoluídas de sociedade, até chegar à sociedade perfeita que é o Estado [...]” (1987:40).

³⁰ A respeito da política marsiliana, Chevallier expõe: “Sua fonte é tríplice: Aristóteles; as noções medievais da supremacia da comunidade e da lei; a experiência que tinha Marsílio da vida das comunas italianas, especialmente a de Pádua.

Tendo definido a paz ou *tranquillitas* como a boa organização da cidade ou do reino (pelo qual cada uma de suas partes realiza ‘as obras que lhe são próprias segundo a razão e a sua instituição’), o autor parte da enumeração aristotélica das partes da *polis*: camponeses, artesãos, soldados, financistas, sacerdotes, e, para concluir, a parte mais necessária de todas a que ‘regula o justo e o útil comuns’, *pars judicialis seu consiliativa*, em suma, a parte governante, *pars principans*” (CHEVALLIER, 1982:241).

A igualdade é, hipoteticamente, como visto antes, um pressuposto necessário à concepção do poder político hobbesiano. E o é, segundo Hobbes, pelo fato da igualdade de capacidade que deriva a igualdade de esperança. O homem pratica uma autoleitura e se vê igual aos outros. Ribeiro expõe que:

Praticando a introspecção, o homem percebe-se igual aos outros não estaticamente mas no tempo, na dimensão de seu poder: existe entre nós uma desigualdade natural, mas que é inferior à igualdade de forças: como o fraco pode matar o forte as hierarquias fazem-se caleidoscópio, em reversão constante (RIBEIRO, 1984:225).

Da introspecção o homem conclui que há uma igualdade de esperança entre os seres humanos.

A igualdade de esperança é um talento necessário para a construção lógica de análise da origem do poder político. Acontece que o postulado hobbesiano da origem do poder político, distintamente do de Aristóteles, de Santo Tomás de Aquino, de Edígio Romano, de Guilherme de Ockham, de Marsílio de Pádua, de Jean Bodin, e de Hugo Grócio, se dá a partir de uma convenção (ou pacto), a qual tem como base a igualdade de esperança (HOBBS, 1988). Essa igualdade de esperança, da qual fala Hobbes, consiste na igualdade entre os homens para adquirir, no presente ou no futuro, qualquer coisa que deseje inclusive o domínio, isto é, o poder político.

Assim, a igualdade de esperança, juntamente com o medo natural existente em cada homem, levam os homens a construírem o poder político. A noção de igualdade de esperança entre os homens não existe na teoria medieval, a não ser a ideia de uma igualdade após a morte. Em Hobbes, não há este tipo de preocupação, mas, ao contrário, de uma igualdade de esperança que diferencia um servo de um cidadão. Porque o servo submete-se por medo e o cidadão por esperança (RIBEIRO, 1984). Neste aspecto, a concepção hobbesiana de natureza humana apresenta uma reviravolta diante do pensamento medieval de cunho aristotélico.

Na lógica hobbesiana de igualdade de esperança, se dois homens desejam a mesma coisa, a qual não pode ser usada por ambos, eles tornam-se inimigos porque possuem a esperança de um dia poderem conquistá-la, e é dessa esperança que brota a inimizade. Assim, estabelece-se uma desconfiança entre os homens. Hobbes afirma:

E contra esta 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 qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-la. E isto é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido (1988:75).

Ocorre que o pensamento medieval mantinha a desigualdade social como produto da vontade divina. Hubermen relata:

Durante anos o camponês se havia resignado à sua sorte infeliz. Nascido num sistema de divisões sociais claramente marcadas, aprendendo que o reino de Deus só seria seu se cumprisse com satisfação e boa vontade a tarefa que lhe havia sido atribuída, cumpria-se sem discutir. Como a possibilidade de se elevar acima de sua situação praticamente não existia, quase não tinha incentivos a fazer mais do que o necessário para sobreviver. Executava suas tarefas rotineiras de acordo com os costumes (1983:45).

Vale dizer, portanto, que a igualdade de esperança, pensada por Hobbes, é um elemento preliminar e necessário na compreensão da origem e do fundamento do poder absoluto, enquanto político. O ponto inicial para a análise da origem do poder político, enquanto cidade (*polis*), segundo Aristóteles, é a sociedade natural primeira, isto é, a família. Porque, de acordo com ele, para se compreender as formas de autoridade é preciso estudar as coisas em seu estágio inicial de desenvolvimento e, no caso da cidade, o seu início é a família (ARISTÓTELES, 1985).

A formação meramente artificial do Estado político, isto é, aquela realizada através de um ato voluntário entre indivíduos livres e iguais, distancia-se da visão em que o Estado advém de um surgimento natural. Neste aspecto, o poder político não tem sua origem entre desiguais. Até porque, a desigualdade entre os homens, segundo Hobbes, é oriunda das leis civis.³¹ Assim sendo, a visão hobbesiana da igualdade natural contrapõe-se a tese platônica. Macfarlane diz: “Hobbes não aceita a tese de Platão de que a humanidade pode naturalmente ser dividida entre líderes e liderados” (1981:177). Neste sentido, Hobbes traz para o campo filosófico outra noção de natureza humana, aquele em que todos os homens são iguais por natureza.

O ponto decisivo na tese de igualdade natural em Hobbes se dá com a criação do Estado-máquina. O mecanismo hobbesiano caminha ao lado da ideia de que o homem possui liberdade para imitar a natureza. O Estado político é construído pela arte racional com a finalidade de salvar o homem do seu estado de guerra. Não é pelas vias naturais e sobrenaturais que o homem é salvo da situação de guerra de todos contra todos, mas pelo caminho do *artificium*. Neste aspecto, Hobbes distancia-se de Egídio Romano e de Guilherme de Ockham. Egídio demonstra quatro razões para justificar que a autoridade sacerdotal é superior à real (EGÍDIO, 1989). A catolicidade da Igreja converte-se, assim, de

³¹ “os homens são por natureza iguais entre si. A desigualdade que atualmente existe foi introduzida entre eles pela lei civil” (HOBBES, 1993:52).

universalidade da salvação em universalidade da posse. O aforismo patrístico “*extra ecclesia nulla salus*” transforma-se em “*extra ecclesia nullum dominium*”. Já Ockham diverge de Egídio Romano, mas mantém a ideia de que a jurisdição ou poder provêm somente de Deus (OCKHAM, 1988). Hobbes, ao contrário, artificializa a origem do poder político. Portanto, a finalidade ou o objetivo do Estado político, segundo ele, tem sua origem num ato artificial.

O soberano hobbesiano encarna, artificialmente, toda a responsabilidade dos fins (ou objetivos) propostos pelo pacto. Trata-se de uma concepção contrária ao pensamento de Aristóteles e Santo Tomás de Aquino. Nesta perspectiva, Chevallier escreve:

Diante do problema dos fins, são Tomás junta-se a Aristóteles, o filósofo pagão, e, ao mesmo tempo, dele se afasta na qualidade de Doutor cristão. Junta-se-lhe no sentido de que, para os dois pensadores, os fins estatais são fins éticos: Soberano Bem da Cidade e Soberano Bem do indivíduo (ou melhor, da ‘pessoa’) são, se não idênticos, pelo menos estreitamente solidários; a Cidade, o Estado é uma associação para o bem viver, para pôr os seus membros em condições de viverem em comum, material e moralmente, da melhor forma possível (1982:214).

Essa tese dos fins estatais não admite o controle pelo Estado das coisas espirituais. Para Hobbes, tal pensamento é falso e absurdo, porque não permite, através de uma construção lógica radical, o absolutismo do poder civil.

O pressuposto religioso, em Santo Tomás de Aquino, de que o fim espiritual está vinculado ao poder da Igreja, enquanto poder papal, é refutado por Hobbes. Bobbio afirma:

Hobbes substitui o princípio *Extra ecclesiam nulla salus* por um outro: *Extra rem publicam nulla salus*. É justamente porque o homem só encontra no Estado sua salvação, deve tentar construir o Estado à sua imagem e semelhança. A racionalização do Estado procede *pari passu* com a convicção de que o Estado é a forma mais alta ou menos imperfeita da convivência humana, e só no Estado o homem pode conduzir uma vida em conformidade com a razão (1989:41).

O que constitui a via de pecado para a religião cristã, isto é, a matéria, Hobbes faz uso imaginativo para construir, hipoteticamente, o Estado político. Portanto, é a arte semelhante a qual o relógio (objeto material) foi construído, que traz a salvação da humanidade.

A preocupação da Igreja Romana³² era, desde o início da Idade Média, a salvação da vida humana. Bark escreve:

Os líderes cristãos, acima de todos Santo Agostinho, lutaram com energia e êxito para reorganizar os padrões do pensamento e adaptar o conhecimento clássico e as realizações intelectuais que se conservaram aos novos objetivos da vida humana uma vida na qual a salvação se havia tornado a principal finalidade do homem educado (1985:103).

³² A Igreja Romana é compreendida, por Hobbes, como a “Cidade Romana” (HOBBS, 1993:247).

A salvação eterna ou espiritual é prioritária para a Igreja.

Hobbes (1993), em contrapartida, remete a autoridade das coisas espirituais ao poder civil, o qual é originário de uma convenção entre os homens. Assim, não é o princípio de *extra ecclesiam nulla salus* que está correto, mas, segundo ele, o *extra rem publicam nulla salus*, cujo sentido possui a razão como sua criação.

Em geral, o pressuposto de análise do poder político (poder capaz de salvar a humanidade) parte da ideia de homem associar. A originalidade de Hobbes está no seu radicalismo lógico e político. Porque do pressuposto de que o homem é um animal, por natureza não associado e sem relação política, supõe-se, por conclusão lógica, uma situação antipolítica. Desta forma, a própria lógica do mesmo demonstra que é o oposto dessa situação que pode efetivar a política. Isso significa que só é possível analisar a origem do poder político a partir da ideia de um homem associar. Assim, o radicalismo lógico hobbesiano demonstra, de forma original, os erros de análise da origem do poder político cometido por seus predecessores.

II ATRIBUTOS DO PODER POLÍTICO

Para Thomas Hobbes o poder estatal, para ser de fato soberano, deve possuir três marcas³³ básicas: a irrevogabilidade,³⁴ o caráter absoluto e a indivisibilidade. No *Do Cidadão* e no *Leviatã* de Hobbes, são apresentados de forma incontestável esses atributos do poder estatal.

A soberania é composta desses atributos porque tem como finalidade o cumprimento do pacto como enfatiza Norberto Bobbio com o comentário:

A função que Hobbes atribui ao pacto de união é a de fazer passar a humanidade do estado de guerra para o estado de paz, instituindo o poder soberano. Esse pacto de união, por outro lado, é concebido de modo a caracterizar a soberania que dele deriva mediante três atributos fundamentais: a irrevogabilidade, o caráter absoluto e a indivisibilidade. O poder estatal não é verdadeiramente soberano e, portanto, não serve à finalidade para a qual foi instituído se não for irrevogável, absoluto e indivisível (1991: 43).

2.1 Irrevogabilidade

A respeito da irrevogabilidade do pacto de união, em alguns trechos *Do Cidadão* e *Leviatã* nota-se que o elemento decisivo da tese de irrevogabilidade é a mudança de conceito apresentada por Hobbes. Para ele, não é uma *universitas*, isto é, o povo (no sentido tradicional) que faz o pacto, mas a *multitudo*, ou seja, a multidão de indivíduos (*uti singuli*) que são os contratantes. Não é mais o conceito tradicional de povo, mas sim de povo entendido como uma multidão de indivíduos reunidos³⁵ (BOBBIO, 1998).

Essa mudança concepcional traz um teor filosófico importante para fundamentar a tese da irrevogabilidade do poder absoluto. Acontece que, se cada indivíduo transmite, indistintamente, *uti singuli* (ou seja, como povo, enquanto multidão de indivíduos livres e iguais reunidos), o direito de governar ao que é tornado soberano, então a quebra do pacto só

³³ O termo “marcas” está sendo empregado como aquilo que é particular de um ser, ou seja, o “ser” (o soberano) surge necessariamente com certas particularidades. Por exemplo, Hobbes escreve: “São características do poder supremo: fazer e revogar leis; determinar guerra e paz; conhecer e julgar todas as controvérsias (...)” (HOBBS, 2002: 115).

³⁴ Em Hobbes (2002), o conceito de irrevogabilidade está ligado ao conceito de despojar por direito. Isso quer dizer que quando Hobbes fala acerca da impossibilidade de revogar o governo, tem em mente a não possibilidade da revogação jurídica.

³⁵ O conceito de “povo” (*Demo*) teve várias mudanças no decorrer dos tempos. Ver: BOBBIO, 1998 Contudo, até o tempo de Hobbes, tal conceito mantinha a ideia de que nem todos os indivíduos constituintes do povo eram necessariamente iguais.

pode ocorrer com a unanimidade de votos dos indivíduos. É precisamente neste ponto que reside a impossibilidade legal da rescisão do contrato porque o único que poderia possuir direito legítimo para quebrar o pacto seria o soberano (uma vez que contém em si todas as vontades dos indivíduos), mas este não pode romper com o acordo. Porque nunca foi um dos contratantes, ou seja, por não ter celebrado o pacto entre os indivíduos. Portanto, nem o soberano nem os indivíduos podem legitimamente romper com o pacto.

A construção desta tese jurídica hobbesiana pode ser observada nos seus escritos. No *Do Cidadão*:

Suposto que o poder supremo está constituído em virtude dos pactos que os cidadãos ou súditos fazem entre si individualmente, e que todos os pactos, assim como recebem força da vontade dos contraentes, assim também perdem força e se desfazem pelo consenso dos mesmos - alguém talvez queira concluir que se pode retirar a autoridade suprema por consenso de todos os súditos ao mesmo tempo. Mesmo que seja isto verdade, não vejo perigo que possa legitimamente surgir daí para os governantes supremos. Como se supões que cada qual se tenha obrigado um ao outro, se se recusam a isso alguns dos cidadãos, todos os demais estão obrigados, seja qual for o seu grau de consenso. Nenhum homem pode fazer sem injúria contra mim o que se obrigou a não fazer por pacto comigo. Não é de crer um dia aconteça que todos os súditos juntamente, sem exceção de um só, venham a conspirar contra a autoridade suprema. Não há perigo de que os soberanos sejam despojados legitimamente da sua autoridade. Se, porém, se conceber que o direito deles depende somente do pacto acontecer que os soberanos fossem despojados do poder sob pretexto de direito (HOBBS, 2002: 111-112).

Para concluir a teoria da irrevogabilidade do poder absoluto, Hobbes diz:

Mas, embora um governo se constitua pelos contratos de particulares com particulares, seu direito não depende porém apenas de tal obrigação; existe ainda um outro vínculo a uni-los a seu governante. Pois cada cidadão, ao pactuar com seu concidadão, assim lhe diz: *Transfiro meu direito àquele, com a condição de que também lhe transfiras o teu*; é por esse meio que o direito de cada homem antes tinha, a utilizar suas faculdades para sua própria vantagem, agora é completamente transferido a determinado homem ou conselho, para o benefício comum. De modo que, pelos contratos recíprocos que cada qual firmou com cada qual, a doação de direito que todo homem se obriga a ratificar em favor daquele que manda se sustenta em uma dupla obrigação dos cidadãos: primeira, a que cada um deve a seus concidadãos; segunda, a que eles devem a seu príncipe. Por isso os súditos, em qualquer número que sejam, não têm direito algum a despojar de sua autoridade o governante supremo, sem o seu consentimento (HOBBS, 2002:117-118).

Estas passagens vêm demonstrar que, no *Do Cidadão*, o pacto de união é concebido como um pacto onde os indivíduos se submetem não só um para com o outro, mas também para com o escolhido para governante. Assim, a idealização jurídica hobbesiana exige que para a quebra do pacto todos os contratantes devem abrir mão doseu direito de obrigar os

indivíduos e como ele (o soberano) não fez parte da criação do pacto não pode legitimamente fazer tal coisa.

O pacto é constituído intelectualmente pelo filósofo de tal maneira que nem pela unanimidade de votos é possível desfazê-lo e é nesse ponto que Hobbes consolida a sua teoria da irrevogabilidade do poder político absoluto. Porque o direito de revogar o pacto está vinculado à submissão de um indivíduo para com o outro e, além do mais, com um terceiro, isto é, o soberano. Percebe-se que o *pactum subjectionis* fundamenta juridicamente o caráter irrevogável deste poder. Nesse ponto, Hobbes se diferencia de Locke.

Em Locke não há um *pactum subjectionis* para criar o poder supremo (isto é, o legislativo). Assim, foi possível a Locke postular uma contra argumentação à tese de Hobbes, na qual o poder legislativo, mesmo sendo supremo, pode ser legitimamente revogado (LOCKE, 1983, cap. XIII). Ocorre que Locke, para construir a sua teoria - oposta à de Hobbes - teve de abandonar a tese do *pactum subjectionis*. Neste sentido, o *pactum subjectionis*, o fator lógico jurídico hobbesiano que justifica a irrevogabilidade do poder absoluto, está demonstrado, por ele, de forma correta.

A obra *Leviatã* traz, além do postulado do *pactum subjectionis*, a noção de que o soberano é um não contratante, cujo aspecto não está tão explícito no *Do Cidadão*. Assim, é apresentada a análise hobbesiana acerca da irrevogabilidade do pacto na seguinte perspectiva:

Em primeiro lugar, na medida em que pactuam, deve entender-se que não se encontram obrigados por um pacto anterior a qualquer coisa que contradiga o atual. Consequentemente, aqueles que já instituíram um Estado, dado que são obrigados pelo pacto a reconhecer como seus os atos e decisões de alguém, não podem legitimamente celebrar entre si um novo pacto no sentido de obedecer a outrem, seja no que for, sem sua licença. Portanto, aqueles que estão submetidos a um monarca não podem sem licença deste renunciar à monarquia, voltando à confusão de uma multidão desunida, nem transferir sua pessoa daquele que dela é portador para outro homem, ou outra assembleia de homens. Pois são obrigados, cada homem perante cada homem, a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quando aquele que já é seu soberano fizer e considerar bom fazer [...] (HOBBS, 1988: 107).

Esta passagem confirma a argumentação construída no *Do Cidadão* acerca da impossibilidade jurídica da revogação do pacto (HOBBS, 2002: 112-113). Após tal

argumentação, o filósofo introduz, como Bobbio diz, um outro pressuposto jurídico de modo mais simples, e talvez mais eficiente.³⁶ Neste sentido, Hobbes escreve:

Em segundo lugar, dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto da parte do soberano, portanto nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de infração. É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente qualquer pacto com seus súditos, porque teria ou que celebrá-lo com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou que celebrar diversos pactos, um com cada um deles. Com o todo, na qualidade de parte, é impossível, porque nesse momento eles ainda não constituem uma pessoa (HOBBS, 2002: 108).

Sob este aspecto, Hobbes remete o problema da revogação do poder político absoluto aos participantes do pacto. Em consequência, a construção filosófica da irrevogabilidade do pacto se radicaliza. Porque, além do soberano não ser pactuante, é impossível que ele faça parte de um pacto. Assim, a formulação lógica hobbesiana do pacto se concretiza com a radical teoria da irrevogabilidade do poder, cuja teoria só pode ser compreendida através do caráter absoluto.

2.2 Caráter absoluto

A teoria absolutista de Hobbes, além de ter um aspecto lógico que implica na sua própria necessidade teórica, vem contrapor pensadores anteriores, com Egídio Romano (1989) e Guilherme de Ockham (1988). Enquanto os dois se aproximam, afirmando que todo poder provém de Deus, ele, diferentemente, exalta o homem e demonstra que todo poder político absoluto emana do homem para o homem ou para os homens.

A tese hobbesiana do poder ilimitado foi contra argumentada por Locke. Para Hobbes, o poder absoluto é entregue a um homem ou assembleia de homens (HOBBS, 2002: 114). Daí resulta a máxima '*salus populi respublica*' (A salvação do povo é a República -

³⁶ “De modo mais simples, e talvez mais eficiente, ele (Hobbes) observa - no *Leviatã* - que um rompimento do contrato entre súditos e soberano, jamais teve lugar um contrato, já que o pacto de união é um contrato dos súditos entre si. Mas acrescenta um esclarecimento de extrema importância quando busca dar uma explicação plausível da razão por que não subsiste e não pode subsistir um contrato entre súditos e soberano” (BOBBIO, 1991: 44).

Estado).³⁷ Locke (1983), ao contrário, remete do povo aos governantes o poder supremo. Assim, os governantes recebem apenas o poder legislativo.

Dessa forma, o pensamento lockiano é completamente oposto ao hobbesiano. Hobbes elaborou um poder tão absoluto que chegou a dizer: “[...]. Esse poder é o que chamamos de absoluto, o maior que homens possam transferir a um homem. [...]o maior domínio que se possa conceder a uma pessoa” (HOBBS, 2002: 108). Assim, o filósofo postula uma autoridade sem limites.

Ao instituir o poder político absoluto surgem dois elementos relevantes na concretização do Estado político, ou seja, aparecem a figura do soberano e a do súdito. Vale ressaltar que no Estado político o súdito pode ser entendido, como expõe o próprio Hobbes, como cidadão (HOBBS, 2002: 161). Bobbio enfatiza:

Uma das convicções hobbesianas mais frequentes reafirmadas é a de o poder soberano é o maior poder que homens podem atribuir a outros homens. A grandeza deste poder reside precisamente no fato de que quem o detém pode exercê-lo sem limites exteriores: neste sentido, tal poder é absoluto. No estado de natureza não há súditos e soberanos, ou melhor, cada um é soberano ou súdito conforme a situação em que se encontre de fato, podendo ser ora o mais poderoso dos soberanos de direito, ora o mais miserável dos súditos de fato. No estado civil, depois do pacto de união, o soberano é soberano e o súdito é súdito: e o soberano é soberano porque, sendo agora o único a ter o direito sobre todo, que antes do pacto cabia a cada um, é sempre soberano e jamais é súdito. E é sempre soberano e jamais súdito precisamente porque seu poder é absoluto: se outro o limitasse, o soberano seria o outro, não ele (1991: 46).

Existe uma lógica jurídica na criação do poder político absoluto hobbesiano que mantém a relação entre soberano e súdito. Acontece que o fato dos indivíduos se reunirem livremente e por inteira espontaneidade instituírem o poder político faz com que tal poder seja legítimo. E o fato de cada indivíduo transferir todo o seu direito a este poder faz desta instituição (o Estado político) legitimamente absoluta.

O poder ilimitado é hipotetizado, por Hobbes, de tal maneira que não fica lugar para contestações.³⁸ Porque para ele, se o poder possui um limite, então não é soberano e sim quem o limita. Neste sentido, o Hobbes afirma:

³⁷ Embora Hobbes diz: “a salvação do povo é a lei suprema” (2002: 167). Ele, no mesmo texto, afirma que “os homens revestidos de poder não possam estar submetidos a leis” (*Loc. Cit.*). Isso confirma a interpretação que a máxima hobbesiana também pode ser: “*salus populi respublica*”.

³⁸ “[...] Os defensores da soberania limitada afirmam que a transferência é parcial: mais precisamente, ganha paulatinamente corpo e opinião de que, entre os direitos que o homem tem no estado de natureza, alguns são inalienáveis, é, portanto, a transferência dos mesmos, qualquer que seja o modo pelo qual isso ocorra, é nula.

É portanto manifesto que em toda cidade há algum homem, ou conselho, ou corte, que terá direito a um poder tão grande sobre cada cidadão individual quanto cada homem tem sobre si mesmo se formos considerá-lo fora do estado civil: isto é, um poder supremo e absoluto, limitado tão-somente pelo vigor e forças da própria cidade, e por nada mais no mundo. Isso porque, se fosse limitado o seu poder, tal limitação necessariamente haveria de proceder de algum poder maior. Pois quem prescreve limites deve ter um poder superior àquele de quem por eles está confinado. Já o poder que confina ou é um poder ilimitado, ou sofre também as restrições de outro poder maior que ele próprio; e assim terminaremos chegando a um poder que não tenha outro limite, e seja o *terminus ultimus* das forças de todos os cidadãos em conjunto. E este é chamado de comando supremo: se for cometido a uma assembleia, esta é chamada de assembleia suprema, se a um homem, diz-se ser ele o supremo senhor da cidade (2002: 114).

Essa construção lógica pode ser também verificada no capítulo XIX do *Leviatã*.³⁹ Diante de um poder ilimitado aos extremos, pode-se afirmar: “no Estado político hobbesiano não há liberdade entre os súditos” (HOBBS, 1988:118). Contudo, falar isso seria desconsiderar a finalidade da própria criação de tal poder. Porque o poder é criado justamente para salvar a vida e, neste sentido, todos os súditos estão livres para se defenderem quando forem ameaçados de morte. Assim, não existe contradição em dizer que ao lado de um poder político absoluto exista a liberdade dos súditos (HOBBS, 2002:129-136).

O todo político mantém-se coeso por sua autoridade sem limites. Essa suprema autoridade está acima de todos e de tudo. Neste aspecto, a teoria hobbesiana contrapõe, como relata Bobbio, a clássica formulação de Bracton que diz: “Mas o próprio rei não deve estar submetido ao homem, mas sim a Deus e à lei, porque é a lei que faz o rei” (BOBBIO, 1991:48). Em Hobbes, as coisas se dão ao contrário, ou seja, não é Deus e nem a lei que fazem o soberano, mas, numa visão radical, as leis civis é que são feitas pelo soberano.⁴⁰ Assim sendo, o soberano está acima do direito positivo, porque, como o próprio filósofo escreve, no *Do Cidadão* e no *Leviatã*, ninguém pode obrigar a si mesmo.⁴¹

Hobbes, ao contrário, afirma que a transferência é quase total: para dar vida ao estado civil, todo indivíduo deve renunciar ao direito sobre todas as coisas e à força para fazê-lo vigorar. Após a renúncia ao direito sobre todas as coisas, só resta ao indivíduo que passou a fazer parte do Estado o direito à vida” (BOBBIO, 1991:47).

³⁹ Hobbes está se referindo à democracia e à aristocracia. É por isso que ele afirma que só as forças da Cidade podem limitar o poder. Isso ocorre, porque é o próprio povo (*demos*) que é o soberano. Neste sentido, a ideia central do poder ilimitado continua correta.

⁴⁰ “O soberano de um Estado, quer seja uma assembleia ou um homem, não se encontra sujeito às leis civis” (HOBBS, 1988:162).

⁴¹ *Do Cidadão*, p. 110. “Nenhum homem pode dar a si mesmo alguma coisa, pois supõe-se já possuir o que dá. Nem obrigar-se a si mesmo, pois, sendo a mesma pessoa o obrigado e o obrigante, e tendo este o poder de liberar aquele, seria um gesto vão ligar-se enquanto pode desligar-se a seu critério, pois isto mostra que ele já está livre de fato. [...]” *Leviatã*, p. 107-113.

Diante do que foi exposto, pode ser afirmado que o poder soberano em Hobbes é ainda mais “absoluto” do que Bodin.⁴² Porque Bodin considera tal poder (o “soberano”) limitado pela observância das leis naturais e divinas e os direitos privados, enquanto em Hobbes tais limites não se sustentam.⁴³ É nesta diferença (acerca da noção do poder absoluto) que reside a originalidade de Hobbes (BOBBIO, 1980).

Nesta perspectiva, a conclusão de Wollmann (1994) é precipitada,⁴⁴ porque Hobbes é original em teorizar um poder radicalmente sem limites, ou seja, ele não admite como Bodin um soberano com limites. Isso significa, a partir de uma leitura hobbesiana, que se o soberano de Bodin tem limites, então não é o soberano, mas sim o súdito de quem o limita. Em consequência, Bodin não constrói a ideia de poder soberano como Hobbes, pois tal poder, para ele, se vê em restrição pelas leis naturais e divinas. Assim sendo, a concepção de poder soberano hobbesiana é completamente original.

Portanto, está explícito que o poder político possui de fato um caráter absoluto. E esse absolutismo hobbesiano é racionalizado aos extremos, ou seja, faz do possuidor desse poder um Deus (mortal) e a própria lei (positiva) (HOBBS, 2002). Deste modo, a hipotetização hobbesiana do poder político absoluto leva a uma outra tese: a da soberania indivisível.

2.3 Indivisibilidade

O caráter indivisível do poder político é formulado a partir de vários argumentos, os quais estão demonstrados tanto no *Elementos* quanto no *Do Cidadão* e no *Leviatã*. No *Elementos*, Hobbes descreve, no capítulo I da segunda parte, o governo misto como um Estado em que:

⁴² “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 afirmar que o poder soberano de Hobbes é ainda mais absoluto do que o de Bodin. [...]” (BOBBIO, 1980:97).

⁴³ “[...], Bodin considera que o poder soberano, embora absoluto (no sentido de que não está limitado pelas leis positivas), admite certos limites (fora das leis constitucionais): a observância das leis naturais e divinas e os direitos privados. Diante porém do poder soberano absoluto concebido por Hobbes, esses limites não se sustentam” *Loc. Cit.*

⁴⁴ “[...] Hobbes desenvolve a ideia de que no Estado deve haver um poder soberano, isto é, uma autoridade imbuída de tal força e de autoridade que possa resolver todas as pendências e arbitrar qualquer decisão. Aliás, esta não é uma ideia original de Hobbes, ele a toma de Bodin (séc. XVI), o primeiro teórico a afirmar que no Estado deve haver um poder soberano” (WOLLMANN, 1994:62).

Outros para evitar a dura condição, como eles a consideram, de sujeição absoluta, (que em ódio a isso eles também chamam escravidão) têm concebido um governo que eles o consideram misturado de três tipos de soberania. Como por exemplo: eles supõem o poder de fazer leis dado por uma grande assembleia democrática; o poder da judicatura a outra assembleia; e a administração das leis a uma terceira, ou a algum homem; e a este governo eles chamam monarquia mista, ou aristocracia mista, ou democracia mista. De acordo com uma dessas três espécies, qual delas é mais visivelmente predominante. E neste estado de governo eles pensam que fica excluído o uso da espada privada (HOBBS, 1979:114-115).

Esse pensamento é também postulado no *Do Cidadão* sendo finalizado com a conclusão de que não se pode dividir o poder supremo (HOBBS, 2002). Vale demonstrar que a teoria hobbesiana, além de percorrer essas duas obras (*Elementos* e *Do Cidadão*), é exposta também no *Leviatã*. Hobbes, ao fundamentar sua tese na experiência por que passava seu país (Inglaterra), escreve:

Se antes de mais não houvesse sido aceite, na maior parte da Inglaterra, a opinião segundo a qual esses poderes eram divididos entre o rei e os lordes e a câmara dos comuns, o povo jamais haveria sido dividido nem caído na guerra civil: primeiro entre aqueles que discordavam em matéria da política, e depois entre os dissidentes acerca da liberdade de religião; lutas que agora instruíram os homens quanto a este ponto do direito soberano, a ponto de poucos haver hoje (na Inglaterra) que não vejam que esses direitos são inseparáveis, e assim serão universalmente reconhecidos no próximo período de paz; e assim continuarão, até que essas misérias sejam esquecidas e não mais do que isso, a não ser que o vulgo seja melhor educado que tem sido até agora (2002:111-112).

A concepção hobbesiana do poder político indivisível, embora estruturada racionalmente, é contestada, posteriormente, por Locke e Montesquieu. Segundo Locke:

como as leis elaboradas imediatamente em prazo curto têm força constante e duradoura, precisando para isso de perpétua execução e assistência, torna-se necessária a existência de um poder soberano permanente que acompanhe a execução das leis que se elaboram e ficam em vigor. E desse modo os poderes legislativo e executivo ficam frequentemente separados (LOCKE, 1983:91).

Assim, Locke demonstra, diferentemente de Hobbes, que existe uma necessidade racional para justificar a separação dos poderes.

Montesquieu, na obra *Do espírito das leis*, distancia-se da tese do poder indivisível ao afirmar:

Quando na mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistratura o poder legislativo está reunido ao poder executivo, não existe liberdade, pois pode-se temer que o mesmo monarca ou o mesmo senado apenas estabeleçam leis tirânicas para executá-

las tiranicamente. [...]. Tudo estaria perdido se o mesmo homem ou o mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo, exercesse esses três poderes: o de fazer leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes ou as divergências dos indivíduos (MONTESQUIEU, 2000:149).

A alusão ao perigo da indivisibilidade dos poderes deixa explícita a contraposição entre Hobbes e Montesquieu. Em Hobbes, o fundamento da ideia do poder político indivisível perpassa o plano racional e empírico. Ele alicerça sua tese com exemplificação histórica. A instabilidade de um Estado acontece por causa da repartição do poder. É neste sentido que ele cita um exemplo historicamente baseado na República Romana, onde o Estado romano era formado pelo Senado e pelo povo de Roma, e onde ninguém possuía a totalidade do poder, e que, no final, acabou se extinguindo, ao se instituir a monarquia. Daí a conclusão radical do filósofo ao dizer: “Todos os Estados que têm seu poder limitado, mesmo que seja pouco, estão sujeitos a tais inconvenientes ou estratagemas” (HOBBS, 2003:193).

Nesta perspectiva, não podemos negar a unidade dos poderes como atributo necessário ao Estado político. A unidade dos poderes concentrada em um homem ou assembleia de homens possui, segundo Hobbes, uma utilidade, isto é, a proteção dos cidadãos.⁴⁵ Essa utilidade é justificada no capítulo XXIX do *Leviatã*, o qual trata da dissolução do Estado. Neste capítulo, ele demonstra as enfermidades⁴⁶ de um Estado, as quais têm origem numa instituição imperfeita. A primeira imperfeição é um homem contentar-se com pouco poder. A segunda enfermidade refere-se às doutrinas sediciosas, onde uma das quais afirma: “Todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações” (HOBBS, 2002:193). Entre tais doutrinas, uma delas constitui ponto crucial da argumentação hobbesiana. Assim, ele escreve: “Existe uma sextadoutrina, aberta e diretamente contrária à essência do Estado, que é esta: o poder pode ser dividido” (HOBBS, 2002:194).

O trecho citado apresenta o elemento decisivo da argumentação de Hobbes, ou seja, ele demonstra, racionalmente que a essência do Estado é intrínseca à unidade dos poderes

⁴⁵ “Na época de Hobbes, os que defendiam a divisão dos poderes apoiavam-se na teoria clássica do governo misto, segundo a qual a melhor forma de governo é a que resulta de uma composição e de um acomodamento das três formas aristotélicas: monarquia, aristocracia e democracia. Entre os escritores do direito público inglês, o Estado era tradicionalmente figurado como um corpo político composto de uma cabeça (o rei) e de membros (as três ordens); os defensores das prerrogativas do parlamento contra a coroa utilizaram a teoria do governo misto. [...]. E ele (Hobbes) contesta energicamente a função de tal governo, que deveria ser a de garantir maior liberdade aos cidadãos, com um de seus típicos raciocínios dilemáticos: se os três organismos estão de acordo, seu poder é tão absoluto quanto o de uma única pessoa; se estão em desacordo, o Estado não é mais um Estado, e sim uma anarquia” (BOBBIO, 1991: 52).

⁴⁶ O termo “enfermidades” é usado pelo próprio Hobbes em 1988.

políticos. Este modo, o Estado político hobbesiano engloba os três poderes de Estado tradicionais: o poder Executivo (as duas espadas), o poder Judiciário e o poder Legislativo (BOBBIO, 1991:53).

A elaboração racional da necessidade da unidade dos três poderes (tradicionais) citados se dá, em Hobbes, de maneira radical. Neste sentido Bobbio observa:

A análise dos poderes que cabem ao soberano é toda ela orientada no sentido de mostrar que esses poderes são estreitamente ligados um ao outro, tão interdependentes, que não podem deixar de pertencer a uma só pessoa. O poder executivo - ou seja, o poder de obrigar ou de empregar legitimamente a força física, tanto contra os inimigos externos quanto contra os inimigos internos, poder que é marca mesma da soberania - pressupõe o poder de julgar o torto e o direito (poder judiciário): o poder judiciário pressupõe que sejam pré-estabelecidos os critérios gerais em cuja base o julgamento pode ser emitido, isto é, as leis civis. Por sua vez, o poder legislativo pressupõe o poder executivo, se é que as leis devem ser autênticas normas da conduta humana e não *flatus vocis*. E assim o círculo se fecha (BOBBIO, 1991:53).

É a força dessa dinâmica entre um poder e outro que constitui o corpo⁴⁷ político. A unidade dos três poderes (executivo, judiciário e legislativo) garante a estabilidade do corpo estatal e, além do mais, dá consistência à própria essência do Estado. É nessa união de poderes que reside o caráter absoluto do poder político.

Assim, estão liquidadas as prováveis refutações. Embora Hobbes sabendo que as possíveis opiniões contrárias à sua teoria já estivessem desarticuladas, ele elabora algumas objeções e contesta-as. Com efeito, ele escreve:

Como a grande autoridade é indivisível, e inseparavelmente atribuída ao soberano, há pouco fundamento para a opinião dos que afirmam que os reis soberanos, embora sejam *singulis majores* com maior poder do que qualquer de seus súditos, são apesar disso *universis minores* com menos poder do que eles todos juntos. Porque se por todos juntos não entendem o corpo coletivo como uma pessoa, nesse caso todos juntos e cada um significam o mesmo, e essa fala é absurda. Mas se por todos juntos os entendem como uma pessoa (pessoa da qual o soberano é portador), nesse caso o poder de todos juntos é o mesmo que o poder do soberano, e mais uma vez a fala é absurda; absurdoesse que vêm com clareza sempre que a soberania reside numa assembleia do povo, mas que num monarca não vêm; todavia, o poder da soberania é o mesmo seja a quem for que pertença (HOBBS, 2002:112).

Enfim, a ideia de irrevogabilidade do poder político pressupõe, como visto, uma necessidade da concepção do caráter absoluto do poder político, cujo parte característica do

⁴⁷ A palavra “corpo” pode ser compreendida numa visão mecanicista, onde o Estado político é totalmente artificial.

poder levou o filósofo à teorização da unidade dos poderes. E essa formulação só foi possível mediante a irrevogabilidade do poder. Assim, criou uma “intercalação” racional lógica, onde a ideia de irrevogabilidade do pacto gera a de caráter absoluto e deste surge a ideia de poder indivisível.

2.4 Linguagem: Elemento construtivo do poder político

Para compreender a elaboração intelectual hobbesiana do fundamento do poder político é preciso estudar a função da linguagem na criação de tal poder. Ao examinar essa problemática, assim, percebe-se outro aspecto que é a linguagem como ponto filosófico da diferença concepcional entre Hobbes e Espinosa (1632-1677). A distinção se aprofunda quando é analisada a relação entre os conceitos de poder político e linguagem.

O poder político descrito no *De Cive* no *Leviatã* significa poder artificial ou institucional.⁴⁸ Ao tratar de poder político (political power), aborda-se implicitamente poder artificial (artificial power) ou vice-versa. Só é possível conhecer o funcionamento de tal poder conhecendo a sua base teórica. A linguagem faz parte desse alicerce filosófico.

A questão da linguagem é aprofundada no *Leviatã*. No *Elementse* no *De Cive* não existe uma preocupação especial sobre este assunto. No *Leviatã* o filósofo resolve elaborar um capítulo especial acerca da linguagem, o qual se torna a via necessária para entender o fundamento do poder político.

O desenrolar conceitual da linguagem aparece no *De Cive* onde na terceira secção (sobre religião) está escrito: “Convém lembrar que há duas espécies de sinais: uma, de sinais *naturais*, outra de sinais *convencionais*, ou seja, por instituição expressa ou tácita. E como em qualquer língua o uso de palavras e nomes nasce de convenção, poderá também mudar por convenção” (HOBBS, 1993:206). Decisiva aí é a tese de que o uso de palavras e nomes nasce de uma convenção. Em outras palavras, a linguagem é um produto convencional. Sob este ponto de vista, a linguagem não é produto natural como pensavam, por exemplo, os gregos.⁴⁹

⁴⁸ Os poderes identificam-se com as cidades, como diz Hobbes: “[...] duas as espécies de Cidades, uma *natural* como a sociedade *paternal* e *despótica*; outra, institucional, que se pode também chamar política”. *De Cive*, p. 100. Existe uma frase de Hobbes, no *Leviatã*, que resume a passagem acima, isto é, “este último (o poder soberano) pode ser chamado um Estado político, ou um Estado por instituição”. *Leviatã*, p. 106. Neste caso, os termos *político* e *instituição* identificam entre si.

⁴⁹ Aristóteles escreve: “Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os

O poder político é tão velho quanto a linguagem, ou melhor, em termos hobbesianos, a linguagem precede o poder estatal. A ideia de Hobbes é relevante quando comparada com Platão. Para o filósofo grego, as disciplinas matemáticas e os caracteres da escrita foram descobertos pela divindade Teute; entretanto, ela “não descobriu o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança”⁵⁰ (PLATÃO, 1975: 92). Segundo o grego, todo o saber (ideia) matemático ou político existia antes dos homens virem a este mundo. A peculiaridade do saber consubstancia-se com o lembrar (conhecer é recordar) (PLATÃO, 1983). A relação dialógica, na literatura platônica, se realiza entre o que sabe (aquele que lembra) e aquele que não-sabe (não lembra). Ao contrário de Sócrates e Platão, como diz Ribeiro (1978:27), “o diálogo de Hobbes não pode ser um meio de produção de saber”.⁵¹ Em Hobbes, o saber do homem se faz na sua absorção (leitura de si mesmo), ou seja, um dos dialogadores torna-se o seu verdadeiro produtor. Somente neste sentido o produto político do saber é, diferentemente do pensamento platônico, fruto da linguagem.

A concepção ontológica e epistemológica platônica é, no ponto de vista hobbesiano, a neutralização da verdade. O saber sem linguagem não produz ciência e, para Hobbes, “onde não houver linguagem, não há verdade nem falsidade” (HOBBS, 1988:23). Por esta afirmação podemos dizer que o discurso acerca do saber em Platão mostra a partir de um caráter mitológico. Porque, assim como no “mito”, o saber (no discurso platônico) apresenta-se pronto para os homens. Os homens não criam nem adquirem o raciocínio com esforço, mas apenas com o exercício da lembrança daquilo que está na memória, isto é, o saber é recordação (PLATÃO, 1983). Esse saber, em termos hobbesianos, não passa da razão natural

animais que tem o dom da fala. Na verdade a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade” (1985: 15).

⁵⁰ “Esse demônio era conhecido pelo nome de Teute. Foi ele o primeiro a descobrir os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo do gamão e dos dados e também os caracteres da escrita. [...]” (PLATÃO, 1975: 92-93).

⁵¹ “É o Behemoth que oferece uma das melhores ocasiões para estudar esse trabalho que circula os conhecimentos de A e B: ao contrário de Sócrates e Platão, o diálogo de Hobbes não pode ser um meio de produção do saber; é por isso que o ouvinte B só age ajudando A, propondo argumentos e teses que não contradizem o instrutor mais idoso, mas apenas completam e radicalizam o que esse diz. No fim do diálogo, nenhuma transformação ocorreu em A, mas B tornou-se A na medida em que interiorizou o olhar deste, em que adquiriu uma sabedoria e saber só comparáveis aos da testemunha da guerra civil. A descoberta científica é empreendimento individual, diz-nos o primado da marca sobre o signo e do saber genético sobre o ouvir-dizer; e isso mesmo impõe o caráter subordinado na exposição, simples truque para fazer o leitor aceder ao conhecimento da produção do corpo, do homem, do cidadão”. (RIBEIRO, 1978: 27-28).

(*ratio naturalis*) e isso não é ciência ou filosofia,⁵² mas *doxa*. Assim sendo, Platão não está no rol dos filósofos políticos, mas dos inventores (ou divulgadores) de opiniões.

Em Hobbes a linguagem pode ser entendida como produto do artífice. Diz Ribeiro, em sua interpretação: “a linguagem é inteiramente artifício”.⁵³ A linguagem está relacionada à ideia de criação do Estado. Hobbes liga-a, no *De Cive*, com as doutrinas que devem ser professadas publicamente a Deus, ou seja, interliga-a com a religião. No *Leviatã*, além do aspecto religioso da linguagem, há um teor mecanicista de separação concepcional entre Hobbes e Espinosa.

O raciocínio hobbesiano interliga as ideias mecanicistas e a linguagem. O mecanicismo hobbesiano pressupõe o nominalismo, isto é, a redução de conceitos a palavras, de significações ideais a significações convencionais. Assim, só conclui-se algo da natureza conforme as denominações dadas às coisas. O raciocínio e o movimento corporal vinculam-se entre si. Hobbes escreve:

No que se refere aos pensamentos do homem, considerá-los-ei primeiro isoladamente, e depois em cadeia, ou dependentes uns dos outros. Isoladamente, cada um deles é uma representação ou aparência de alguma qualidade, ou outro acidente de um corpo exterior a nós, o que comumente se chama um objeto (1988:09).

Acerca da cadeia de pensamentos, o filósofo diz: “Por consequência, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que se denomina (para se distinguir do discurso em palavras) discurso mental” (1988:09), continuando ele afirma:

Quando o homem pensa seja no que for, o pensamento que se segue não é tão fortuito como poderia parecer. Não é qualquer pensamento que se segue indiferentemente a um pensamento. Mas, assim como não temos uma imaginação da qual não tenhamos tido antes uma sensação, na sua totalidade ou em parte, do mesmo modo não temos passagem de uma imaginação para outra se não tivermos tido previamente o mesmo nas nossas sensações. A razão disto é a seguinte: todas as

⁵² Heck, ao interpretar Hobbes, diz: “Em outros termos, o saber visado pela filosofia não está naturalmente disponível ou nos advém em virtude da tradição, mas precisa ser aprendido metódica e sistematicamente, o que Hobbes chama de *scientia* assim como entendemos até hoje o designativo *epísteme*. Para um olhar atento, isto explica por que a política, que na tradição aristotélica faz parte da filosofia prática, é praticada por Hobbes no nível teórico (*more geometrico*)” (HECK, 1994:19).

⁵³ “Há, porém, uma história desse artifício, que não se forma de um só golpe mas que exige três invenções sucessivas antes de chegar à forma que hoje lhe vemos em livro. Primeiro constituiu-se a fala (*Speech*), ‘a mais nobre e proveitosa de todas as invenções’; depois, o alfabeto, invenção ‘útil’ e ‘difícil’; por fim a imprensa. A esta sucessão histórica corresponde a hierarquia das invenções, cada uma funcionando como prótese da anterior. [...]. A verdadeira divisa entre o que se conveio em chamar ‘escritura’ (operação deixando rastros, impondo a diferença, instaurando a diferencia que é a forma primeira do tempo) e a ‘fala’ (linguagem se desvanecendo no instante mesmo, exigindo a presença do outro) não separa, em Hobbes, o alfabeto da fala: mas ocorre no interior dessa última”. (RIBEIRO, 1978:30-31). Essa história da linguagem, descrita por Ribeiro, demonstra o percurso de uma construção linguística que é artificial.

ilusões são movimentos dentro de nós, vestígios daqueles que foram feitos na sensação; e aqueles movimentos que imediatamente se sucedem uns aos outros na sensação continuam também juntos depois da sensação (HOBBS, 1988:16).

Ambas as passagens demonstram a intercalação entre cadeia de pensamento e movimento do corpo humano. É o todo desta dinâmica que alicerça o caráter de artificialidade do poder soberano. A concepção mecanicista do pensador explica os fatos ocorridos na parte intelectual dos homens. O pensamento surge a partir do movimento corporal humano. Construir intelectualmente um Estado é o mesmo que edificá-lo mecanicamente, ou seja, é criá-lo através dos movimentos corporais. A concepção da linguagem é o ponto chave para a idealização do Estado-máquina. Contudo, isso só ficará evidente penetrando na estrutura concepcional do conceito hobbesiano de linguagem.

É no capítulo IV (quatro) do *Leviatã*, intitulado *Da linguagem*, que o filósofo elabora os primeiros princípios relativos à língua. Esse capítulo é a base teórica da origem do poder político absoluto. Hobbes afirma:

A invenção da imprensa, conquanto engenhosa, comparada com a invenção das letras, é coisa de somenos importância. Mas ignora-se quem pela primeira vez descobriu o uso das letras. Diz-se que o primeiro que as trouxe para a Grécia foi Cadmus, filho de Agenor, rei da Fenícia. Uma invenção fecunda para prolongar a memória dos tempos passados, e estabelecer a conjunção da humanidade, dispersa por tantas e tão distantes regiões da Terra, e com dificuldade, como se vê pela cuidadosa observação dos diversos movimentos da língua, palato, lábios, e outros órgãos da fala, em estabelecer tantas diferenças de caracteres quantas necessárias para recordar. Mas a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que consiste em nomes ou apelações em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversa recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos (1988:20).

O “teor” crucial desta citação está na noção de que sem a linguagem não haveria Estado, ou seja, o homem seria eternamente “o lobo para o homem”. O aspecto lógico de Hobbes foi o de teorizar a linguagem como produto convencional. Contudo, pode alguém contra-argumentar e dizer que o filósofo afirma ser Deus o criador da linguagem e não o homem.⁵⁴ É verdade que Deus criou a linguagem e a ensinou para Adão. Entretanto, diz ele: “Mas toda esta linguagem adquirida e aumentada por Adão e sua posteridade, foi novamente perdida na torre de Babel, quando pela mão de Deus todos os homens foram punidos, devido

⁵⁴ “O primeiro autor da linguagem foi o próprio Deus, que ensinou a Adão a maneira de designar aquelas criaturas que colocava à sua vista, pois as Escrituras nada mais dizem a este respeito” (HOBBS, 1988:20).

a sua rebelião, com o esquecimento de sua primitiva linguagem” (HOBBS, 1988). O pressuposto de que a linguagem é natural, enquanto produto da arte de Deus, se desfaz e surge daí uma visão sobre a linguagem como algo artificial (convencional).

Hobbes refere-se a Deus como autor da linguagem, para depois refutar essa ideia. Ele demonstra que a linguagem “natural”, ou a criada por Deus, entra em total esquecimento. Ocorre, portanto, o fim da linguagem “natural”. A passagem bíblica citada por Hobbes, mostra que o povo fazia uso da língua para construir uma cidade.⁵⁵ Depois que Deus destruiu essa língua só restou, por consequência lógica, um único caminho para construir a cidade (*politicall Common-wealth*), isto é, por meio de uma linguagem artificial. O uso geral da linguagem serve como ponto de partida para a criação de tal Estado.

Sobre o uso geral da linguagem, Hobbes descreve:

O uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras. E isto com duas utilidades, uma das quais consiste em registrar as consequências de nossos pensamentos, os quais, podendo escapar de nossa memória e levar-nos deste modo a um novo trabalho, podem ser novamente recordados por aquelas palavras com que foram marcadas. De maneira que a primeira utilização dos homens consiste em servirem de marcas, ou notas de lembrança. Uma outra utilização consiste em significar quando muitos usam as mesmas palavras (pela sua 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 paixão. E devido a esta utilização são chamados sinais. Os usos especiais da linguagem são os seguintes: em primeiro lugar, registrar aquilo que por cogitação descobrimos ser a causa de qualquer coisa, presente ou passada e aquilo que achamos que as coisas presentes ou passadas podem produzir, ou causar, o que em suma é adquirir artes. Em segundo lugar, para mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos, ou seja, aconselhar e ensinar aos outros. Em terceiro lugar, para darmos a conceber aos outros nossas vontades e objetivos, a fim de podermos obter sua ajuda. Em quarto lugar, para agradar e para nos deliciarmos, e aos outros, jogando com as palavras, por prazer e ornamento, de maneira inocente (1988:21).

Está demonstrado que o uso geral da linguagem possui como fim a paz entre os homens. No primeiro instante ou na primeira fase da passagem apresentada, ele articula cadeia de pensamentos com cadeia de palavras. Com isso expõe a sua visão mecanicista da linguagem. A primeira utilidade da linguagem (isto é, a marca) vincula-se a memória e a segunda utilização (o sinal) liga-se à significação. A marca e o sinal são duas utilidades do uso da linguagem que foram o caminho para a criação do Estado político.⁵⁶

⁵⁵ Percebe-se que a língua tem como objetivo construir uma cidade. Essa ideia pode juntar-se com a noção de edificação do Estado político. A linguagem apresenta-se como fonte geradora da cidade.

⁵⁶ Vale ressaltar que os homens devem ter cautela acerca da ciência e da soberania, que têm suas partes de marca e signo. Diz Ribeiro (1978:33-34): “Ciência e soberania têm ambas suas partes de marca e signo: mas o que é

No *Elements* (1984), o Hobbes afirma que o homem deve empregar em seu próprio benefício a força, o conhecimento e a arte de cada homem. É uma ideia que inclui, implicitamente, a questão da linguagem, enquanto arte convencional. Isso significa que os homens devem usar para sua preservação as próprias artes. E uma das artes dos homens é a linguagem. No *Leviatã* (1988), ela se apresenta como produção filosófica que garante a busca da paz aos homens. A ideia de marca e/ou sinal como algo que demonstram serventia da linguagem torna-se indicativo racional para a justificação de um poder político absoluto.

Os elementos importantes da linguagem são os usos especiais. O filósofo aponta quatro usos específicos: Adquirir artes, aconselhar e ensinar aos outros, buscar ajuda e, agradar a nós mesmos e aos outros. A tese ganha peso filosófico na ideia de que todos os usos servem para os homens viverem em paz (HOBBS, 1988).

Hobbes dá passos decisivos para demonstrar a eficácia da linguagem como elemento construtivo do poder político. Ao fazê-lo, ele alicerça os elementos do poder político. É pela linguagem (nomes e palavras) que surgem os princípios edificadores do Estado. O nominalismo hobbesiano intercala “discurso mental” e “verbal”, ou seja, a imagem (no pensamento) e o nome. Em outras palavras, a figura imaginativa de algum “ser” ou “coisa” interliga-se a um nome. É neste nexos entre imagem e nome que os homens se viviam em condição de criar à sua imagem e semelhança o homem artificial para proteger-lhes dos perigos. A imagem pode ser entendida como a de um monstro e o nome compreendido como *Leviatã*.

Apesar da linguagem ser o caminho para a paz, ela é também a via ao estado de guerra. Os quatro abusos da linguagem geram a guerra: registrar concepções que nunca conceberam, usar metáforas em sentido diferente, declarar aquilo que não é, ofender os outros sem ser soberano (HOBBS, 1988). Deste modo, podemos dizer que Hobbes não trata as coisas ingenuamente. Ele procura construir a verdadeira utilidade da linguagem. Por isso, a linguagem não é usada somente para a paz, mas também para a guerra. Do mesmo modo que, como explica Polin, “o medo da morte gera o cálculo pacífico ou guerreiro” (QUIRINO, 1992:93), a linguagem pode também servir para tais fins.

É com esse pensamento que Hobbes (1988) adverte do seguinte: “onde não houver linguagem, não há nem verdade nem falsidade” (p.23). O pensador escreve ainda: “A verdade

evidente nos atos do soberano que se dão por uma fala imediatamente conativa, cujos produtos são signos e onde a marcação é visível; enquanto a ciência produz apenas marcas, e os signos são imperfeições a eliminar”.

consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações; um homem que procurar a verdade rigorosa deve lembrar-se que coisa substitui cada palavra de que se serve, e colocá-la de acordo com isso; de outro modo ver-se-á enredado em palavras como uma ave em varas envisgadas: quanto mais lutar, mais se fere” (p.23). Daí resulta uma série de críticas às doutrinas dos antigos, como Aristóteles, Cícero e Santo Tomás de Aquino.

Essa advertência de Hobbes indica que sem a linguagem o Estado político não pode existir. Com a ausência da linguagem o estado de guerra será eterno. Eterno tanto no sentido real (empírico) quanto no sentido hipotético (racional). Os homens não possuindo a linguagem perdem a via da paz e, o mais triste, perdem até a “chance” de pensar (ou hipotetizar) acerca desse Estado.

A linguagem é sem dúvida a chave que abre o espaço para os homens pactuarem entre si e erguerem o poder soberano (*sovereign power*). Entretanto, o filósofo demonstra, no *De Cive* e no *Leviatã*, que assim como a linguagem constrói o Estado político, ela também o destrói (HOBBS, 1991). Hobbes escreve:

Portanto, ao raciocinar, o homem tem de tomar cautela com as palavras, que além da significação daquilo que imaginamos de sua natureza, também possuem uma significação da natureza, disposição, e interesse do locutor. Assim são os nomes de virtudes e vícios, pois um homem chama sabedoria aquilo que outro homem chama temor, crueldade o que para outro é justiça, prodigalidade o que para outro é magnanimidade, gravidade o que para outro é estupidez, etc. E portanto tais nomes nunca podem ser verdadeiras bases de qualquer raciocínio. Como também não o podem ser as metáforas, e os tropos do discurso, mas estes são menos perigosos, pois ostentam sua inconstância, ao passo que os outros não o fazem (1988:26).

O fato de um e outro considerar a mesma coisa de modo diferente mostra o caráter relativista do uso da linguagem. Em consequência, demonstra que a linguagem é produto convencional. A língua deixa de ser universal e particulariza-se de acordo com os desejos de cada homem. Conforme afirmado no Gênesis, não é mais a linguagem criada por Deus, falada por todos os homens. É a linguagem do pós-torre de Babel, ou seja, não é mais aquela onde “todo o mundo se servia de uma mesma língua e das mesmas palavras. Ela (a linguagem) está desnaturalizada e desdivinizada” (BÍBLIA, 2008, 11:1-9).

A desnaturalização da linguagem ocorre porque Deus não é mais o seu criador e governador. A natureza, diz ele: “(é) a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo” (HOBBS, 1988:05). Ao desnaturalizar a linguagem, Hobbes nega também a sua divinização. Entretanto, é essa arte primeira (a linguagem primitiva criada por Deus) que é imitada pela

arte dos homens. O produto da arte humana não é natural e sim artificial. Em consequência, é a linguagem artificial (criada e governada pelos homens) o elemento construtivo do poder político. Uma vez que a linguagem é artificial o Estado derivado dela segue essa mesma artificialidade.

O que separa Hobbes de Espinosa é a artificialidade do Estado. Enquanto Hobbes mantém uma concepção de Estado artificial, Espinosa defende um Estado político natural. O Estado político hobbesiano, por consequência lógica, não permite em seu interior o direito natural. Já o Estado espinosano, ao contrário, garante tal direito. A divergência entre os dois encontra-se no modo pelo qual eles concebem a passagem do estado de natureza ao Estado político. Em Hobbes, a transferência é artificial e realiza-se através da linguagem. No pensamento de Espinosa, os direitos são intransferíveis.

A mudança articulada por Espinosa em relação a Hobbes parte da sua concepção de direito natural. Espinosa afirma: “Por direito e instituição natural entendo as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira” (1988:308). Ele liga existir e agir ao direito natural. Transferir o direito natural significa transferir o “ato de existir”⁵⁷ e “o ato de agir”. O ato de existir faz parte da natureza. O pensador identifica, na *Ética*, Deus com a natureza. Assim, o existir por ser algo natural passa a ser também divino. O existir deixa de pertencer ao poder do homem. O homem não pode guiar o seu existir e o seu agir a bel-prazer. Em outras palavras, o homem não possui poder para abdicar do seu direito natural. Somente Deus é causa livre⁵⁸ e, portanto, nenhum homem pode transferir o seu existir. Porque se o homem cometer tal atitude deixa necessariamente de ser homem⁵⁹ (ESPINOSA, 1973).

Hobbes artificializou o uso da linguagem e hipotetizou-a como móvel da transferência do direito natural. Os homens podem (imitando a natureza) construir o Estado político que lhes assegura a vida e a paz. Tal Estado, segundo o filósofo, não mantém a liberdade. Espinosa, diferentemente, articula como fins específicos do Estado a liberdade e o viver de acordo com a razão. O Estado político espinosano vem garantir a efetivação da razão dos

⁵⁷ Existe uma diferença entre o “ato de existir” e “existir em ato”. O “ato de existir” significa o movimento de “ser”. O “existir em ato” consiste no desejo ou no esforço de conservar o “ser”. Spinoza escreve: “Ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem que não deseje ao mesmo tempo ser, agir e viver, isto é, existir em ato” (ESPINOSA, 1973: 246).

⁵⁸ “Só Deus é causa livre. Com efeito, só Deus existe pela única necessidade da sua natureza (pela proposição 11 e corolário I da proposição 14) e age somente pela necessidade da sua natureza (proposição precedente); pelo que (pela definição 7) só ele é causa livre” (ESPINOSA, 1973: 102).

⁵⁹ “Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, consequentemente, o seu direito, ao ponto de renunciar a ser homem” (ESPINOSA, 1988: 322).

homens. A linguagem como ponto de partida da construção do Estado político hobbesiano implica uma diferença concepcional entre os dois filósofos acerca dos fins (ou objetivos) do Estado político⁶⁰ (BOBBIO, 1987).

O raciocínio decisivo a favor da linguagem está no capítulo que antecede, no *Leviatã*, das causas, geração e definição de um Estado. A localização do capítulo é estratégica. Porque possui um “fundo” filosófico de articulação entre a primeira e a segunda parte da obra. A teoria no capítulo dezesseis acerca das pessoas, autores e coisas personificadas demonstra a possibilidade do homem criar (assemelhando a natureza) (HOBBS, 1988).

Por assim termos dito, convém perguntar: para Hobbes, o que é ser homem ou pessoa? Segundo ele:

Uma pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas que como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção. Quando elas são consideradas como suas próprias ele se chama uma pessoa natural. Quando são consideradas como representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma pessoa fictícia ou artificial (HOBBS, 1988: 96).

Há, na passagem citada, duas ideias implicitamente relevantes: a da linguagem e a do movimento. O pensador define pessoa a partir da noção de palavras e ações, ou seja, da linguagem e do movimento. É nessa dinâmica mecanicista que consiste toda a primeira parte do *Leviatã*. O capítulo XVI (dezesseis) apresenta-se como síntese dessa dinâmica. O pensamento de Hobbes mostra que a pessoa possuidora de sua própria linguagem e movimento é natural e aquela que não possui tais elementos é artificial.

A linguagem é o elemento construtivo da pessoa artificial. É por ela (somente) que os homens podem instituir um ser artificial. O ser natural, ao ser contrário do ser artificial (ator), identifica-se como autor. O autor precisa de palavras para criar o personagem. E o ator personifica o autor em si através da execução de cada palavra. Essa é a “cena” que transcorre no “teatro”, como interpreta Ribeiro (1978): “em Hobbes o ator está sozinho” e “rege os seus súditos”, isto é, “os seus autores”.⁶¹

⁶⁰ “Se, para Hobbes, o fim do Estado é tornar os homens seguros, para Spinoza esse fim é torná-los livres, ou seja, fazer de tal modo que cada homem possa explicitar ao máximo sua própria razão” (BOBBIO, 1987: 73).

⁶¹ “Enfim, a crueldade e o poder exigem a unicidade da representação: o que transcorre em cena não deriva de texto nem de autor. Se, no ‘teatro ocidental’, o autor não pertence ao palco e o governa de longe, em Hobbes o ator está sozinho no palco, donde rege - à distância - os seus outros, que também são os seus autores. A representação é singular: porque não pertence a esta sequência de derivas infinitas em princípio, mas está fixada de uma vez por todas, salvo catástrofe: porque não é signo, é marca”. (RIBEIRO, 1978: 18).

Sob este aspecto, como diz o filósofo, a pessoa que representa é o ator e aquela a quem pertencem suas ações e palavras é o autor.⁶² O raciocínio hobbesiano prenuncia os princípios de uma “inclusão-exclusão” onde “o ator se constitui como autor”. A relação entre ator e autor desenvolve-se por meio da linguagem.

Existe um problema quando nos referimos às crianças e aos loucos que não fazem uso da razão. Hobbes resolve-o, quando escreve:

[...]as crianças, os imbecis e os loucos, que não têm o uso da razão, podem ser personificados por guardiões ou curadores, mas não podem ser autores (durante esse tempo) de qualquer ação praticada por eles, a não ser (quando tiverem recobrado o uso da razão) venham a considerar razoável essa ação. Mas, quando durar a loucura, aquele que tem o direito de governá-los pode conferir autoridade ao guardião. Mas também isto só pode ter lugar num Estado civil, porque antes desse Estado não há domínio de pessoas (1988:97).

As crianças e os loucos, embora não fazendo uso da razão, recebem uma proteção especial do Estado civil. É a ausência da linguagem que impede as crianças e os loucos de serem autores. Percebe-se que o elo entre ator e autor se constitui através de palavras. Contudo, quando não há palavras por parte de algum indivíduo, por exemplo, das crianças e/ou dos loucos, surge o Estado civil para garantir-lhes proteção. O Estado é produto da expressão (linguagem) e da vontade de vários homens reunidos.

O pacto se dá por meio das palavras dos homens, as quais exprimem os desejos de cada homem. A particularidade “funde-se” ou “harmoniza-se” no todo político. Escreve Hobbes:

Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja una. E é o representante portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão (1988: 98).

A unidade de uma multidão de homens só se efetiva na pessoa do representante. No plano político hobbesiano, a pessoa que representa significa ao mesmo tempo soberano. O

⁶² “Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas de suas palavras e ações pertencem àqueles a quem representam. Nesses casos a pessoa é o ator, e aquele a quem pertencem suas palavras e ações é o autor, casos estes em que o ator age por autoridade. Porque aquele a quem pertencem bens e posses é chamado proprietário, em latim *Dominus*, e em grego *Kyrios*; quando se trata de ações é chamado autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama autoridade. De modo que por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação, e feito por autoridade significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito”. (HOBBS, 1988: 96).

soberano, enquanto ator, encarna (percebe-se que o verbo “encarnar” traz consigo um teor filosófico-teológico) em si todos os súditos ou autores como interpreta Ribeiro (1978).⁶³

Enfim, a única maneira do soberano encarnar em si todos os súditos se dá pela linguagem. Porque é por ela que os homens podem transferir-se (artificialmente) e encarnar-se no soberano. A linguagem é o caminho (único) para criar o Estado, a sociedade, e o contrato entre os homens (HOBBS, 1988).

Hobbes, ao contrário de Espinosa, concentra todas as ações, desejos e palavras dos súditos na pessoa do soberano. Isso se torna compreensível quando se imagina uma peça teatral, sabendo que o autor é aquele que escreve a peça de teatro, isto é, aquele que fala com palavras próprias. No teatro, o que executa a ação (escrita pelo autor) é o ator, tornando-se assim o representante do autor, ou seja, encarnando-o. O mesmo ocorre no Estado político. Os homens que se reúnem, por meio da linguagem, são os autores. O soberano que executa todas as ações, desejos, vontades dos autores (homens pactuantes) é o ator. Assim, todas as ações do soberano são também dos súditos. Isso acontece porque o súdito autoriza como suas todas as ações do soberano. Hobbes hipotetiza um soberano com total liberdade, enquanto que Espinoza “imagina”, além de um soberano, um súdito com plena liberdade.⁶⁴ Aqui reside a divergência entre os dois filósofos. A linguagem não só é o elemento filosófico hobbesiano construtivo do poder político absoluto, mas também o ponto decisivo de distinção entre dois pensamentos políticos: o hobbesiano e o espinosano.

⁶³ “[...]. A platéia é abolida desde que o Ator encarna em si todos os súditos, e seus atos não se destinam mais à contemplação, somente à eficácia. [...]” (RIBEIRO 1978: 10).

⁶⁴ Relacionando as obras de Spinoza, detectamos uma sequência de ideias, na qual está contida a tese da liberdade dos súditos. No *Tratado teológico-político* (p.314), Espinoza diz: “[...]. Por isso, a república mais livre é aquela cujas leis se fundamentam na recta razão; porque aí, cada um, sempre que quiser, pode ser livre, isto é, viver inteiramente de acordo com a razão. [...]”. A parte V da *Ética* (p. 283), ele intitula-a da seguinte forma: Da potência, da inteligência ou da liberdade humana. Percebe-se que ele assemelha, no mesmo campo epistemológico, “inteligência” e “liberdade humana”. No *Tratado político* (p. 382), o filósofo relaciona viver bem (com liberdade) e razão.

III O PODER POLÍTICO EM HOBBS

3.1 O poder político como produto racional

Existem dois elementos-chave em Hobbes que demonstram que o poder político absoluto resulta de uma operação intelectual. O primeiro é o “método demonstrativo geométrico”, que explicita a questão dos ditames da reta razão. O segundo é a figura do homem artificial ou Estado-máquina, analisando a partir do pacto de união. O primeiro desenvolve-se com vistas ao período histórico em questão. Trata-se da guerra civil inglesa.⁶⁵

Durante a primeira fase da guerra, Hobbes divulga o *De Cive*. O movimento revolucionário de 1640, como escreve Arruda, teve três fases:

A fase revolucionária iniciada em 1640, apresenta três momentos bem demarcados: 1640-1642, da primeira reunião do Longo Parlamento até a eclosão da guerra civil; 1642-1649, correspondendo aos anos da guerra civil até a decapitação de Carlos I; 1649-1653, da morte de Carlos I, passando pelas convulsões políticas do exército, até o Protetorado de Cromwell (1990:74).

É neste contexto que se dá a publicação do *De Cive*. Os fatos da época são os “objetos (empíricos) de estudo”,⁶⁶ dos quais o pensador faz uso para idealizar o poder político, ou seja, compor o *Leviatã*.

Na situação revolucionária de 1640, pode fazer a seguinte pergunta: “se a causa principal dos males que afligem a sociedade civil é de natureza filosófica, o remédio só pode ser oferecido pela filosofia. Mas qual filosofia?” (BOBBIO, 1991:28). Desta pergunta surge a

⁶⁵ A respeito das causas da guerra civil, Hobbes relata: “(homens de retórica ou de bastante eloquência e pouca sabedoria) formam a facção e passam a portar-se como negociadores e intérpretes de conselhos e ações de cada um, nomeiam pessoas e indicam locais onde se reunirem para as deliberações sobre os meios com que reformar, segundo lhes parecer conveniente, o governo da Cidade. A fim de dominarem dentro da facção, eles precisam criar uma facção na facção; isto é, fazer encontros secretos separadamente, com poucos elementos, onde possam dar ordens sobre o que propor mais tarde na assembleia geral; sobre os proponentes, o que cada um deva falar e em que ordem; de que modo atrair para o seu lado os mais poderosos e os de maior prestígio segundo a apreciação do meio popular da facção. Deste modo, quando contam com uma facção já bastante grande e a dominam pela eloquência, instigam os homens à decisão de tomar o poder. Por vezes, não havendo nenhuma facção contrária, eles afligem sem dúvida o corpo da república; mas o mais das vezes dilaceram-no com a guerra civil”(HOBBS,1993:165). Vale ressaltar que a publicação dessa obra se dá no início da Guerra Civil inglesa.

⁶⁶ “Se a guerra civil fez proliferarem as tentações, forneceu também um magnífico laboratório de análise: e só ao cientista cabe ler o mundo acusando as suas ciladas. A independência do olhar coincide com o afrouxamento da ordem causado pela revolta; mas é possível usá-la terapêuticamente. Ao próprio Hobbes é possível e necessária enquanto contrapeso - remédio - do monstro Behemoth”(RIBEIRO, 1978:13).

preocupação decisiva com a estruturação do pensamento político. Questionar acerca da filosofia significa perguntar pelo método. O pensador propõe examinar, no *De Cive* e no *Leviatã*, as coisas conforme o “verdadeiro método”.

No *De Cive*, ele diz: “É que o método de começar pelas definições e pela exclusão do equívoco é próprio dos que não deixam lugar para discussões em contrário” (HOBBES, 1993:58). No *Leviatã*, lê-se:

Vendo então que a verdade consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações, um homem que procurar a verdade rigorosa deve lembrar-se que coisa substitui cada palavra de que se serve, e colocá-la de acordo com isso; de outro modo ver-se-á enredado em palavras, como uma ave em varas enviscadas: quanto mais lutar, mais se fere. E portanto em geometria (que é a única ciência que prouve a Deus conceder à humanidade) os homens começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam definições, e colocam-na no início de seu cálculo (HOBBES, 1988:23).

De acordo com esta citação “método verdadeiro” é o geométrico. Isto separa a ciência ética e a política aristotélica do filósofo moderno. Assim sendo, é possível retirar a seguinte interpretação:

Nessa batalha por uma ciência política rigorosa, Hobbes tende a visar simultaneamente vários alvos. O adversário mais ilustre é Aristóteles, para quem a ética e a política não eram conhecimento do certo, mas do provável e, portanto, domínio reservado não à lógica, e sim à retórica: na epístola dedicatória do *Elements*, pode parecer uma menção polêmica à doutrina tradicional a passagem em que se desculpa pelo mau estilo, dizendo ter consultado 'mais a lógica do que a retórica com essa oposição à vetusta e veneranda doutrina aristotélica, Hobbes fixa um dos princípios mais característicos do jusnaturalismo moderno, que irá perseguir insistentemente o ideal de uma ética demonstrativa (BOBBIO, 1991:29-30).

É a razão o elemento articulador da “ética demonstrativa”. A reta razão, como diz Hobbes, hipotetiza as leis éticas.⁶⁷ Ela é uma das vias para a criação do Estado político. Examinando no *De Cive* a concepção de reta razão, notamos que a retórica é seu contraponto. O escritor inglês diz:

O ofício da retórica consiste em fazer aparecer maiores ou menores do que na realidade são o bem e o mal, o útil e o nocivo, o honesto e o desonesto, fazer parecer justo o que é injusto, conforme a intenção e os fins dos oradores. Persuadir é isto. [...]. Acontece então que não se formam juízos de acordo com a reta razão, mas ao sabor do instinto. Este vício, porém não é do mero orador, e sim da própria eloquência, pois, como nos ensinam todos os mestres de retórica, ela tem por fim não a verdade, a não ser acidentalmente, e sim a vitória; seu ofício não é ensinar, mas persuadir (HOBBES, 1993:146).

O trecho demonstra a separação entre *doxa* e *ratio*. Aparentemente isso não faz sentido, mas seria assim se não fosse descrita, por Hobbes, no capítulo acerca da comparação

⁶⁷*De Cive*., p. 58-59. *Leviatã*., p. 78. “A lex naturalis (lei da natureza) é conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem”.

entre as três espécies de governo. O filósofo cita a separação entre *doxa* e *ratio* ao referir-se ao Livro VI da *Política* de Aristóteles. Percebe-se aí a crítica hobbesiana ao filósofo grego, ou seja, Aristóteles não passa, em termos hobbesianos, de um teórico da política, o “cultivador” de *doxas*. Tais críticas alicerçam a doutrina política do século XVII. Hobbes desmonta os princípios filosóficos antigos para erguer a sua filosofia. Nesta perspectiva, pode-se afirmar que “o eixo, simultaneamente racionalista e materialista, do pensamento de Hobbes não passava por Platão e Aristóteles” (CHEVALLIER, 1986:67).⁶⁸

O “método antigo” é desfeito passo a passo. Hobbes raciocina a partir da justaposição de método e ditame da reta razão. Com ela (a justaposição) podemos analisar os elementos racionais constitutivos do poder político absoluto. O filósofo, no *Leviatã*, escreve um capítulo intitulado : *da razão e da ciência*, onde ele demonstra princípios da doutrina política moderna (HOBBS, 1988).

O capítulo V do *Leviatã* é a via de acesso ao poder político absoluto. Ocorre que, como interpreta Bobbio, “para sair do estado de natureza vem em socorro do homem a razão, sob forma de regras prudenciais, ou seja, de normas hipotéticas do tipo: 'Se queres A, deves B'”(BOBBIO, 1991:38). Neste sentido, o raciocínio do homem deve ser “matemático”. É por isso que Hobbes concebe a razão de maneira diferente da dos antigos.

No capítulo mencionado, o pensador inglês define razão do seguinte modo: “Pois razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos” (HOBBS, 1988:27). Percebe-se que, segundo ele, uma opinião pode ser um ato de raciocínio, mas não um ato da *recta ratio*. É por isso que Hobbes explica:

a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência (1988:30).

⁶⁸ “O eixo, simultaneamente racionalista e materialista, do pensamento de Hobbes não passava por Platão e Aristóteles, mas por Demócrito, Epicuro e Sofistas gregos, inimigos de Sócrates. Haviam-no impressionado profundamente as revelações trazidas ao mundo da natureza por Galileu e Harvey, seus contemporâneos. Dois séculos antes de Comte, o nosso autor é um positivista, um profundo 'teórico do conhecimento científico' que (no capítulo IX do *Leviatã*) propõe original classificação das ciências” (CHEVALLIER, 1986:67).

Nesta passagem, Hobbes não se refere a razão de modo geral, mas a *recta ratio*. Deste modo, a “razão” das crianças torna-se uma questão problemática, mas acerca disso, o autor afirma que elas “não são dotadas de razão até que atinjam o uso da linguagem” (HOBBS, 1988:30).

O elemento decisivo é que a razão equivale ao cálculo: “*rationatio est computatio*” (BOBBIO, 1991). É decisivo porque muda a concepção tradicional, onde a razão é capaz de descobrir as essências das coisas. Segundo Hobbes, a razão não é capaz de conhecer se uma coisa é boa ou má em si, e caso aconteça tal axiologia, isso resulta de uma opinião inferida sobre o objeto.

Pode-se, portanto, dizer que a razão, entendida como cálculo, é capaz de conhecer *per causas* e, conseqüentemente, *per fines*. Quer dizer, os homens são capazes de conhecer através dos cálculos as causas relativas aos fins que lhes são úteis. Deste modo, o conceito de razão enquadra-se no pensamento hobbesiano como ponto decisivo para a compreensão do poder absoluto, enquanto poder político. Assim, percebe-se o porquê da razão sugerir a paz aos homens, isto é, condicionar⁶⁹ os indivíduos para um fim que lhes é útil. O conceito de razão, enquanto *recta ratio*, estabelece a base racional do homem artificial, ou seja, do Estado-máquina.

A ideia de artificialidade do Estado encontra-se, sobretudo, no fato da “razão não nascer conosco”. A *recta ratio* construtora do Estado político é obtida com esforço. Em outras palavras, aquilo que ele coloca na origem do Estado político é também artificial. Hobbes escapa de se autocontradizer, isto é, não há contradição na formulação intelectual do poder estatal. É deste modo que podemos compreender o porquê de Hobbes afirmar, no começo do *Elements*, que antes de conhecermos os elementos das leis políticas, dependemos do conhecimento do que seja a natureza humana (HOBBS, 1984:1).⁷⁰

A originalidade de Hobbes está em pensar a razão não como algo naturalmente pronto, mas como algo que durante o “movimento do corpo humano” vai-se construindo. Essa é uma questão essencial e controvertida. Essencial porque demonstra o verdadeiro fundamento que

⁶⁹ Os verbos “sugerir” e “condicionar” não determinam a ação humana, mas ao contrário, dão possibilidades para que os atos humanos sejam executados.

⁷⁰ “The true and perspicuous explication of the elements of laws, natural and politic, which is my present scope, dependeth upon the knowledge of what is human nature, what is a body politic, and what it is we call a law”. (A explicação verdadeira e evidente dos elementos das leis, naturais e políticas, o que é meu presente objetivo, depende do conhecimento do que seja a natureza humana, do que é um corpo político e do que chamamos lei). *Elements*, (cap. I, 1) p. 1.

possui o Estado político absoluto. É controversa porque, ao mesmo tempo que a razão pode ser entendida como “natural” (isto é, uma paixão) pode também ser compreendida como “artificial” (isto é, *recta ratio*, construída com esforço). Neste argumento, percebemos características do pensamento renascentista, representada pela transformação das relações entre a natureza e a arte, comparativamente à concepção dos antigos.⁷¹ A arte dos homens transforma, pela *recta ratio*, a natureza, o que é índice da industriabilidade humana (BOBBIO, 1991).

A argumentação na introdução do *Leviatã* demonstra a dinâmica de o homem, apesar de natural, criar à sua imagem um “ser” artificial, o *salus populi* (a segurança do povo) (HOBBS, 1988). Os homens calculam e, por isso, descobrem como comparar a natureza, recriando-a ou aperfeiçoando-a. Convém ressaltar que uma das invenções sublimes dos homens é a máquina, a qual se torna a imagem do próprio homem. Imitar a natureza significa assemelhar a arte que Deus fez e governa o mundo, mas ao mesmo tempo que os homens constroem e governam o objeto produzido é também governado pelo mesmo.

Essa sublime criatura, edificada pela *recta ratio*, é chamada de *Leviatã*. Hobbes escreve:

E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande **Leviatã** a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado (1988:05).

Assim, é possível compreender a construção intelectual pelos homens do *political Common-wealth*,⁷² ou seja, *artificiall man*.⁷³

A figura do Leviatã que orna o livro, é descrita nos seguintes termos por Chevallier:

Vê-se - aparecendo a meio corpo por detrás das colinas, dominando uma paisagem de campos, bosques e castelos que precedem imponente cidade - um gigante coroadado. É moreno, de bastos cabelos e bigode, com um olhar fixo, penetrante, com um sorriso imperceptivelmente sarcástico (assemelhar-se-ia segundo se disse, a Cromwell). A parte visível de seu corpo, busto e braços, é feita de milhares de pequeninos indivíduos aglomerados. Com a mão direita empunha, erguendo-a acima do campo e da cidade, uma espada; com a esquerda uma cruz episcopal. Abaixo, enquadrando o título da obra, defrontam-se duas séries de emblemas em contrastes, uns de ordem temporal ou militar, os outros de ordem espiritual ou eclesiástica: um forte, uma catedral, uma coroa, uma mitra; um canhão, os raios de excomunhão; uma batalha com cavalos empinados; um concílio com as vestes talares (1986:65).

⁷¹ Refere-se à concepção de Platão e Aristóteles, na qual a arte humana segue determinação da natureza.

⁷² Estado político.

⁷³ Homem artificial.

Pode-se concluir que a figura do Leviatã acima dos símbolos espirituais e materiais representa a totalidade dos poderes, ou seja, destaca-se como poder político absoluto. É a este homem artificial, criado pela arte racional, que os pactuantes devem suas obrigações. A obediência dos homens não ocorre sem medo; pelo contrário, os súditos obedecem por medo; ou melhor, o medo é que os move a obedecerem. A obediência é gerada também pela esperança de viver em paz. Os homens têm esperança de pôr fim ao estado de guerra, no qual um faz mal ao outro. A esperança ocorre por causa da punição que o “monstro horrível”, o Leviatã, pode dar a qualquer um dos homens que buscar a guerra. Embora o medo e a esperança condicionem os homens à obediência, a reta razão lhes prescreve o objetivo.

O fato de o homem criar racionalmente o Leviatã faz com que tal criatura seja cognoscível. É por isso que os homens lhe obedecem, apesar de ser estranho aos olhos daqueles que não o criaram. Neste sentido, a obediência, como interpreta Ribeiro, não é “passiva”, mas “ativa”, ou seja, “obedecer é agir” (CHEVALLIE, 1986:255). Um agir que reside no ato construtivo da razão. Eis porque se pode dizer: “obedeço porque conheço”. A necessidade “ativa de trabalhar inteligentemente” gera uma necessidade “ativa de obedecer”.

A cognoscibilidade do poder estatal justifica a obediência dos súditos. O corpo político torna-se acessível à ciência geométrica e, por isso, é passível de ser conhecido. A geométrica é demonstrável porque “nós mesmos criamos as figuras”. Deste modo, a figura do Leviatã, é também compreensível porque nós mesmos a criamos. Para Hobbes, a geometria (ciência que não deixa espaço para discussão entre o verdadeiro e o falso) acontece também entre os escritores de política. Eles, diz Hobbes: “adicionam em conjunto *pactos* para descobrir os *deveres* dos homens” (1988:27).

Tal raciocínio identifica o produto do engenho humano como *artificium*. Assim, a criatividade dos homens é semelhante à arte divina. A natureza não determina, nem cria o espaço social pacífico da humanidade. A vida de paz e prazer dos homens são construídas a partir da soma entre a razão, o medo e a esperança. Assim é edificado o homem artificial.

Para que o homem artificial seja inteligível em sua gênese, o moderno escritor elabora, no *Leviatã*, o capítulo IX, intitulado: *dos diferentes objetos do conhecimento*. Ele divide a filosofia em duas partes, a saber: a natural e a política (HOBBS, 1988). A primeira estuda o que é obra da natureza e a segunda examina “os acidentes dos corpos políticos”. A filosofia civil tem como objeto de análise o Estado.

O Estado resulta do esforço intelectual dos homens. Do mesmo modo que Deus pronuncia o *fiat* na criação, os homens, através dos *pactos* e *convenções*, pronunciam o façamos o corpo político. A ideia de corpo político antecipa alguns elementos do iluminismo. Segundo Cassirer:

A sociedade é (no pensamento político do século XVIII) intimada a comparecer perante o tribunal da razão, interrogada sobre a legitimidade de seus títulos, sobre os fundamentos de sua verdade e de sua validade. E, por esse procedimento como uma realidade física que o pensamento esforça-se por conhecer. Institui-se de novo, em primeiro lugar, a divisão em partes componentes: considera-se a vontade geral do Estado como se fosse constituída de vontades particulares, como se fosse nascida de sua união. Somente por meio desse pressuposto fundamental é que é possível fazer do Estado um 'corpo', a fim de submetê-lo ao mesmo método que deu suas provas na descoberta das leis universais do mundo material. Hobbes precedeu o século XVIII nesse caminho. O fundamento e o princípio de sua teoria política, a tese segundo a qual o Estado é um 'corpo', têm precisamente essa significação: os procedimentos do pensamento que nos levam ao conhecimento exato da natureza dos corpos físicos são-lhes igualmente aplicáveis sem restrição. Portanto, o que Hobbes diz do pensamento em geral, que é um 'cálculo', que esse cálculo consiste em adicionar e subtrair, vale igualmente para todo o pensamento político (1992:39).

O poder estatal é o artefato contraposto à arte natural. As coisas criadas pela razão humana não são naturais, mas, como o filósofo diz, “autômatos”.⁷⁴ O relógio serve, para Hobbes, como exemplo de um autômato. O movimento do relógio se dá através de peças (molas) e cada peça, apesar de ser criada por homens naturais, é artificial. O fato de os homens serem naturais não significa que suas produções também sejam. É por isso que ele distingue a *naturalis* (produto sob gerência de Deus) de um *artificium* (fabricado sob controle dos homens).

O Estado político pode ser considerado um Estado-máquina. Sua composição é totalmente mecânica, formada peça por peça. A soberania, explica Hobbes, é uma alma artificial, onde os magistrados e os funcionários são as juntas artificiais, a recompensa e o castigo são os nervos, a riqueza e a prosperidade dos indivíduos são a força (HOBBS, 1988:05).

Observa-se que o Estado é um corpo idêntico ao corpo humano. Assim como se estudam os corpos dos homens, do mesmo modo o corpo estatal pode ser estudado. O Estado deixa de ser visto como um *abstractum* e passa a ser compreendido como algo concreto. Deste modo, Sociedade e/ou Estado podem ser mensuráveis. Existe a possibilidade de os homens examinarem, por meios geométricos, o corpo político e fazê-lo “objeto” da geometria.

⁷⁴ “Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que cujos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial?” (HOBBS, 1988:05).

Ao identificar o Estado político ao corpo humano, Hobbes pôs fim à discussão entre o verdadeiro e o falso no campo político. Não há discussão, porque o método usado para analisar o corpo estatal é o “demonstrativo geométrico”.

Os homens reunidos criam, como relojoeiros, o aparelho que lhes garante a vida, isto é, o Estado-máquina.⁷⁵ São os “pactos e convenções” entre os homens o *fiat* do moderno corpo político. O corpo artificial recebe, como expõe Ribeiro (1984), a força do ato de vontade dos homens reunidos (a representação).⁷⁶

O pacto de união é deduzido de características próprias ao estado de natureza. A liberdade, a igualdade e o direito de todos a todas as coisas legitimam o pacto. Afirma Hobbes:

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (1988:76).

Para provar o aspecto realista desta situação, o pensador argumenta:

Que opinião tem ele (alguém que considera estranho a sua tese) de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras? (HOBBS, 1988:76).

O estado de natureza, descrito como algo real, fornece os elementos necessários para legitimar o pacto de união. O acordo entre os pactuantes é fruto da liberdade e da espontaneidade de cada homem. O Estado político não é produto da natureza, mas, artefato da razão e da vontade dos homens. Ele é totalmente artificial.

Hobbes hipotetiza um pacto de união que tem como fundamento jurídico a voluntariedade de muitos e não de poucos. O acordo não pode ser entendido como *pactum*

⁷⁵ “Relojoeiro ou arquiteto, o homem - ou melhor, o gênero humano em seu desenvolvimento histórico - construiu, ao instruir o Estado, o mais complicado, talvez mesmo o mais delicado, certamente o mais útil dos engenhos, o que lhe permite nada menos do que sobreviver na natureza nem sempre amiga. Se é verdade que o homem é chamado não apenas a imitar, mas também a corrigir a natureza, a expressão mais alta e mais nobre dessa sua qualidade *arfitex* é a constituição do Estado”. (BOBBIO, 1991:33).

⁷⁶ “A estas representações que esvaziam, vicárias, opõe-se a hobbesiana - que se origina na vontade, do representado, de continuar vivendo. No lugar da morte, que no Direito funda a representação, Hobbes põe a vontade, que é sempre de viver. A própria renúncia, que constitui a representação, é o ato máximo da vontade: seu *fiat*, pelo qual o homem - *imago Dei* - cria um homem artificial, ou deus mortal” (RIBEIRO, 1984:148).

societatis,⁷⁷ mas como *pactum subiectionis*. A finalidade desse acordo é libertar os indivíduos pactuantes do estado de insegurança. O acordo produz o *salus populi* “a segurança do povo”. Este ocorre paralelo com o ditado *extra a rempublicam nulla salus* (o Estado é a salvação do povo). Fora do Estado não há salvação.

A salvação, segundo os escolásticos, Egídio Romano⁷⁸ e Guilherme de Ockham,⁷⁹ é obtida somente por Deus. Hobbes, ao contrário, demonstra que os homens são capazes de salvarem a si mesmos. Em consequência, o Deus imortal não é capaz, como pensavam os dois pensadores mencionados, de salvar a humanidade do estado de guerra.

Para o homem garantir uma segurança suficiente, “a única maneira”, diz o autor inglês, “é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens. “É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus mortal” (HOBBS, 1988:105). Os homens constroem o Estado político, como um Deus mortal, ou seja, à imagem e semelhança do Deus imortal. Pela arte racional o homem torna-se parecido a Deus. Deste modo, podemos compreender o sentido do ditado: “o homem é um Deus para o homem” (HOBBS, 1993:275). Ao citá-lo Hobbes ilustra que os homens podem, assim como Deus, fazer e governar as coisas através do Estado. Este é definido como soberano.

No *Elements*, Hobbes escreve: “O corpo político ou sociedade civil (é) uma multidão de homens, unidos em uma pessoa por um poder comum, para a paz, defesa e benefícios comuns dos mesmos” (HOBBS, 1984:104). No *De Cive*, ele afirma: “Cidade é uma pessoa cuja vontade, resultante do pacto de muitos homens, é aceita como vontade de todos os homens a fim de poder ela utilizar a força e os recursos de cada um para a meta, com o objetivo de paz e da defesa comum” (HOBBS, 1993:99) E no *Leviatã*, ele argumenta: “Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum” (HOBBS, 1988:106).

⁷⁷ O *pactum* em Hobbes não leva em conta a vontade geral mas da maioria dos indivíduos. Por isso, deve ser diferenciado do *pactum societatis* em Rousseau, o qual toma como essência do pacto a “*volonté général*”.

⁷⁸ “Na igreja há tanta plenitude de poder que o poder dela é sem peso, número e medida”.(EGÍDIO, 1989:237).

⁷⁹ “De três modos se pode entender que a jurisdição (ou poder) provém só de Deus”.(OCKHAM, 1988:137).

Nas três definições, a criação da pessoa do soberano é caracterizada pela habilidade racional, isto é, desabarece a ideia de uma origem natural ou divina para o poder. Os homens, com o uso da *recta ratio*, aproximam-se de Deus no fazer e dirigir as coisas.

Em suma, o Estado político não é construído por força da natureza, como pensava Aristóteles, ou por poder divino como hipotetizavam Egídio Romano e Guilherme de Ockham, mas como fruto da racionalidade humana. A construção do Estado político parte do acordo entre os homens, os quais são livres e iguais. A ruptura entre o pensamento tradicional e o moderno, no tratado político hobbesiano, se dá através do “método demonstrativo geométrico”. A tese de Hobbes torna-se inovadora ao trazer para o campo da política os elementos matemáticos como ponto final da discussão entre o certo e o errado.

O aspecto caracterizador do pensamento político moderno, a razão, serve em Hobbes de fundamento do poder político. Pelo uso da razão os homens alçam-se até Deus. Essa é a marca que diferencia as noções políticas medieval e moderna. A racionalidade é o espírito de geometria. É tal espírito que constrói o modelo mecânico do Estado. A novidade do filósofo não é apenas a ideia do Estado político, compreendido como um Deus mortal, mas e sobretudo o conceito de razão. A *recta ratio* é adquirida com esforço. Esse esforço é, segundo ele, realizado através da linguagem (imposição de nomes) e de um método (o geométrico). Assim, o argumento marcante da ruptura entre a visão clássica e a moderna está na definição: *ratio tinatio est computatio* (o raciocínio é um cálculo) (HOBBS, 1988).

3.2 O poder absoluto e as leis

O pensamento jurídico de Hobbes pode ser examinado de várias maneiras. No presente trabalho, a escolha é pela comparação entre as concepções antiga, medieval e a posição moderna de Hobbes.

O pensamento jurídico antigo surgiu ligado aos mistérios religiosos.⁸⁰ A ideia acerca das leis possuía um forte teor mítico. Como retratado por Neves:

⁸⁰ "O direito teve um período pré-histórico desconhecido; é possível que tenha começado por uma fase oral e depois por poucos atos. Visando à ordem, disciplina, relações, justiça, defesa, nasceu e evoluiu do clã à fratria, tribo, cidade, estado, mundo em função também do intercâmbio, comércio, técnica, cultura. Tinham já as tribos primitivas o seu direito, exercido pelo conselho, sob a direção do chefe. Resolvia assuntos de organização, distribuição de encargos, questões alienígenas, guerra e paz, prisioneiros, etc. **O mais primitivo que se conhece, da mesma forma que a medicina, surgiu ligado aos misteres teológicos. Governo e religião mantinham ligações; o rei acumulava as funções de chefe político e religioso**". NEVES, Carlos de Souza. **Sociedade, transição e futuro** (vias intermediárias e fundamentos), p. 160.

Os antigos informavam terem vindo dos deuses as suas leis. Os cretenses, (...), atribuíam as suas mãos não a Minos, mas a Júpiter: os lacedemônicos não a Licurgo, mas a Apolo. Os romanos afirmavam ter Numa escrito como lei o que uma das divindades mais poderosas da Itália antiga, a deusa Egéria, lhe ditara. Os etruscos receberam as suas leis do deus Tagés. Durante longa gerações as leis não foram escritas; constituíam tradição sagrada. Mais tarde, a Lei saiu dos rituais; passou a ser escrita; mas se manteve o uso de depositá-la no templo e os sacerdotes continuavam sendo seus depositários.⁸¹

Para Aristóteles, a lei só pode ser determinada em relação ao justo. Em seu tratado político,⁸² elabora uma discussão sobre justiça a partir da distinção decisiva entre igualdade numérica e proporcional. Decisiva porque o termo “igualdade”, na concepção do filósofo grego, orienta-se pelo determinismo natural. Distribuir as coisas conforme a igualdade significa distribuí-las de acordo com a desigualdade prescrita pela natureza.

A tese jurídica aristotélica sugere que a justiça deve estar ligada ao justo e este ao igual. Assim, ele argumenta:

E já que o igual é o meio termo, o justo será um meio termo. Ora; a igualdade pressupõe no mínimo dois elementos; o justo, então deve ser um meio termo, igual e relativo (por exemplo, justo para certas pessoas), e na qualidade de meio termo ele deve estar entre determinados extremos (respectivamente "mais" e "menor"); na qualidade de igual ele pressupõe duas participações iguais; na qualidade de justo ele o é para certas pessoas. O justo, portanto, pressupõe no mínimo quatro elementos, pois as pessoas para as quais ele é de fato justo são duas, e as coisas nas quais ele se manifesta os objetos distribuídos - são também duas. [...]. Além do mais, isto se torna evidente porque aquilo que é distribuído às pessoas deve sê-lo 'de acordo com o mérito de cada uma[...].⁸³

Esse antigo problema grego,⁸⁴ a disjunção da justiça a partir da igualdade aritmética e geométrica, é retomado por Hobbes sob outro ângulo. Ele diz que a distinção entre justiça cumulativa (proporção aritmética) e distributiva (proporção geométrica) feita por alguns autores⁸⁵ está incorreta, porque não levam em conta o cumprimento de um contrato.⁸⁶

A respeito da justiça comutativa, Hobbes escreve: “[...] é a justiça de um contratante, ou seja, o cumprimento dos pactos, na compra e na venda, no aluguel ou sua aceitação, ao emprestar ou tomar emprestado, na troca, na permuta e outros atos de contrato”.⁸⁷ E “a justiça

⁸¹ Loc. Cit.

⁸² *Ética e Nicômacos.*, (1129a) p. 91-92. Ver: **Perspectiva histórica da filosofia do direito.**, p. 37.

⁸³ *Ética e Nicômaco.*, (1131a) p. 95-96.

⁸⁴ *Id. Ibid.*, (1131b) p. 96-97. **Política.**, (1280a-b) p. 92-93.

⁸⁵ Hobbes não cita nome de nenhum pensador. Contudo é possível verificar uma dessemelhança entre Aristóteles e Hobbes.

⁸⁶ *Elements.*, (Parte I, cap. XVI, 5) p. 84-85. **De Cive.**, p. 71. **Leviatã.**, p. 89-90.

⁸⁷ **Leviatã.**, p. 90.

distributiva”, diz ele, “é a justiça de um árbitro, isto é, o ato de definir o que é justo”.⁸⁸ A concepção leva em conta a formulação do contrato. O contrato é um elemento típico do pensamento jurídico moderno. No primeiro e no segundo conceito a posição hobbesiana expõe os princípios contratualistas. Assim, a única fonte da justiça é a vontade do soberano, enquanto produto de um pacto de união. Somente no Estado político é possível decidir sobre o melhor e o pior homem.⁸⁹

Hobbes afirma que Aristóteles inclui como fundamento da sua doutrina a desigualdade natural.⁹⁰ Mas, o homem que não reconhece os outros como seus iguais por natureza é um orgulhoso.⁹¹ A desigualdade é estabelecida pela lei civil. É o soberano que distingue o justo do injusto, o bem do mal e o melhor do pior. Hobbes concorda em dizer que a justiça é uma forma de igualdade.⁹² Contudo, ele demonstra que a igualdade implica o direito.⁹³ Sob este ponto de vista, o Estado é o único que pode distinguir a justiça da injustiça porque corporifica o direito positivo.

Hobbes não defende a ideia de justiça a partir do meio termo, mas da vontade soberana. Assim, ele rompe não apenas com Aristóteles, mas com todo o pensamento medieval cristão. A tradição jurídica medieval não tem uma ideia clara do direito natural. Primeiro porque há uma “mistura” de concepções entre moral cristã, moral natural e dados da revelação.⁹⁴ “Mistura” porque a moral cristã compreende em si as outras duas: a natural e a revelada. A Igreja Católica, enquanto detentora da moral cristã, submete os governos a seu domínio. A Igreja era situada por Santo Agostinho como superior à *pólis*. Neste sentido, Friedrich escreve: “[...] No ensino patrístico e, mais especialmente, na obra de S. Agostinho, A Igreja, como comunidade superior, situa-se muito acima da *polis*, muito acima da *civitas*, representando algo como a antítese da comunidade pagã”.⁹⁵ Eram assim que os autores cristãos da Idade Média concebiam o direito, ou seja, a partir da concepção do poder eclesiástico.

O conceito de justiça em Santo Agostinho não é especificamente jurídico. A justiça agostiniana resulta de uma noção teológica cristã que inclui a devoção a Deus e à sua Igreja,

⁸⁸ Loc. Cit.

⁸⁹ Id. Ibid., p. 91.

⁹⁰ Política. (Livro I). *Leviatã*, p. 91.

⁹¹ *Leviatã*, p. 91-92.

⁹² *De Cive*, p. 72.

⁹³ Loc. Cit.

⁹⁴ “A moral cristã forma um conjunto que compreende, ao mesmo tempo, a moral natural e os dados da revelação”. LECLERCQ, Jacques. *As grandes linhas da filosofia moral*, p. 26.

⁹⁵ *Perspectiva histórica da filosofia do direito*, p. 52.

dando o lugar que lhe compete na comunidade.⁹⁶ O direito, segundo a teoria medieval, é entendido como emanção da justiça. Assim sendo, enquanto para os medievais o “direito natural” é resultante de um sistema metafísico, para os modernos (Grócio e Hobbes) é o ponto de partida do direito das pessoas e de todo o direito positivo. Os modernos não pretendem remontar à metafísica; o direito é um dado.⁹⁷

Para Hobbes, a razão é apta para demonstrar e regulamentar as leis civis. O sistema das leis positivas é, segundo ele, criado por atos racionais. Neste sentido, a teoria de Santo Agostinho e, conseqüentemente, de Santo Tomás de Aquino, perdem sustentação perante a tese hobbesiana. A doutrina jurídica medieval, onde as leis e os direitos eram estabelecidos pelo poder da Igreja, como pensavam os escritores cristãos, é totalmente contra-argumentada por Hobbes.

Santo Tomás de Aquino fez considerações sobre o “direito” na *Summa Theologica*.⁹⁸ Para ele, as leis e os direitos devem estar ligados a moral cristã. A Igreja Católica, como mantenedora dessa moral, possuía também o controle exclusivo das morais, das leis e dos direitos. Aliás, os governos submetiam-se ao poder eclesiástico. O súdito obedecia, porque a Igreja assegurava aos príncipes e senhores o domínio e o governo (*principes, domini, dominium, regimen*⁹⁹), isto é, a legalidade do mando.

Sob este aspecto, os súditos só deviam obedecer aos governantes até o momento em que a Igreja os reconhecia como legais. Diz Santo Tomás de Aquino: “Portanto, logo que o governo caia sob a sentença de excomunhão, por apostasia da fé, seus súditos estão *ipso facto* absolvamos de cumprir as ordenações dele e do juramento de fidelidade que a ele os ligava”.¹⁰⁰ Percebe-se que o direito de obedecer e desobedecer é inteiramente derivado da lei eclesiástica.

O pensamento jurídico medieval demonstra que o direito tem sua origem na lei. Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino formulam hipóteses jurídicas que justificam o direito como resultante da lei. Ao colocar a moral cristã, o direito divino e eterno acima das leis naturais e temporais, das morais naturais e racionais, os pensadores cristãos estabeleciam

⁹⁶ **Id. Ibid.**, p. 54.

⁹⁷ LECLERCQ, Jacques. **Do direito natural à sociologia.**, p. 26.

⁹⁸ “[...] a Filosofia jurídica da Idade Média é de que uma extraordinária uniformidade essencial. Culmina na Filosofia de S. Tomás de Aquino, que dedicou uma longa secção da *Summa Theologica* ao Direito”.

FRIEDRICH, Carl J. **Op. Cit.**, p. 58.

⁹⁹ **Id. Ibid.**, p. 60.

¹⁰⁰ **Summa Theologica.** (II. 2. 12. 2.). Apud. FRIEDRICH, Carl J. **Op. Cit.**, p. 64.

critérios jurídicos que justificavam os direitos dos homens como prescrições das leis divinas e/ou naturais.

A teoria medieval jurídica é elaborada por teólogos e moralistas, mais metafísicos que juristas. O pensamento jurídico moderno é uma doutrina de leigos e juristas que compõem uma dogmática racionalista e não teológica.¹⁰¹ Como exemplo da teoria medieval, analisaremos a ideia tomista do direito em contraposição à de Hobbes.

Assim, é possível demonstrar algumas consequências teóricas e práticas das doutrinas. Primeiro, há uma relevância na tese medieval cristã, que separa a lei eterna da lei natural. Uma vez que as leis são distintas, surgem, por consequência, as leis superiores e as inferiores. Na visão cristã, as superiores são as leis eternas. As leis naturais, por sua vez, são diferentes e superiores às leis positivas (humanas).

A consequência teórica é de que torna impossível, por meio lógico, dizer que quem possuir a lei natural possui necessariamente a lei eterna. Na teoria medieval, não há possibilidade lógica de afirmar que a pessoa detentora da lei natural deve ter por necessidade a lei eterna, porque ambas as leis são diferentes.

As causas práticas dessa tese se dão no momento em que a Igreja Católica diz ser a única detentora do poder espiritual. Assim, a Igreja foi também controladora do poder temporal, pois tal poder deriva do espiritual. Isso resultou em vários conflitos históricos, como escreve Friedrich:

As perigosas consequências de tal doutrina, para a ordem jurídica, e que tão exuberantemente foram exemplificadas pela história, na geração seguinte à de S. Tomás de Aquino, tanto pelo cativo babilônico do papa como pelo conflito com o Imperador Luiz da Baviera, conduziram à elaboração de uma doutrina completamente oposta. Seu lado metafísico encontrou expressão no grande debate sobre nominalismo e realismo [...].¹⁰²

Doutrinas como a tomista são contestadas por Hobbes. Ele diz:

E os teólogos, e outros que fazem ostentação de erudição, tiram seu conhecimento das Universidades e das Escolas de leis, ou de livros que foram publicados por homens eminentes nessas Escolas e Universidades. É portanto manifesto que a instrução do povo depende totalmente de um adequado ensino da juventude nas Universidades. Mas (podem alguns dizer) não são as Universidades da Inglaterra já suficientemente eruditas para fazer isso? Ou será que quer tentar ensinar as Universidades? Perguntas difíceis. Contudo não hesito em responder à primeira que, até por volta dos últimos anos do reinado do Henrique VIII, o poder do Papa se

¹⁰¹ LECLERCQ, Jacques. **Do direito natural à sociologia.**, p. 25-26.

¹⁰² **Perspectiva histórica da filosofia do direito.**, p. 64.

erguia sempre contra o poder do Estado, principalmente através das Universidades, e que as doutrinas defendidas por tantos pregadores contra o soberano poder do rei e por tantos legistas e outros que ali tinham recebido sua educação, constituem um argumento suficiente de que, muito embora as Universidades não fossem as autoras daquelas falsas doutrinas, contudo não souberam semear a verdade. [...].¹⁰³

O papa coroava os reis, “transmitindo” a eles apenas o poder temporal (lei positiva humana) sem ser necessário transferir a autoridade eterna. Tal pensamento provocava conflitos inevitáveis, por exemplo: “A luta de Gregório VII com Henrique IV pelo controle das nomeações episcopais”.¹⁰⁴

Em relação aos súditos, as consequências são outras. Para entender melhor o assunto é preciso rever, no quadro apresentado, a parte que se refere às leis e suas derivações. O primeiro postulado jurídico relevante é que da lei natural deriva o “direito natural”. Isso significa que aqueles que nascem livres, como os nobres, por “lei natural”, são livres e, conseqüentemente, o “direito natural” de exigir liberdade está determinado pela natureza. Em posição contrária estão aqueles que nascem não-livres, ou os que, pela “lei natural”, são sempre escravos e, assim sendo, o “direito natural” está delimitado ao âmbito da vida escrava. Na verdade, isso tem cunho aristotélico.

Já o direito positivo medieval é derivado da lei civil ou positiva. Tal direito era estabelecido conforme os costumes. Neste sentido, as leis e/ou os direitos sem costumes não são válidos. Enquanto na teoria medieval o costume tem força para constituir lei, na concepção hobbesiana o costume não constitui lei.¹⁰⁵ Diz Hobbes: “[...] constam entre as leis escritas, mas não por causa do costume mesmo, que não têm força para construir lei, e sim por causa da vontade do governante supremo, a qual aparece no fato de ter ele permitido que um aresto, justo ou injusto, se transformasse em costume”.¹⁰⁶

O pensamento jurídico de Hobbes contrapõe-se à tese tomista a partir do pressuposto de que a lei eterna (ou divina) é idêntica a lei natural. Revendo o quadro, percebe-se que, enquanto para Santo Tomás de Aquino a lei eterna não é a lei natural, para Hobbes a lei eterna é a lei natural. No **De Cive**, o autor expõe: “As leis de natureza são imutáveis e eternas: o que

¹⁰³ **Leviatã**, p. 204-205.

¹⁰⁴ ANDERSON, Perry. **Passagem da antiguidade ao feudalismo**, p. 159.

¹⁰⁵ “(o soberano) [...] submete a justiça e o costume: todas as leis, até a natural, têm o modelo a lei positiva”. **Ao leitor sem medo**, p. 183.

¹⁰⁶ **De Cive**, p. 187.

proíbem nunca poderá ser lícito, e o que ordenam nunca poderá ser ilícito. [...]”.¹⁰⁷ Vale ressaltar que “a lei natural é um ditame da reta razão”.¹⁰⁸

No **Leviatã**, ele escreve: “Outra maneira de dividir as leis é em naturais e positivas. As naturais são as que têm sido leis desde toda a eternidade, e não são apenas chamadas naturais, mas também leis morais”.¹⁰⁹ Existem dois pontos relevantes nessas duas passagens citadas. O primeiro é a igualação entre lei eterna e lei natural e o segundo é a identificação hobbesiana da lei natural com a reta razão. Assim sendo, qualquer homem que possui a reta razão é detentor por necessidade da lei eterna e natural, ou seja, qualquer homem (que faz uso *recta ratio*) pode possuir em si os poderes espirituais e temporais.

Hobbes iguala também (em extensão) a lei natural com a lei positiva. A diferença entre as duas leis está determinada pela origem; enquanto a primeira não tem início, a segunda é obra da vontade do soberano. Ele afirma:

A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão. Porque as leis de natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e outras virtudes morais destas dependentes, na condição de simples natureza [...] não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e a obediência. Só depois de instituído o Estado, elas efetivamente se tornam leis nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes. Porque para declarar, nas dissensões entre particulares, o que é equidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e torná-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano, e punições estabelecidas para quem as infringir, ordenações essas que portanto fazem parte da lei civil. Portanto a lei de natureza faz parte da lei civil, em todos os Estados do mundo. [...].¹¹⁰

No sistema jurídico hobbesiano é possível tirar consequência teórica inversa à do pensamento tomista. O possuidor (o soberano) da lei eterna contém por necessidade lógica a lei natural e, além disso, detém em si a lei moral. Isso acontece porque “a lei civil e a lei natural”, como relata Hobbes, “não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural”¹¹¹. Em outras palavras, a lei positiva é a natural; entretanto, só se pode ser entendida como positiva a partir do momento que o soberano a dita. Em consequência, o Estado político mantém em si tanto o jusnaturalismo quanto o juspositivismo.

¹⁰⁷ **Id. Ibid.**, pp. 80, 84, 91 e 167.

¹⁰⁸ **Id. Ibid.**, p. 58-59.

¹⁰⁹ **Leviatã**, p. 171.

¹¹⁰ **Id. Ibid.**, p. 162.

¹¹¹ **Id. Ibid.**, p. 163.

Essa questão é polêmica porque o jusnaturalismo e o juspositivismo são duas correntes antitéticas. Contudo, Hobbes descreve o sistema jurídico de tal modo que o poder soberano se sustenta sob ambas as doutrinas. Enfatizamos com a respectiva interpretação:

A relação entre lei natural e lei positiva aparece aqui completamente invertida em relação à doutrina jusnaturalista tradicional. Na verdade, para um jusnaturalista, a lei positiva é obrigatória somente na medida em que se conforma à lei natural; para Hobbes, a lei natural é obrigatória somente na medida em que é conforme à lei positiva.¹¹²

No **De Cive**, o autor demonstra que há coisas que as leis naturais não obrigam, mas que as leis positivas obrigam:

Sendo, pois, mais antiga do que a promulgação das próprias leis a obrigação de observá-las, como que embutida no próprio fato da constituição da Cidade, eis que, em virtude da lei natural que proíbe violar os pactos, a lei natural manda observar todas as leis civis. Com efeito, quando somos obrigados à obediência antes de saber o que nos será ordenado, temos a obrigação geral de obedecer em todas as coisas. Donde se segue que nenhuma lei civil - que não seja feita para ultrajar a Deus, diante de Quem as próprias Cidades não são autônomas nem propriamente fazem leis - pode ser contra a lei natural. Pois, embora a lei natural proíba o furto, o adultério, etc., se porém a lei civil ordenar essa espécie de transgressão, não mais se tratará de furto, adultério, etc. Com efeito, quando outrora os lacedemônicos permitiam que as crianças, sob certas condições legais, furtassem bens alheios, davam ordens para que esses bens, não mais alheios, passassem à propriedade do pequeno ladrão, por essa razão tais pilhagens não eram furtos. Do mesmo modo, a junção dos sexos entre pagãos era, segundo suas leis, base de casamentos legítimos.¹¹³

Ou seja, a lei natural é obrigada no momento em que se submete à positiva. Ele, ao contrário de Santo Tomás de Aquino, postula uma tese jurídica onde o soberano possui, além da lei positiva, a lei natural e, por consequência, a lei eterna. Em outros termos, o soberano contém em si os poderes espiritual e temporal. É por este caminho que podemos compreender o poder absoluto conforme as leis. Nesta perspectiva Hobbes trata:

Num Estado, a interpretação das leis da natureza não depende dos livros de filosofia moral. Sem a autoridade do Estado, a autoridade de tais filósofos não basta para transformar em leis suas opiniões, por mais verdadeiras que sejam. Tudo o que escrevi neste tratado sobre as virtudes morais, e sua necessidade para a obtenção e preservação da paz, embora seja evidentemente verdadeiro não passa por isso a ser lei. Se o é, é porque em todos os Estados do mundo faz parte das leis civis. Embora seja naturalmente razoável, é graças ao poder soberano que é lei. Caso contrário, seria um grande erro chamar lei não escrita à lei de natureza, sobre a qual

¹¹² Thomas Hobbes., p. 114.

¹¹³ De Cive., p. 184.

tantos volumes foram publicados, com tão grande número de contradições, uns dos outros, e de si mesmos.¹¹⁴

A interpretação da lei é feita pelo juiz constituído pela autoridade soberana. Qualquer ato de judicatura deve ser feito conforme a razão (*recta ratio*). Assim sendo, todos os homens que fazem uso da *recta ratio* podem ser um soberano. Diferentemente do pensamento tomista, a ideia jurídica do filósofo demonstra o direito que “todos” os homens possuem para ser o soberano.

A *recta ratio* em Hobbes é uma certa lei (natural)¹¹⁵ e, além disso, é a palavra de Deus.¹¹⁶ A razão é também uma faculdade de calcular.¹¹⁷ Percebe-se que no tratado jurídico hobbesiano a *recta ratio* contém em si a lei natural, a palavra de indubitável de Deus e a capacidade de computar as coisas.

A consequência é que, enquanto a noção cristã, embasada no platonismo, mostra a possibilidade dos homens descobrirem a essência do bem e do mal, o autor moderno, diferentemente, demonstra que o bem e o mal só podem ser determinados pelo soberano. Neste sentido:

O que diferencia a definição hobbesiana da definição própria dos jusnaturalistas é o significado diferente de **razão**. Para Hobbes, a razão é uma operação de cálculo, com a qual extraímos consequências dos nomes escolhidos para expressar e registrar nossos pensamentos. Não tem valor substancial, mas apenas formal; não nos revela as essências, mas nos coloca em condições de extrair certas consequências a partir de certos princípios; não é a faculdade com a qual apreendemos a verdade evidente dos primeiros princípios, mas a faculdade de raciocínio. [...]. A concepção que ele tem da razão não é metafísica, e sim instrumental.¹¹⁸

A diferença entre o pensamento medieval e o hobbesiano recai sobre o problema do fim. Para os autores cristãos, o homem é capaz de distinguir o bem do mal e, pelo fato do homem poder identificar o bem, o fim supremo é o bem (moral).¹¹⁹ Para Hobbes, o “fim supremo” é, sob o aspecto utilitarista, a paz. O fato de buscar a paz é que leva os homens a

¹¹⁴ **Leviatã**, p. 167.

¹¹⁵ **De Cive**, p. 58.

¹¹⁶ **De Cive**, p. 199. “Não obstante, não convém renunciar aos sentidos e à experiência, nem àquilo que é a palavra indubitável de Deus, nossa razão natural. [...]”. **Leviatã**, p. 221.

¹¹⁷ **Leviatã**, p. 27.

¹¹⁸ **Thomas Hobbes**, p. 104-105.

¹¹⁹ **Id. Ibid.**, p. 105.

criarem o Estado político, o único com poder de fazer leis. De uma premissa jusnaturalista (a primeira lei natural¹²⁰) o filósofo concebe o juspositivismo.

A outra parte do quadro comparativo, isto é, leis e não derivações, aponta a separação entre o aristotelismo de Santo Tomás de Aquino e o pensador moderno. O sistema jurídico hobbesiano percorre caminho totalmente oposto do caminho tomista. O direito natural não deriva da lei natural, porque ter direito de natureza é ser livre. Escreve o filósofo:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim (HOBBS, 1988:78).

O primeiro elemento opositor à ideia de Santo Tomás é a igualação entre liberdade e direito. Hobbes mostra que todos os homens possuem direito, isto é, liberdade. Neste sentido, a estrutura do pensamento jurídico hobbesiano diferencia do medieval. Para os autores da Idade Média, o “direito natural” está em conformidade com a lei natural. Assim, era possível legitimar as ações dos senhores perante os camponeses neste período. Relata Anderson:

O camponês estava sujeito à jurisdição de seu senhor. Ao mesmo tempo, os direitos de propriedade do senhor sobre sua terra geralmente eram apenas de grau: o senhor era investido neles por um nobre (ou nobres) superior, a quem passaria a dever serviços de cavaleiro - o fornecimento de um efetivo militar em tempo de guerra. [...].¹²¹

Essa jurisdição, além da influência do contexto social vigente, tinha aspecto das ideias ensinadas na época. A definição hobbesiana do direito contrapõe-se à noção cristã. Em Hobbes, os homens têm liberdade de usar seu próprio poder, do modo que quiserem, para manterem sua vida. Sob este ponto de vista, o que não é legítimo, para a tese jurídica medieval, por exemplo, entregar o poder político a qualquer homem racional, na teoria hobbesiana, é totalmente legítimo. Porque o direito de preservar-se legaliza todas as ações operadas pelos homens. Por isso, diz o Hobbes: “Os pactos aceites por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios”.¹²² Percebe-se que mesmo fora do Estado civil é possível legitimar a ação humana. Isso acontece, por estar em jogo a vida.

O aspecto decisivo de ideia de Hobbes é que “o nascimento não gera direito”. Em outras palavras, a natureza não determina a liberdade do homem. A vontade do homem não

¹²⁰ *Leviatã*, p. 78.

¹²¹ *Passagens da antiguidade ao feudalismo*, p. 144.

¹²² *Leviatã*, p. 83.

está prescrita pelo nascimento. Na noção medieval cristã, o homem estava marcado, juridicamente, por seu sangue à sucessão dos afazeres do pai, ou seja, o poder do pai podia, por força natural, ser entregue ao filho. Esse argumento é desarticulado e colocado ao nível do pacto.

É liberdade (vontade espontânea) entre os homens de preservarem-se a si mesmos que justifica a transferência do poder para outra pessoa e não o nascimento. Interpreta Ribeiro:

Fazendo do contrato não mais o modo de enunciação mas o fundamento do político, Hobbes exclui toda naturalização: para libertar a vontade, tem que supor a maturidade plena dos homens. A própria vida permite declarar o direito à vida. É do apetite de cada corpo a preservar-se que decorre o direito de todo homem a manter sua vida. Se moldarmos os direitos pelo nascimento, o indivíduo enquadra-se numa *lex*, que sempre o subordina; os seus poderes lhe vêm da natureza, e sua vontade jamais será livre para ato tão radical como a instauração do poder soberano (RIBEIRO, 1984:106).

A noção de direito em Hobbes percorre a via da vontade. Ao contrário da *jus*, que é liberdade, está a *lex*, que é vínculo. Ele argumenta:

Uma lei da natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria.¹²³

Assim sendo, Hobbes fundamenta o poder absoluto político no ato racional. A *lex*, que é vínculo, difere do *jus*, que é liberdade. A relação entre *lex* e *jus* é feita por intermédio do poder soberano. Tal poder não só se originou dos princípios jusnaturalistas, como também mantém tais princípios a partir do juspositivismo.

Em síntese, a formulação jurídica de Platão até Santo Tomás de Aquino possui caráter tipicamente naturalista e/ou divino. Em Hobbes, essa construção se dá pelo intelecto. Deste modo, a noção jurídica da construção racional do poder absoluto hobbesiano enquadra-se, sem dúvida, nos moldes modernos.

¹²³ De Cive., p. 181. *Leviatã*, p. 78.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dissertação refez a passagem do estado de natureza ao Estado civil em Hobbes. A dicotomia entre os dois estados foi examinada a partir de várias hipóteses. A hipótese de homem natural, foi vista como estruturação para a contra-argumentação de Hobbes a Aristóteles. Ela se constrói sobre o pressuposto de um estado de natureza. Nisto reside a diferença da origem do poder político entre o filósofo antigo e o moderno. Vale ressaltar que não cabe aqui conclusão axiológica sobre os posicionamentos dos dois pensadores, mas apenas realçar as distinções concepcionais de ambos.

O estado de natureza pode ter caráter hipotético e histórico. O histórico é entendido como intrínseco à vida humana. Assim, detecta-se ao longo do trabalho, conflitos políticos e religiosos como características do estado de guerra de todos contra todos. A relação entre os homens, no regime de natureza, é de egoísmo e de desejo inesgotável por mando.

O homem é um animal perigoso, na expressão cunhada por Hobbes, *homo homini lupus*. O filósofo do Estado deixou claro que quem considera estranha esta tese não acusa menos os homens, por andarem armados, fecharem portas e trancarem cofres, do que a ele por fazê-lo com palavras.

A concepção do homem natural é o alicerce metodológico ou o pressuposto da construção do Estado político. O homem, para Hobbes, não ama o outro por igual, portanto, não busca a sociedade por si mesma. Os filósofos políticos hipotetizaram uma falsa sociedade, um falso indivíduo natural. De Platão a Hugo Grócio, os homens foram concebidos como seres sociais por natureza. Tanto Platão e Aristóteles quanto Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino mantiveram a ideia da origem natural e/ou divina da *polis*. Essas posições filosóficas são veementemente contestadas por Hobbes.

Causa da sociedade civil é o medo recíproco entre os homens. Se não houvesse o medo, ninguém hesitaria em ver o homem mais ansioso em dominar de que conviver reunido. Livre do medo, homem algum deixaria de escravizar e dominar o seu próximo. O pensador compatibiliza o medo e liberdade, fazendo com que o primeiro, embora natural, seja

racionalizado na criação do Estado político. Isso evidencia a origem artificial do Estado moderno.

O postulado aristotélico da naturalidade da convivência, assumido pelos medievais é desarticulado por Hobbes com base em três elementos-chave: medo, esperança, e razão. A igualdade de esperança não faz parte do pensamento tradicional a não ser *post mortem*. Para Hobbes, em contra partida, a igualdade de esperança é intrínseca à materialidade da vida humana e diferencia o servo do cidadão. Esperança e racionalidade, somadas, criam o Estado político. Este pode ser monárquico, aristocrático ou democrático. As tipologias hobbesianas de governo recriam o universo político na tradição da filosofia política.

Platão correlata governos e almas, ou seja, as formas de governo platônicas expressam as virtudes da alma. Perguntar pelo melhor governo equivale inquirir sobre a melhor alma do homem. Primorosa é a alma do rei-filósofo. Por conseguinte, é a monarquia, por ser o governo deste a melhor forma de governo. Aristóteles, por sua vez, vale-se de fins particulares e comuns. O Estagirita enumera seis governos: monarquia, aristocracia, *politéia*, tirania, oligarquia e democracia. Os três primeiros são bons e os outros constituem degenerações. A melhor forma de governo é a monarquia que, no sentido ideal aristotélico, deve ser o governo de um homem sábio, buscando o bem comum de todos.

Para Hobbes, em contrapartida, qualquer distinção entre rei e tirano, ou monarquia e tirania, é passional (*doxa*) e não racional (*ratio*). Deste modo, democracia, aristocracia e monarquia só diferem quanto aos números dos que governam ou mantêm o poder. Constatamos que a novidade filosófica, em Hobbes, consiste na eliminação dos critérios objetivos para julgar o melhor e o pior governo. Isso ocorre pelo fato do Estado ser absoluto, ou melhor, ter direito de se impor, sem que haja alguém que o possa impedir.

Elemento constitutivo do poder político é, segundo Hobbes, o pacto de união. Ele reverte a doutrina tradicional. Os homens pactuam, por direito natural, em favor do poder absoluto. O jusnaturalismo dá sustentação ao juspositivismo.

Como visto, o poder absoluto está acima das leis. O soberano pode e deve fazer o que quiser para garantir a paz e a vida dos homens. Neste ponto, registramos a diferença entre Maquiavel e Hobbes. Para o primeiro, não importa se no principado há ou não guerra, decisivo é que o príncipe mantenha o poder. Na teoria hobbesiana, ao contrário, o essencial é a sobrevivência dos súditos (ou cidadãos). É ela que justifica a necessidade da autoridade

ilimitada. Com esta tese o moderno teórico do Estado diverge também do pensamento de Espinosa.

Este mantém o direito natural ao lado do direito positivo, o que indica uma maneira diferente de conceber a passagem do estado de natureza ao civil. Em Hobbes, o homem transfere artificialmente seus direitos para um terceiro. Para Espinosa, tal ato é impossível, pois, direito é a regra pela qual o ser está determinado a existir e agir. Em outros termos, abdicar do direito significaria transferir o próprio existir, o que não é possível, à exceção de Deus como *causa sui*.

Hobbes, distintamente, vê a possibilidade lógica de transferir o que é por direito natural pela linguagem. O capítulo XVI do *Leviatã*, como indicamos, expõe a dinâmica entre autor e ator. É um movimento que só se realiza por intermédio da comunicação. Os homens precisam expressar-se por palavras para criarem o representante. Este pode ser uma pessoa fictícia ou artificial, encarnando em si todos os seus criadores. É a artificialidade dialógica que gera o representante. Compreensível isso se torna quando pensamos uma cena teatral, na qual a vontade do ator é a do autor. O mesmo ocorre com o Estado político quando a vontade do soberano é a do súdito. Através deste processo realiza-se a passagem dos direitos naturais ao soberano. Tal ponto é decisivo para distinguir Hobbes de Espinosa. A viabilidade da transferência de poderes, permitida pela linguagem, articula a pretensão absolutista do filósofo inglês.

O absolutismo hobbesiano foi contestado por Locke, Montesquieu e Rousseau. Locke, como examinado, opõe a tese do estado de natureza ao de guerra. Montesquieu questiona a teoria de indivisibilidade do poder e Rousseau desfaz a ideia de o homem ser o lobo do homem no estado de natureza. Apesar dessas contestações, Hobbes não apresenta contradições em seu discurso. A necessidade de um poder político absoluto é demonstrada de forma convincente. O todo político mantém-se coeso por uma autoridade sem limites. Esse absolutismo é formulado em *Elements, De Civee Leviatã*. Na primeira obra, o filósofo critica o governo misto. Na segunda, ele contesta as doutrinas que preconizam a divisão dos poderes e, na última, afirma que a Inglaterra entrou em guerra civil por ter aceito a opinião de divisão dos poderes entre o rei, os lordes e a câmara dos comuns. De modo geral, o fato do poder político ser indivisível pressupõe o caráter absoluto e deste surge, necessariamente, a irrevogabilidade. Sinteticamente, são essas três características de poderes que garantem a proteção de cada cidadão.

A construção do poder político é derivado de uma base racional e jurídica. Para os homens edificarem o Estado, eles devem perceber que as normas hipotéticas exigem a abdicação de poderes. O ser humano sabe que, ao querer paz, deve negar a guerra. Os indivíduos compreendem que abandonar o estado de conflito significa limitar os poderes que os engendram. Neste sentido, o raciocínio do homem tem de ser matemático. Em outros termos, o indivíduo precisa extrair as consequências das causas e coisas.

A definição de razão hobbesiana, como vimos, dá ênfase à capacidade de apreender. A razão equivale ao cálculo (*“ratiotinatio est computatio”*). Esse ponto é decisivo para o filósofo, diferentemente da tradição, que tinha a razão como capaz de conhecer as essências das coisas. Em Hobbes, ela é capaz de conhecer *per causas* e, conseqüentemente, *per finis*. Causa, meio e fins possibilitam o movimento; tal é a estruturação do Estado.

O Estado resulta do modelo mecânico do movimento. O termo construção introduz, no tratado político hobbesiano, a noção mecanicista em voga na época. Tal conceito nos remete ao contexto histórico, lembra as invenções, as técnicas de tecelagens, as fábricas de armas, as indústrias, e assim por diante. Em suma, nos faz recordar os relógios de água, de sol e os mecânicos. Neste período, o homem aprende a ser exato, quer delimitar o tempo e o espaço. A vida social precisa de ser, igualmente, regulamentada, padronizada em função de múltiplos compromissos. Neste aspecto, o Estado-máquina é o instrumento determinante para sincronizar as relações humanas.

Enfim, para que haja governos artificiais não basta um suporte mecânico. Necessário se faz uma engrenagem jurídica. As regras estabelecem como garantir a paz e a vida dos homens. Os direitos naturais são transferidos ao Leviatã, o qual elabora os direitos positivos.

Por fim, a dissertação levanta questões que, embora não tenham sido elaboradas por Hobbes, atingem o cerne de seu pensamento e são decisivas no desenvolvimento posterior da filosofia política. Em suma, tais questões afetam a figura do Estado como grandeza histórica. Vale perguntar: o Deus mortal de Hobbes é imune ao processo histórico ou acabará suprimido pela ordem do devir, como tudo o que se move sob o sol?

O tratamento desta e outras questões teria rompido os limites fixados pela presente investigação. Ele remete a uma problemática antropológica, societária e de cunho ético-político mais abrangente daquela visualizada pelo filósofo inglês. Por mais que o caráter coercitivo do Leviatã hobbesiano mantenha-se onipresente nos Estados atuais, há indícios

contra a tese de que a chamada natureza humana seja visceralmente avessa ao acicate do Estado, ao cumprimento de leis e a satisfação de suas exigências. Sintomático é, neste contexto, o temor de Hobbes de que sua obra tenha o mesmo destino da *politéia* de Platão, por falta de soberanos filósofos que encorajem os homens a aprenderem a transformar verdades especulativas em utilidade prática (*Leviatã*, cap. XXXI).

O fato de tal aprendizagem não haver acontecido, não exclui necessariamente que possa vir a ocorrer. O *Leviatã* (Estado político) hobbesiano seria então recordado como um mestre e não como o senhor.

REFERÊNCIAS

Obras de Hobbes

HOBBS, Thomas. **The Elements of law natural & politic**. Edited by Ferdinand Tönnies. New impression. London: Frank Cass, 1984.

_____, Thomas. **De Cive or the Citizen**. Edited by Sterling P. Lamprecht. New York (The United States): Greenwood Press, 1982.

_____, Thomas. **Leviathan, or, matter, form, and power of commonwealth ecclesiastical and civil**. Edited by Nelle Fuller. Chicago: The University of Chicago, 1978.

_____, Thomas. **Leviathan, or the matter, forme & power of Common-Wealth ecclesiasticall and civil**. Edited by Richard Tuck. New York (The United States): Cambridge University Press, 1991.

_____, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução por Renato Janine Ribeiro. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____, Thomas. **De Cive**: elementos filosóficos a respeito do cidadão. Trad. por Ingeborg Soler; introd. por Denis L. Rosenfield; posfácio por Milton Meira do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 1993 (Col. Os Clássicos do pensamento político).

_____, Thomas. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 4.ed. Trad. por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Col. Os pensadores).

Outras obras

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. Trad. por Antônio Ramos Rosa. 4ed. Lisboa: Presença, 1992 (Col. História da filosofia).

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: (contra os pagãos), parte II. 2ed. Trad. por Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

ANDERSON, Perry. **Passagem da antiguidade ao feudalismo**. 4ed. Trad. por Beatriz Sidou. São Paulo: Brasiliense, 1992.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. por Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985 (Col. Biblioteca clássica).

_____. **Ética a Nicômacos**. Trad. por Mário da Gama Kury. 2ed. Brasília: UnB, 1992.

ARRUDA, José de Andrade. **A revolução inglesa**. 4ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

A BÍBLIA. **Gênesis**. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008. Velho Testamento e Novo Testamento.

BARBOSA, Júlio César Tadeu. **O que é justiça**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

BARK, Willian Carrall. **Origens da idade Média**. 4. ed. Trad. por Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985 (Col. Biblioteca de Cultura histórica).

BOBBIO, Norberto. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. 2ed. Trad. por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____, Norberto. **A teoria das formas de governo**: na história do pensamento político. Trad. por Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1980 (Col. Pensamento político).

_____, Norberto. **Thomas Hobbes**. Trad. por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

_____, Norberto. **Estudo sobre Hegel**. Trad. por Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____, Norberto. **Dicionário de Política**. 11 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Trad. por Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1992.

CERRONI, Umberto. **Política, métodos, teorias, processos sujeitos, instituições e categorias**. Trad. por Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 1993.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas; de Maquiavel a nossos dias**. 5ed. Trad. por Lydia Christina. Rio de Janeiro: Agir, 1986.

_____, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao Apogeu do Estado Nação monárquico. Trad. por Roberto Cortes Lacerda. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

_____, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: o declínio do Estado-Nação monárquico. Trad. por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHURCHILL, Winston S. **História dos povos de língua inglesa**. Trad. por Enéas Camargo. São Paulo: IBRASA, 1960 (Col. Biblioteca "história").

DELBOS, Victor. **Le Spinozisme**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.

EGÍDIO, Romano. **Sobre o poder eclesiástico**. Trad. por Cléa Pitt B Goldman Vel Lejbman, Luiz S. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Trad. por Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988.

_____, Baruch de. **Ética**. Trad. por Joaquim de Carvalho et al. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores).

_____, Baruch de. **Tratado político**. Trad. por Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores).

FRIEDRICH, Carl J. **Perspectiva histórica da filosofia do direito**. Trad. por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

GRABMANN, Martin. **Filosofia medieval**. Traducción de Salvador Manguijón. Barcelona: Labor, 1949.

GRUPPI, Luciano. **Tudo começou com Maquiavel**: As concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci. 10. ed. Trad. por Dário Canali. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.

HECK, José Nicolau. **Materialismo e modernidade**: ensaios de filosofia política. Goiânia: CEGRAF-UFG, 1994.

HUBERMEN, Leo. **História da riqueza do homem**. 20 ed. Trad por Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

IGLÉSIAS, Francisco. **A revolução industrial**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

KING, Peston T. **O estudo da política**. Trad. por José Luiz Porto de Magalhães. Brasília: UnB, 1980.

LECLERCQ, Jacques. **Do direito natural à sociologia**. Trad. por Alípio Maia de Castro. São Paulo: Livraria duas cidades, 1987.

_____, Jacques. **As grandes linhas da filosofia moral**. Trad. por Cônego Luiz de Campos. São Paulo: Herder, 1967.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os pensadores).

MACFARLANE, L. J. **Teoria política moderna**. Trad. por Dauser M. e Silva. Brasília: UnB, 1981.

MAQUIAVEL. **Príncipe**. 5ed. Trad. por Lívio Xavier. São Paulo: Novo Cultural, 1991. (Col. Os pensadores)

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. **Do espírito das leis**. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NEVES, Carlos de Souza. **Sociedade, transição e futuro** (vias intermediárias e fundamentos). Rio de Janeiro: impresso no Brasil, s. d., 727p., p. 159-175: Direito, origem, evolução (antigo, medieval, contemporâneo).

OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Trad. por Luiz A. De Boni. Rio de Janeiro: Vozes 1988. (Col. Clássicos do pensamento político).

PEREIRA, Miguel Baptista. **Modernidade e tempo**: para uma leitura do discurso moderno. Coimbra: Livraria Minerva, 1990.

PLATÃO. **A república**. 7ed. Trad. por Marias Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Caluste Gulbenkian, 1993.

_____. **Fédon**. 2ed. Trad. por Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os pensadores).

_____. **Político**. 2ed. Trad. por Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os pensadores).

_____. **Fedro**. Trad. por Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.

QUIRINO, Célia Galvão. Souza, Maria Tereza Sader R. de. **O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau.** 1992.

RIBEIRO, Renato Janine. **A marca do Leviatã** (Linguagem e poder em Hobbes). São Paulo: Ática, 1978.

_____, Renato Janine. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

ROUSSEAU. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Trad. por Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília:UnB, 1985.

SATORI, Giovanni. **A política: lógica e métodos nas ciências sociais.** Trad. por Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1981.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político.** Trad. por Álvaro L.M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992. (Col. Os clássicos do pensamento político, 33)

SOUZA, Osvaldo Rodrigues. **História Geral.** São Paulo: Ática, 1987.

TĂNASE, Alexandru. **Culture civilisation humanisme: essai de philosophie dela culture.** Traduit par Micaela Slăvescu. Becaest: Éditions Meridiane, 1974.

TÖNNIES, Ferdinand. **Hobbes vida y doctina.** Versión española por Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

WOLLMANN, Sérgio. **O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes.** Porto Alegre: Edipucrs, 1994.