

LIGIA PAVAN BAPTISTA

DA CRIAÇÃO *EX NIHILO* AO ARTEFACTO DO ESTADO

A GÊNESE DO ESTADO EM HOBBS

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento.

Universidade de São Paulo

São Paulo - 1994

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**DA CRIAÇÃO *EX NIHILO* AO ARTEFACTO DO
ESTADO**

A GÊNESE DO ESTADO EM HOBBS

LIGIA PAVAN BAPTISTA

**ORIENTAÇÃO : PROF. DR. MILTON MEIRA DO
NASCIMENTO**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS**

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

SÃO PAULO / JUNHO/ 1994

DA CRIAÇÃO *EX NIHILO* AO ARTEFACTO DO ESTADO

A GÊNESE DO ESTADO EM HOBBS

LIGIA PAVAN BAPTISTA

*** Esta pesquisa contou com o apoio financeiro do CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico**

ÍNDICE

| | |
|---|--------|
| CAPÍTULO I | p. 6 |
| O Paradigma da Artificialidade | |
| CAPÍTULO II | p. 35 |
| A Herança Aristotélica: A Natureza da <i>Polis</i> e da <i>Commonwealth</i> | |
| CAPÍTULO III | p. 70 |
| O Pacto: Ponto de Partida Hobbesiano | |
| CAPÍTULO IV | p. 98 |
| O Estatuto Científico da Política e da Pintura | |
| CAPÍTULO V | p. 116 |
| A Laicização do Estado : A Transposição de <i>God Maker</i> a <i>Man Maker</i> | |

" - Mas se a multidão sentir que lhe dizemos a verdade sobre os filósofos, ser-lhes-ão hostis e desconfiarão de nós, quando lhes afirmamos que jamais um Estado poderá ser feliz, se não tiver sido delineado por esses pintores que utilizam o modelo divino.

- Não lhes serão hostis se sentirem que assim é. Mas depois, qual será a maneira de traçar esse desenho que dizes?

- Pegarão no Estado e nos caracteres dos homens, como se fosse uma tábua de pintura; primeiro torná-la-iam limpa, coisa que não é lá muito fácil. Sabes, no entanto, que seriam diferentes dos outros logo neste ponto; não quererem ocupar-se de um particular nem de um Estado, nem de delinear as leis antes de a receberem limpa ou a limparem eles.

- Com razão.

- Não achas que depois disto farão o esboço da forma da constituição?

- Sem dúvida.

- Seguidamente, penso que, aperfeiçoando o seu trabalho, olharão freqüentemente para um lado e para o outro, para a essência da justiça, da beleza, da temperança e virtudes congêneres, e para a representação que delas estão a fazer nos seres humanos, compondo e misturando as cores, segundo suas profissões, para obter uma forma humana divina, baseando-se naquilo que Homero, quando o encontrou nos homens, apelidou de 'divino e semelhante aos deuses.'

- Com razão.

- E umas vezes, julgo eu, apagarão, outras pintarão de novo, até que, até onde for possível, façam simples caracteres humanos tão do agrado dos deuses quanto podem sê-lo.

- Seria certamente uma belíssima pintura."

Platão, A República, Livro VI, 500d -501c

CAPÍTULO I

O PARADIGMA DA ARTIFICIALIDADE

*"A idéia de que o Estado, a *societas civilis*, precisamente enquanto contraposta ao insociável estado de natureza, é algo construído pelo homem, um artefacto, é o fundamento (...) da teoria política hobbesiana."*¹

A investigação sobre o Estado em Thomas Hobbes, fundamenta-se em certos pressupostos tidos por evidentes, que tal como nos teoremas da geometria euclidiana, na qual o autor se inspira, dispensariam um processo lógico/demonstrativo.² A maneira segundo a

1. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, capítulo II, p. 33.

2. Segundo o comentário de Renato J. Ribeiro, o termo utilizado por Hobbes no *Do Cidadão* (Introdução) para definir o Estado é "cidade", enquanto que no *Leviatã* (capítulo V) passa a ser "Commonwealth". Cabe lembrar que Hobbes, nas duas obras citadas, utiliza igualmente como sinônimo de Estado, as expressões "sociedade civil", "governo civil", "sociedade política", "pessoa civil" ou ainda "pessoa artificial", em oposição a "estado de natureza", termo utilizado no *Do Cidadão*, ou "condição natural da humanidade", termo empregado no *Leviatã*. Caberia ainda ressaltar que o termo inglês "civil", significa, no século XVII, político ou social. É somente a partir do século passado, sobretudo em sua acepção hegeliana, que o termo passa a se aproximar de sua conotação atual, ou seja: "... a esfera das relações entre indivíduos, entre grupos, entre classes sociais, que se desenvolvem à margem das relações de poder que caracterizam as instituições estatais." ("Dicionário de Política", Norberto Bobbio). Optamos, na presente dissertação, por fazer uso preferencialmente do termo Estado, ainda que República seja no século XVII a melhor tradução do termo "Commonwealth", não por acreditarmos ser ele o mais adequado, pois Hobbes, ele próprio, faz uso de maneira

qual Hobbes concebe o Estado, inspirado nas teorias mecanicistas, inaugura um estilo de análise política de cunho científico, dentro de uma perspectiva de clareza e precisão matemáticas, até então não aplicadas à filosofia moral.

A família, antes unidade adequada de análise política, cede lugar ao indivíduo; o cerne da análise, antes *ex parte principis*, torna-se então *ex parte populis*, não mais partindo do ponto de vista do governante e seu interesse na conservação do poder, mas da liberdade dos governado. Em decorrência, a questão da legitimidade política sofre a alteração significativa de não mais encontrar-se fundamentada no exercício do poder, mas sim vinculada, de forma intrínseca, à questão da suposta origem do Estado, especificamente o cerne da presente análise.

Na introdução do *Leviatã*, Hobbes apresenta o Estado como um homem artificial, de maior estatura e força que o homem natural, este a mais perfeita obra da natureza, ou a obra-prima do Artífice divino. A razão humana, não uma faculdade inata, mas adquirida, foi capaz de, pela imitação do real, superar o próprio objeto imitado: o homem. Este, mesmo sendo a mais excelente das criações divinas - e cabe lembrar que a função de Deus na teoria hobbesiana se restringe ao ato único da criação *ex nihilo* - é inapto quanto à capacidade de manter-se por suas próprias forças na

aleatória de qualquer uma das expressões acima mencionadas, mas tão-somente por acreditarmos que tal procedimento pode evitar possíveis desvios de interpretação, sem prejuízo algum da análise.

existência, assim que por Ele é abandonado à sua própria sorte. Sendo o homem a obra de arte divina, inferior ao Leviatã, o produto da arte humana, não só os poderes humanos estariam equiparados aos de Deus na capacidade de criar, mas chegariam mesmo a superá-los, na medida em que aprimoram o produto final de Sua criação: ele próprio. O Leviatã seria então a mais perfeita dentre as obras humanas.

Se pudéssemos ainda apresentar o engenho humano, tal como é visto na óptica cartesiana, como algo que nos fora inculcado por Deus no ato da criação, caberia afirmar que haveria, ainda que indiretamente, alguma forma de participação divina na origem do Estado. Desse modo, Hobbes incorreria na mesma armadilha dos naturalistas que, propondo uma fonte natural ao poder político com base na hierarquia encontrada na família, primeira sociedade natural, julgavam tê-lo subtraído do domínio do divino. Sendo todavia a natureza obra divina, as fontes do poder político propostas por ambas as linhas, seja natural, seja divina, se encontrariam, em última instância, na mesma esfera, ainda que as teorias naturalistas tenham marcado, dentro da linha histórica do pensamento político, um primeiro momento de ruptura definitiva em relação às teorias que propunham o direito divino dos reis.

O Estado/artefacto de um lado produto das paixões medo e esperança e, de outro, produto da razão enquanto cálculo é, de forma inequívoca, obra exclusivamente humana.. Para descartar a possibilidade

de Deus ter dotado o homem de razão no momento mesmo de sua criação e desvincular ainda mais o Estado de qualquer vestígio divino, Hobbes dirá que a criança não nasce dotada de raciocínio e que se torna apta a exercê-lo somente na medida em que faz uso correto da linguagem. "... a razão não nasce conosco mas é por nos adquirida. (...) a criança quando nasce não é dotada de razão alguma." ³

A criança chega a ser até mesmo equiparada aos loucos que, por não serem efetivamente dotados de razão, não poderiam nem mesmo ser considerados infratores da lei de natureza.⁴ As crianças portanto, não são dotadas de nenhuma razão até que atinjam o domínio pleno do uso da linguagem, todavia são denominadas seres racionais, devido ao fato de nascerem com a possibilidade de tornarem-se seres racionais no devido tempo. ⁵ Nesse aspecto, os loucos (no original *fool*) não são aqueles que chegaram a ter razão algum dia e por certas circunstâncias a perderam (*mad*) mas aqueles que nunca a tiveram diferenciando-se da criança pelo fato de que não serem dotados da possibilidade de um dia a adquirirem. Conseqüentemente, Deus não dotou o homem da aptidão necessária para erigir o grande Leviatã para sua própria defesa e proteção, no momento em que o criou. Ainda assim, foi Deus quem, no ato da criação, designou o homem a possuir, em determinado período de sua existência, a faculdade e poder necessários à criação do Estado. O determinismo

3. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo V. p. 10.

4. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte I, capítulo II, p. 44.

5. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo V, p. 30.

hobbesiano é taxativo: tudo o que deve ocorrer no mundo foi, por Deus, preestabelecido no momento da criação. Não haveria espaço algum para a obra do acaso manifestar-se.⁶ O homem nasce inapto ao raciocínio por não ser apto à linguagem, porém, nasce com a capacidade de adquiri-lo, na medida em que atinja idade suficiente para o domínio pleno do uso desta.

A razão que difere da sensação e da memória por não ser como elas, faculdades inatas ao indivíduo, difere da mesma maneira da prudência, que é adquirida somente através da experiência e é faculdade também presente nos animais. A razão é cálculo de nomes que por conexões ordenadas pelo método, através do esforço do homem, formam silogismos e é esse o processo do conhecimento *"e é a isto que os homens chamam ciência."*⁷

A teorização sobre a política em Hobbes será permeada pela relação interdependente entre razão e linguagem, faculdades exclusivas da espécie humana, das quais depende a construção do Estado. Por esse motivo a linguagem é vista como a mais útil de todas as invenções.

6. A respeito da noção de causalidade em Hobbes, Renato J. Ribeiro esclarece: *"Hobbes não acredita no acaso. Se Deus criou o mundo, e é a primeira de todas as causas, e nada existe sem ter causa, então há uma rede extraordinariamente longa - mas totalmente predeterminada - que faz tudo o que sucede estar já, desde sempre, predeterminado. A esse respeito, teve uma longa disputa com o bispo anglicano Bramhall, na década de 1640."* (Do Cidadão, Parte I, capítulo III, p. 73).

7. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo II, p. 44.

(...) 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." ⁸

A categoria da razão como faculdade adquirida através do esforço humano é essencial ao processo que Hobbes pretende desenvolver sobre a laicização da política. A tentativa de minimizar o papel de Deus nesse processo prossegue com a questão da lei de natureza que se confunde com a própria razão. Ao tema Hobbes dedica um espaço considerável de seus tratados políticos. No *Do Cidadão* Hobbes afirma que a lei de natureza ou os ditames da razão provêm de Deus, único que numa situação pré-política teria a necessária autoridade para promulgá-la.

"A mesma lei que é natural e moral também é merecidamente chamada divina: tanto porque a razão, que é a lei de natureza, foi outorgada por Deus a cada homem como regra de suas ações," ⁹

No *Leviatã*, num primeiro momento, o autor irá questionar a possibilidade da lei de natureza ou lei de razão, ser ou não divina. Para ser de maneira apropriada denominada lei, é preciso que haja alguém, dotado de poder suficiente para promulgá-la: toda lei supõe necessariamente uma autoridade. Sendo a condição natural da espécie humana caracterizada

8. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo IV, p. 20.

9. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte I, capítulo IV, p. 85.

pela igualdade, ou seja, pela ausência completa de qualquer forma de poder estável entre os homens, não haveria, dentre eles, alguém que pudesse ser considerado possuidor de qualquer espécie de privilégio especial, que o tornasse apto a promulgar as leis, e assim sendo, não restaria, portanto, outra alternativa para que a lei natural fosse denominada lei, que esta tivesse sido promulgada por Deus sendo, portanto, divina. De outro modo seriam mais apropriadamente denominadas ditames da razão, regras gerais, preceitos ou teoremas, diretrizes que o bom senso indica como meios adequados ao alcance da paz.

*"A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. (...) lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis."*¹⁰

Num segundo momento, referindo-se a essa mesma passagem, Hobbes esclarece de maneira mais detalhada a questão. Além da autoridade, a lei impõem outra exigência lógica: punições estabelecidas para aquele que a infringe. Nesse sentido, leis de natureza e leis civis se tornam indissociáveis na medida em que se tornam definitivamente civis, e só a partir de então a utilização do termo será apropriado:

10. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XV, p. 95.

" 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." 11

O argumento prossegue na mesma linha nos dois tratados.¹² Hobbes afirma que tudo o que ele próprio ou qualquer outro filósofo moral escreveu, mesmo que verdadeiro, não poderia ser chamado de lei, pois, lei é uma ordem "... dada por quem se dirige a alguém já anteriormente obrigado a obedecer", ou seja, por alguém que detenha autoridade para tal.¹³ O Estado, enquanto autoridade única e suprema, será o único legislador possível. O soberano, seja uma só pessoa ou uma assembleia, representante da pessoa do Estado, será aquele que deterá o poder de fazer e revogar a lei.¹⁴ Sendo assim, ainda que nos próprios termos do autor, a lei de natureza seja indubitavelmente divina, enquanto mandamento de Deus, ela estará, a partir da criação do Estado, imbutida na lei civil de todos os povos e é a lei civil, enquanto lei positiva humana, que deverá

11. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXVI, p. 162.

12. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte I, capítulos II, III, IV; *Leviatã*, Parte I, capítulos XIV, XV.

13. Thomas Hobbes, *Leviatã*. Parte II, capítulo XXVI, p. 161.

14. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXVI, p. 162.

prevalecer no Estado, enquanto manifestação da vontade e do poder temporal do soberano.

Segundo Hobbes, um dos perigos de dissolução do Estado reside justamente no fato de dois poderes coexistirem, o que significaria dois senhores tentando impor leis divergentes a súditos comuns.¹⁵

"Ora, se houver apenas um reino, ou o civil, que é o poder do Estado, tem de estar subordinado ao espiritual, e então não há nenhuma soberania exceto a espiritual; ou o espiritual tem de estar subordinado ao temporal e então não existe outra supremacia senão a temporal." ¹⁶

Por essa razão, cabe ao Estado, a ordenação do culto religioso oficial, como meio de prevenir conflitos de ordem interna que enfraqueceriam o poder do soberano. A justificativa apresentada por Hobbes para enfatizar a afirmação de que o Estado deve até mesmo proibir a multiplicidade de cultos religiosos, assunto que deveria ser de exclusivo domínio privado, apoia-se na metáfora do corpo político. Dirá ele que, sendo o Estado uma só pessoa deverá, portanto, seguir um só culto.

Não quer isso dizer que o poder do soberano deverá prevalecer sobre o poder divino. Uma vez estabelecido pelo Estado o

15. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXIX, p. 196.

16. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXIX, p. 192.

culto oficial, os dois poderes estarão equiparados. Cada um deles agirá sobre um domínio distinto, um temporal outro espiritual, e por essa razão a qualidade suprema da autoridade de cada um deles em suas respectivas alçadas, não se encontra ameaçada.

Todavia, a participação de Deus na teorização política de Hobbes não é totalmente descartada. Hobbes mantém, em toda sua teoria, Deus como causa primeira. Desse modo, toda e qualquer vontade humana derivaria da vontade divina, pois assim foi por Ele determinado no ato da criação. O artefacto estaria então destinado a ser, em última instância, obra da vontade divina? O impasse será resolvido pelo autor através de um intrincado mecanismo que coloca a necessidade ou a vontade divina como compatível com a liberdade natural do homem.¹⁷ Assim como as águas descem pelo riacho, as ações humanas derivam da liberdade da vontade de cada homem e esta derivaria da vontade divina, por ser Deus a primeira causa. A vontade humana será portanto, simultaneamente, livre e necessária. A a necessidade no caso tanto do homem quanto da água que corre no riacho não contraria a liberdade.

" ... as a ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da liberdade; ao mesmo tempo que,

17. Não nos cabe aqui determinar qual é o papel desempenhado por Deus na obra hobbesiana, nem tampouco examinarmos a polêmica e já muito debatida questão da posição pessoal de Hobbes frente à religião, tema que certamente mereceria análise à parte. No entanto, faremos referências constantes a esse respeito, na medida em que forem necessárias à compreensão do desenvolvimento da idéia do artefacto no autor.

dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da necessidade. (...) Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa. " 18

Ainda que a vontade divina tenha determinado a vontade humana, a proposta hobbesiana de uma teorização sobre a política, estritamente traçada sobre um alicerce de racionalidade pura, de certeza geométrica, enfim de uma ciência precisa, tem sua viabilidade, ou condição de realização, no próprio fato de ser o Estado um artefato. Por esse prisma, a noção de artefacto surge aqui como um dos paradigmas centrais e mais expressivos da teoria política do autor, além de constituir um ponto-chave dentro de sua teoria do conhecimento.

A moral e a política são objetos da ciência por que suas verdades podem ser demonstráveis através de conexões claras e evidentes desde seus princípios básicos como afirma Norberto Bobbio:

"Numa passagem do De homine, Hobbes distingue entre as ciências demonstráveis a priori, ou seja, de modo rigoroso, e as não

18. Thomas Hobbes, *Leviatã*, capítulo XXI, p. 130.

demonstráveis. Demonstráveis são aquelas cujos objetos são criados pelo arbítrio do homem. Ora, a geometria é demonstrável porque 'nós mesmos criamos as figuras', ao passo que a física não é demonstrável, 'já que as causas das coisas naturais não estão em nosso poder, mas sim na vontade divina'. Como a geometria, também são demonstráveis a ética e a política, 'na medida em que os princípios graças aos quais se conhece o que são o justo e o equânime e, ao inverso, o injusto e o iníquo, ou seja, as causas da justiça, e precisamente as leis e os pactos, foram feitos por nós'."19

Daí podemos inferir que qualquer que seja o objeto de estudo, só será passível de conhecimento, no sentido estrito do termo, ou seja, no sentido de ser demonstrável, se for produto da criação humana. O artefacto, enquanto obra humana, configura o único objeto passível de ser alcançado, de maneira precisa, pelo limite de nosso conhecimento, pelo próprio fato de ser artefacto ou produto do engenho humano. Em última instância, só é possível conhecer de modo preciso, o que é artefacto, sendo este a própria marca do limite de nosso conhecimento.

O artefacto distingue-se não só do corpo natural, objeto de estudo da filosofia natural mas igualmente do sobrenatural, objeto de estudo da teologia. Conhecer para Hobbes é conhecer pela causa, "*... pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas.*" 20

19. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, capítulo II, p. 31.

20. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Prefácio do autor ao leitor, p. 15.

Conseqüentemente, nada pode ser afirmado a respeito do sobrenatural ou mesmo da própria existência de Deus, por não termos acesso ao conhecimento de suas causas. Portanto, por não se incluírem entre as obras criadas pelo homem, ou seja, por não serem artefactos, estes assuntos não devem fazer parte dos objetos de estudos abordados pela especulação filosófica, constituindo-se pois, assunto de fé e não de razão. Desvinculando fé e razão, Hobbes estabelece o artefacto como condição imprescindível ao próprio exercício do conhecimento científico, no sentido estrito. O que, mais uma vez, só se torna logicamente coerente se a razão não constar entre as faculdades inatas do homem. É somente a partir de então, que a filosofia política, ou ciência política (no original *civil science*), passa a ser entendida como uma área do saber independente no interior da própria obra hobbesiana, onde se distingue da filosofia do corpo ou física e da filosofia do homem, posteriormente chamada psicologia.²¹

Se Hobbes descarta da esfera filosófica o estudo da teologia, o mesmo não ocorre com a investigação do corpo natural. Ainda que o objeto mais apropriado à especulação filosófica seja o artefacto ou a criação humana centrada na teoria do Estado, por conhecermos sua causa - a vontade humana -, mais do que quaisquer outros objetos de estudo da área da filosofia natural, impossibilitados que somos de alcançarmos o conhecimento de sua causa - a vontade divina - tal conhecimento é possível e foi o cerne da atenção de Hobbes até que se voltasse para o

21. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo IX.

estudo da política. O conhecimento do corpo natural não deixa de ser viável e enquadra-se na tábua dos conhecimentos científicos pois, mesmo que desconheçamos suas causas, podemos partir de premissas indubitáveis e evidentes como alicerces da cadeia do conhecimento, que tornem possível a demonstração de suas certezas. Mais uma vez Bobbio esclarece:

"Precisamente com base na consideração do Estado como automa, ele divide todo o campo da filosofia em duas partes, que chamou de filosofia natural e filosofia civil; a primeira tem por objeto 'o que é obra da natureza', enquanto a segunda trata do que 'é constituído pela vontade humana através de convenções e pactos entre os homens' e 'é chamado Estado'." ²²

Tese complementada por Leo Strauss, que afirma ser a classificação das ciências em Hobbes baseada na classificação do que existe em natural e artificial. ²³

A artificialidade, acima de tudo, se mostra como condição necessária e única ao exercício, ainda que não da ciência como um todo, ao menos, da ciência política. O contrato, como condição necessária e única à legitimidade do poder político enquanto obra artificial, derivada da vontade humana, é o ponto de partida para o projeto hobbesiano do

22. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, capítulo II, p. 32.

23. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, capítulo II, p. 7.

Estado. Nos termos de Hobbes, é pelo fato de ser artefacto tanto quanto os elementos da geometria, que a ciência do Estado se torna realizável. A possibilidade de sua realização deriva de reconhecermos o Estado, tanto quanto os elementos da geometria, como produtos de nossa criação.

O artefacto, classificando a ciência ou o exercício do conhecimento em duas esferas distintas, pode ainda ser visto como um vínculo entre a filosofia natural e a filosofia política, âmbitos geralmente considerados distintos no conjunto da obra de Hobbes. A polêmica questão do papel da teologia na obra de Hobbes ou da controvérsia a respeito de sua classificação como jusnaturalista ou não, parecem superadas, hoje em dia, pelas interpretações mais recentes da obra do autor, que tratam da relação entre sua filosofia natural e sua filosofia política. O tema permanece em aberto e divide a opinião dos pesquisadores. Por um lado, a tese de Strauss defende a independência da filosofia política hobbesiana sobre sua filosofia natural com base no caráter empírico da primeira:

"A filosofia política é independente da ciência natural porque seus princípios não são emprestados da ciência natural, na verdade não são emprestados de ciência alguma, mas fornecidos pela experiência que cada um tem de si próprio, ou, de modo mais preciso, são descobertos pelos esforços de autoconhecimento e auto-exame de cada um. Como resultado,

a evidência na filosofia política é totalmente diferente da evidência na ciência natural." ²⁴

Os defensores dessa tese têm como argumento principal, a passagem em *Do Cidadão*, na qual Hobbes expõe os motivos que o levaram a interromper seu projeto original, voltado para a investigação de caráter teórico sobre a filosofia natural, e o conduziram ao estudo da política, o qual, embora tenha sido muito inferior em matéria de quantidade em relação aos estudos dedicados à primeira, foi sem dúvida a área que lhe proporcionou o reconhecimento que ainda hoje detém. Nessa mesma passagem Hobbes afirma a distinção de princípios entre as duas áreas, motivo pelo qual, pôde antecipar o estudo do governo civil em vista da desordem pública que prenunciava o advento de um guerra próxima.

"Assim sucede que aquilo que era último na ordem (o estudo do governo civil e dos deveres dos súditos) veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores." ²⁵

24. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, capítulo II, pp. 6-7.

25. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Prefácio do autor ao leitor, pp. 20-21. A mesma postura é corroborada por Renato J. Ribeiro ressaltando a autonomia da filosofia política de Hobbes que, por essa razão viria a prescindir de seus estudos anteriores: *"Esta passagem é fundamental: 1. porque mostra que a filosofia política de Hobbes se sustenta por si só, mesmo sem termos previamente sua filosofia do corpo (física) ou sua filosofia do homem (que alguns chamam psicologia). Assim é possível estudar Hobbes sem passar pelo que hoje chamariamos sua "ciência",(...). "*

No entanto Perez Zagorin, chama a atenção para o fato de que é cada vez mais difícil, no estágio atual das interpretações sobre a obra de Hobbes, sustentar a independência de seus estudos políticos em relação à sua filosofia natural. A linha francesa contemporânea de interpretação da obra de Hobbes tem privilegiado o tema da filosofia natural, numa tendência crescente de pesquisa, que por muito tempo esteve à sombra da teoria política do autor.

É todavia consenso entre os pesquisadores da obra de Hobbes, e em várias passagens afirmado pelo próprio autor, que a busca pelos motivos que poderiam conduzir um povo como o da Inglaterra de então, a cair nas desgraças de uma guerra civil, o fez debruçar-se sobre o estudo dos direitos e deveres de súditos e soberanos a fim de que, de modo pragmático pudesse, de alguma forma, contribuir para a recuperação e a manutenção da paz no interior do Estado, assegurando sua defesa comum. Objetivos esses que, se por um lado, tinham em vista em particular o bem estar do povo inglês, por outro, teriam um caráter universal por serem objetivos de todo Estado instituído.

Numa tentativa de recuperar a antiga ordem do Estado, desestruturado pela Guerra Civil Inglesa, Hobbes interrompe suas investigações, eminentemente teóricas, sobre a filosofia natural, e se volta para o estudo das causas dos conflitos e das guerras entre os homens, assim como dos meios necessários para evitá-los. O autor,

reconhecidamente um dos maiores expoentes de sua época na área de filosofia natural, é induzido pelos fatos históricos que presencia à investigação de caráter pragmático, com o esperança de contribuir de alguma forma para a recuperação e a manutenção da paz no Estado.²⁶

A consciência, por parte de Hobbes, da turbulenta e caótica situação política inglesa é exposta de modo enfático pelo autor, logo nas primeiras linhas do *Behemoth*:

*"Se houvesse no tempo, como há no espaço, graus de alto e baixo, eu fortemente creio, que o mais alto tempo foi aquele que transcorreu entre os anos de 1640 e 1660. Nesse período, se alguém pudesse ter olhado o mundo de cima, como da montanha do Diabo, e observado as ações dos homens, sobretudo na Inglaterra, poderia ter tido um panorama de toda sorte de injustiça, de toda sorte de insensatez, que o mundo poderia oferecer, e como eles foram produzidos pela hipocrisia e auto-estima, a primeira, dupla iniquidade, a segunda, dupla insensatez."*²⁷

26. Perez Zagorin expõe as possíveis razões que impediram o ingresso de Hobbes na recém fundada Royal Society: "Hobbes nunca foi eleito membro da Royal Society, da qual Boyle era fundador e pessoa eminente. Isso se deve não somente a conflitos pessoais e intelectuais mas também ao medo que a sociedade tinha da reputação de Hobbes contra a religião e também devido ao fato de que alguns membros não aprovavam seus princípios políticos." Sobre o tema, Aubrey acrescenta: "Ele tinha grande estima pela Royal Society, tendo dito que a filosofia natural foi transferida das universidades para o Gresham College, local onde as reuniões aconteciam; e a mesma tinha de modo geral apreço por ele, que teria se tornado um membro não fosse uma ou duas pessoas, consideradas por ele como inimigas: Dr. Walliss (certamente o mensageiro deles estava em oposição) e Mr. Boyle. Devo acrescentar Sir Paul Neile, que afrontava a todos."

27. Thomas Hobbes, *Behemoth*, Parte I, p. 165.

A sétima e última causa, apresentada por Hobbes no *Behemoth*, como gerador do corrompimento de um povo, seria sua própria ignorância em relação a seus direitos e deveres, em relação à necessidade do Estado e, sobretudo, em relação à sua origem consensual. É sobretudo a ignorância que Hobbes tenta combater através de sua investigação sobre o governo civil.

*"Finalmente, o povo em geral é tão ignorante de seus deveres, e talvez nem mesmo um indivíduo entre dez mil, saiba o direito que todo homem tem de comandar a si próprio, e qual a necessidade do Rei ou da 'Commonwealth', (...). Pensam que Rei é tão somente o mais alto título honorífico, dos quais cavaleiro, guerreiro, barão, conde, duque, seriam somente degraus para atingir o posto máximo,"*²⁸

As doenças do corpo político, semelhantes às do corpo humano, necessitariam de um estudo antecipado de suas causas, seja como forma de prevenção, seja como terapia em relação ao mal já disseminado, numa tentativa de evitar o fim de ambos, seja a guerra civil, seja sua equivalente no caso do homem natural, a morte.

A filosofia ou ciência política surge então, como objeto de estudo independente que, tendo por base o raciocínio tão preciso quanto os teoremas da geometria euclidiana, poria fim às inúmeras controvérsias até

28. Thomas Hobbes, *Behemoth*, Parte I, pp. 168-169.

então produzidas em torno das questões morais, o que conseqüentemente traria a harmonia e a paz.

Voltando à nossa questão central, poderíamos tentar enumerar, a partir das questões até aqui levantadas, algumas das principais especificidades do artefacto na teoria política de Hobbes. A primeira característica do artefacto seria sua desvinculação de qualquer indício da presença divina de forma direta no processo de sua elaboração, ainda que Deus seja a causa da vontade humana. A segunda, reside no fato de ser ele condição imprescindível ao exercício da investigação na área da ciência política, tal como Hobbes a entendia. Em terceiro lugar, ele aparece como o elemento-chave na classificação das áreas do saber e possivelmente um elo entre a filosofia natural e a filosofia política. E, finalmente, ser condição imprescindível à paz no interior do Estado instituído, na medida em que é o artefacto do Estado o mantenedor da ordem pública.

Entretanto, não seria somente o Estado um produto artificial na visão hobbesiana. Hobbes estende a artificialidade à justiça, e à propriedade que por ela seria definida e legitimada. Partindo do princípio de que não há juízos de valor em homens isolados que não vivam em sociedade, o autor estabelece que onde não há poder comum não há lei, nem portanto noções de justo e injusto, nem reconhecimento da condição de proprietário, que só pode surgir em decorrência da lei e dos juízos de valor estabelecidos por ela, uma vez instituído o Estado. Como

conseqüência, onde não há Estado, todos os homens tem direito a todas as coisas e, portanto, nada pode ser injusto se considerármos que a noção de justiça em si depende da noção de propriedade. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, e a validade dos pactos só tem início com a instituição de um poder civil suficientemente forte para obrigar os homens a cumpri-los, e só então pode-se falar em propriedade: 29

"Não havendo noções de justiça e injustiça, bem e mau, não haverá distinção entre 'meu' e 'seu'." 30

Ainda segundo o autor, o mesmo pode ser deduzido a partir da definição de justiça nas Escolas:

"... justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu. Portanto, onde não há o seu, isto é, não há propriedade, não pode haver injustiça. E onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado, nada pode ser injusto. De modo que a

29. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, pp. 76-77 e capítulo XV, p. 86. Cabe lembrar que Locke inclui a propriedade como parte de um direito natural mais amplo que seria o da preservação. O direito à propriedade pré-política deriva diretamente da lei de razão que lhe outorga reconhecimento, e adquire legitimidade através do trabalho, que, mais do que isso, permite ao homem preservar-se, na medida em que de nada valeria Deus ter fornecido a toda humanidade, a terra, os frutos e os animais inferiores se este não pudesse deles se servir. Além disso o termo "propriedade" em Locke, não significa somente "bens" mas, em sua concepção geral, também engloba a vida e a liberdade. (John Locke, *Segundo Tratado do Governo Civil*, capítulo V)

30. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XV, p. 86.

natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade." ³¹

A preservação da propriedade, aqui no sentido estrito de bens, depois da preservação da vida, será vista como a causa principal que induz os homens a instituírem um poder político. A finalidade do poder político exposta nos termos "... assegurar a paz e a defesa comum", tem, em última instância, na preservação da propriedade seu fim último. ³² O Estado, através de suas leis, visa cristalizar, assegurar e prover legitimidade de direito à propriedade que, sendo pelo direito natural comum a todos, só permaneceria em poder de um só indivíduo enquanto este fosse capaz de preservá-la. A finalidade do poder político, em última análise, consistiria tão-somente na elaboração de um direito positivo privado enquanto única forma eficaz de garantir a propriedade de forma concreta e definitiva, visto que, as leis de natureza, tendo sido ou não transmitidas pela palavra de Deus, malograriam em sua finalidade última: a preservação da vida e da propriedade. Sendo as noções de justiça, direito e propriedade decorrentes do poder político, o significado das noções de usurpação, injustiça e punição seria completamente nulo e sem valor antes de tê-lo instituído.

31. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XV, p. 86.

32. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVII, p. 106.

"Antes que houvesse governo, não havia justo nem injusto, cujas naturezas sempre se referem a alguma ordem. Toda ação em sua própria natureza era indiferente: depende do direito do magistrado ela se tornar justa ou injusta. Os reis legítimos assim tornam justas as coisas que eles ordenam, só com ordená-las, e injustas as que eles proibem, por só proibi-las." ³³

A instauração do Estado e, como consequência deste, a preservação da vida e da propriedade tem, na concepção hobbesiana, um significado que não se limita tão-somente a por fim à condição de miséria em que os homens se encontram em sua condição natural, ou seja a por fim a uma vida " *...solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.*". Mais do que isso, o Estado hobbesiano propõe o gozo do progresso contínuo e seguro, ou ainda, o acúmulo de bens necessários a uma vida confortável. ³⁴ A função do Estado alcança um patamar que suplanta o mero objetivo de assegurar apenas a sobrevivência da espécie humana, que de outro modo pereceria de maneira violenta, ou seja, antes do tempo que a natureza permitiria ao homem viver.

A subsistência, que permite a John Locke estabelecer o direito de propriedade antes mesmo do poder político, não entra em questão na teoria hobbesiana. A propriedade em Hobbes diz respeito de modo específico, a tudo o que vai do que é necessário para a subsistência

33. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte II, capítulo XII, p. 204.

34. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, p. 76.

do homem. A simples colheita de um fruto encontrado na natureza, o produto da caça ou da pesca, cerne da teoria da apropriação através do trabalho em Locke, não entra em questão na teoria hobbesiana, onde a legitimação da propriedade, ou o elemento que forneceria o reconhecimento da condição de proprietário por parte dos demais indivíduos, só pode ser outorgado pela lei civil. Antes disso todo homem tem direito a tudo, o que não somente impede seu progresso como gera sua destruição:

*"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."*³⁵

Além do Estado, da propriedade, da justiça e da lei civil, a linguagem também se inclui entre os produtos artificiais na obra hobbesiana como mais uma vez esclarece Bobbio:

"... para Hobbes, não apenas as figuras e os números, não apenas os corpos políticos, a vida associada, são produtos do homem, mas também

35. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, p. 76.

o é a linguagem (e aqui caberia somar à geometria e à política uma terceira ciência demonstrável, a lógica, na medida em que esta seja considerada nada mais do que o conjunto dos expedientes para tornar a linguagem rigorosa)." 36

A linguagem seria, nesse aspecto, um artefacto que antecede todos os demais na ordem lógica da construção do Estado em Hobbes. A lei, a justiça, e a propriedade teriam em comum o fato de serem categorias artificiais instituídas pelo Estado, ou Leviatã, a obra de arte maior entre os artefactos. Entretanto, a linguagem/artefacto, entendida como lógica, razão e conhecimento ou seja, a própria ciência, deve preceder a construção do Leviatã e portanto de todos os demais artefactos.

Visto que o método hobbesiano pressupõe a derivação de princípios verdadeiros por conexões evidentes, resta-nos investigar qual o processo percorrido pelo autor para alcançar a primeira premissa clara, verdadeira, evidente, da qual sua cadeia de conhecimento partirá, ou seja: a indubitável certeza, aqui num sentido semelhante ao cogito cartesiano, de que o Estado é um artefacto.³⁷

O objetivo central do *Leviatã* - que pode ser estendido à toda sua doutrina política - exposto por Hobbes na introdução da obra, será

36. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, capítulo II, p. 32.

37. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Prefácio do autor ao leitor, p. 13.

descrever a natureza desse homem artificial em quatro pontos básicos:

"Primeiro, sua matéria e seu artífice: ambos os quais são o homem. Segundo, como, e através de que convenções é feito: quais são os direitos e o justo poder ou autoridade de um soberano; e o que o preserva e o desagrega. Terceiro, o que é um Estado Cristão. Quarto, o que é o Reino das Trevas." ³⁸

Objetivos estes que praticamente encobrem a verdadeira intenção do autor que seria a busca pela paz a partir do conhecimento dos mecanismos que regem o plano da política. Nesse sentido o objetivo do autor se confunde com o objetivo do Estado. O conteúdo didático de sua teoria política não só visa influenciar o soberano na tarefa de bem governar, mas de igual forma o cidadão que deve ter tanto quanto o primeiro, o conhecimento adequado em relação aos assuntos que tratam do poder político. O conhecimento através da educação adequada é portanto, a chave na busca pela paz. Hobbes chega até mesmo a propor que suas especulações na área sejam ensinadas nas Universidades, por serem estas

38. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Introdução. Interessante constatar que dentre os objetivos do autor, expostos na introdução do *Leviatã*, não é sequer mencionado o exame de outra possível origem do poder soberano admitida em sua teoria: o Estado por aquisição. Não caberia no âmbito do presente trabalho, a análise do Estado por aquisição, entendido por Hobbes como o pátrio poder ou o poder adquirido pela força, mas tão-somente a análise do que é chamado pelo autor de Estado político ou Estado por instituição, que tem na artificialidade sua principal característica. (Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVII, p. 104.)

formadoras de homens dotados da necessária doutrina civil. Dirá ele na conclusão do *Leviatã*:

"Penso portanto que pode ser impresso com vantagem e com mais vantagem ainda ensinado nas Universidades, no caso de também o pensarem aqueles a quem compete o juízo sobre tais matérias." ³⁹

Devemos, no entanto enfatizar desde já, que Hobbes não foi pioneiro ao estabelecer o Estado como um artefacto. A construção do principado novo na teoria política de Nicolau Maquiavel deixa claro que o mesmo já era considerado uma obra de arte no século XVI. Duas origens seriam possíveis para a aquisição desses principados: a *virtu* de um único homem com suas próprias armas ou a fortuna e as armas de muitos homens.

Original na teoria política hobbesiana não é portanto, o fato do Estado ser um artefacto mas sim o modo pelo qual este Estado/artefacto é constituído. Nesse sentido, Hobbes pode ser dito pioneiro na sistematização do conceito de Estado artificial. O contrato mútuo, como instrumento para a construção do artefacto, não só surpreende por partir de um autor que se autoproclama em favor da forma de governo monárquica, mas também pelo fato de fundar o Estado sobre bases nitidamente liberais, contrariando assim a visão comum que outorga a Hobbes o título de

39. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte IV, Revisão e Conclusão, p. 198.

teórico do absolutismo monárquico. Considerando o governo de uma assembleia de homens, seja constituída por um grupo deles, no caso da aristocracia, seja constituída pela sua totalidade, no caso da democracia, formas de governo igualmente aceitas por Hobbes, não seria proposta inusitada, na visão do autor, constituí-las através da transferência de direito por parte dos próprios homens, detentores originais do poder, ou seja, do direito de governarem-se a si próprios. Todavia, ao afirmar que o poder do monarca emana do próprio homem que, na transferência desse poder não só elege o soberano mas se autoproclama súdito deste, Hobbes apresenta-nos uma inovação sem precedentes na história da filosofia política.

As conseqüências que desta questão decorrem não serão menores em seu caráter revolucionário. O monarca não será mais o enviado de Deus na terra; o crime não será mais enfatizado pelo pecado; o temor ao soberano não terá mais o respaldo do Juízo Final. Enfim tudo o que se refere à política se torna definitivamente laico, e dessa vaga generalização não serão poucos os desafios que Hobbes deve enfrentar, seja no âmbito de sua teoria, seja no âmbito de sua vida pessoal. Dada à natureza da tarefa a que se propôs, compreende-se não só o conteúdo retórico e eloqüente empregado no texto, como também as fortes pressões e perseguições sofridas pelo autor no decorrer de sua longa vida. ⁴⁰ A

40. Hobbes morreu aos 91 anos de idade, dos quais onze foram vividos no exílio em Paris ainda que se manifestasse explicitamente a favor da forma de governo monárquica, reinante na Inglaterra de então. Além de ter sido rejeitado como membro da recém-criada Royal Society, foi considerado ateu e teve todas as suas obras condenadas pelo Index da Igreja Católica.

eloqüência, como instrumento da linguagem será mesmo aceita por Hobbes no tratamento da política. Sua utilização nesse campo não se opõe ao procedimento adequado da razão ou à verdade.⁴¹

Introduzidos alguns tópicos referentes à concepção do artefacto na teoria política do autor, e levantadas algumas questões dela decorrentes, passemos à investigação das mesmas. Devemos nos basear sobretudo na trilogia de estudos políticos de Hobbes, que teve início com *The Elements of Law* (1640), seu primeiro tratado sistemático de filosofia política, retoma o mesmo tema no *Do Cidadão* (1642) e tem no *Leviatã* (1651) sua forma final e acabada, onde o conceito de *persona artificiales* ou *persona ficta*, adquire um papel relevante na concepção do Estado enquanto produto exclusivamente humano.

41. "Do mesmo modo a razão e a eloqüência (embora não talvez nas ciências naturais, mas pelo menos nas ciências morais) podem muito bem estar juntas. Pois na medida em que há lugar para enfeitar e preferir o erro, muito mais lugar há para adornar e preferir a verdade, se a quiserem adornar." Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte IV, Revisão e Conclusão, pp. 192-193.

CAPÍTULO II

A HERANÇA ARISTOTÉLICA : A NATUREZA DA *POLIS* E DA *COMMONWEALTH*

É sem dúvida Aristóteles o alvo principal da dura crítica hobbesiana, ainda que este tenha merecido, por parte do autor, uma importante ressalva exposta por John Aubrey, contemporâneo, amigo e autor do mais rico estudo biográfico sobre Hobbes até nossos dias disponível: "*Ouvi-o dizer que Aristóteles era o pior professor que existiu, o pior político e ético- (...) mas sua Retórica e Discurso dos Animais eram raros.*"⁴²

Quanto aos escritos políticos, éticos e metafísicos de Aristóteles, Hobbes se manifesta de maneira veemente:

"E acredito que dificilmente pode afirmar-se alguma coisa mais absurda em filosofia natural do que aquilo que hoje se denomina a Metafísica de Aristóteles, nem mais repugnante ao governo do que a maior parte

42. John Aubrey, *Brief Lives*, p. 158.

daquilo que disse em sua Política, nem mais ignorante do que uma grande parte de sua Ética".⁴³

Seria pertinente afirmar que um dos motivos para crítica tão dura teria por fundamento, além das óbvias discordâncias, a vontade deliberada e fortemente expressa por parte de Hobbes. em mostrar-se pioneiro de uma ciência radicalmente nova. Acrescenta-se a isso o fato de Aristóteles ter sido a expressão máxima da escolástica e sua refutação, portanto, configurava para o período, acima de tudo, uma das fortes marcas da modernidade. Hobbes analisa de modo detalhado, a utilização da doutrina de Aristóteles pela Igreja através das Universidades, na primeira parte do *Behemoth*, onde afirma que a mesma se encaixava como um bálsamo para questões de conteúdo tão absurdo quanto as que tratavam da natureza do corpo de Cristo ou da condição dos anjos no céu. ⁴⁴

É a doutrina aristotélica das essências separadas que seria utilizada pela Igreja, segundo Hobbes, como fundamento para as questões da natureza de Deus, da condição da alma humana depois da morte, assim como outras referentes ao céu, ao inferno e ao purgatório. O uso que a Igreja fez da lógica, da metafísica e da física aristotélica, ainda que delas prevaleçam mais o que produziram de obscuro do que a própria doutrina é, segundo Hobbes, de alguma forma identificável. Já os tratados de ética e

43. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte IV, capítulo 46, pp. 174-175.

44. Thomas Hobbes, *Behemoth*, Parte I, p. 215.

de política escritos por Aristóteles ou a filosofia prática do autor, não tiveram nenhuma serventia para a doutrina das Escolas. Sobre o assunto Hobbes ironiza afirmando que se a ética e a política aristotélica "*não causaram a eles nenhum prejuízo, a nós, nenhum benefício.*"⁴⁵

Entretanto, é num dos pressupostos da teoria política aristotélica que Hobbes fundamenta sua teoria artificial do Estado. Mesmo que jamais o declare de forma explícita, a distinção aristotélica das formas de autoridade de um chefe de família em relação à sua mulher, filhos e escravos, e aquela de um governante sobre seus súditos, isto é, a distinção do poder público, das diferentes formas de poder privado, se encontra na base da teoria hobbesiana. Ainda que um estudo comparativo entre os dois autores não constitua o objeto da presente análise, pode, no entanto, nos ser útil, na medida em que permite a melhor compreensão do processo sob o qual Hobbes elabora sua teoria do artefacto do Estado.⁴⁶

45. Thomas Hobbes, *Behemoth*, Parte I, p. 218.

46. Os sete primeiros capítulos do *Segundo Tratado do Governo Civil* de John Locke são dedicados a um exame detalhado da distinção aristotélica das diversas formas de autoridade, enfatizando quais as condições que não poderiam legitimar a sociedade civil para fundamentar a recusa taxativa das teses absolutistas e das teorias que pretendem legitimar o poder político através da força e da violência. A conduta de Rousseau será muito semelhante, dedicando os três primeiros capítulos do *Contrato Social* à negação das teorias patriarcalistas, excluindo também aquelas que propõem o direito divino e a coerção como fonte do poder político. Hobbes aborda o tema no *Do Cidadão*, nos capítulos VIII e IX, respectivamente "Dos Direitos dos Senhores sobre seus Servos" e "Do Direito dos Pais sobre os Filhos e do Governo Hereditário", correspondentes ao capítulo XX no *Leviatã*.

Numa referência ao *Político* de Platão, Aristóteles enuncia a distinção de natureza entre as formas de poder privado e público:

"Aqueles que pensam que as qualidades do rei, do dono de uma propriedade e do chefe de família são as mesmas não se exprimem bem; eles acreditam que a diferença entre estas várias formas de autoridade não é específica, mas consiste apenas no maior ou menor número de pessoas a elas sujeitas, isto é, quem manda em poucas pessoas é um chefe de família, em mais pessoas é o dono de um propriedade, em um número ainda maior é um estadista ou rei, como se não houvesse diferença entre uma grande propriedade e uma cidade, mesmo pequena; eles também pensam em relação ao estadista e ao rei, que quando o governo é pessoal seu chefe é um rei, e quando o governo segue os princípios da ciência política e os cidadãos ora governam, ora são governados, seu chefe é um estadista; mas estas idéias não correspondem à verdade." 47

A tese é corroborada por Hobbes que faz dela seu ponto de partida, ainda que possa parecer contrário a ela em várias passagens onde compara a família ao reino do ponto de vista de sua extensão numérica:

"... ser rei nada mais é do que ter domínio sobre muitas pessoas; e assim uma grande família é um reino, e um pequeno reino é uma família" 48

47. Aristóteles, *Política*, I, 1, 1252 a. A referência diz respeito à obra *O Político* 258e-259d.

48. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte II, capítulo VII, p. 158.

Ou:

"Torna-se assim patente que uma grande família, se não fizer parte de nenhum Estado, é em si mesma, quanto aos direitos de soberania, uma pequena monarquia. E isso quer a família seja formada por um homem e seus filhos, ou por um homem e seus servos, e por um homem e seus filhos e servos em conjunto, dos quais o pai ou senhor é soberano." 49

Ou ainda:

"Tal como então faziam as pequenas famílias, assim também fazem hoje as cidades e os reinos, que não são mais do que famílias maiores," 50

As passagens demonstram que evidentemente, Hobbes não nega que haja uma diferença numérica entre essas três formas de autoridade, a do soberano, a do senhor e a do pai de família, de acordo com o número de súditos a cada uma delas subordinado, porém que tal diferença não constitui a essência da distinção entre elas. Nesse mesmo sentido deve-se interpretar a definição aristotélica de *polis*:

"Uma polis é constituída por uma associação de famílias e vilarejos numa existência perfeita e auto-suficiente; essa existência, em nossa definição, consiste numa vida de verdadeira felicidade e bem-estar." 51

49. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XX, p. 128.

50. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVII, p. 103.

51. Aristóteles, *Política*, III, IX, 1281a.

Uma grande família ou, diversas famílias, não deixam de constituir um reino, na medida em que a sujeição de um filho a um pai equivale àquela de um servo ao senhor e a de um súdito ao príncipe. Entretanto, haveria uma distinção específica e essencial entre os diversos poderes da esfera privada e aquele que caracteriza o poder político que transcende a definição platônica baseada, segundo Aristóteles, tão-somente numa questão de grau. Em Platão um pequeno número de súditos seria submetido ao poder paterno, e definiria a família; um número maior de súditos submetidos a um mesmo poder, caracterizaria o poder do governante e definiria uma cidade, não havendo pois descontinuidade entre ambos.⁵²

Tal é a postura das teorias políticas naturalistas representadas, sobretudo, por Jean Bodin e Robert Filmer, nas respectivas obras *Les Six Livres de la Republique* e *O Patriarca*.⁵³ Ambos, propõem uma fonte natural para o poder político, com base na hierarquia pré-política encontrada entre as formas de poder privado, e

52. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte II, capítulo IX, p. 169, 170 e *Leviatã*, Parte II, capítulo XX, p. 125.

53. A obra datada de 1680 será, posteriormente, o alvo explícito das críticas de Locke no *Primeiro Tratado do Governo Civil*. Mantendo a mesma linha, os primeiros parágrafos do *Segundo Tratado do Governo Civil*, cujo tema central é definir a origem do poder político, alertam: "... é preciso necessariamente descobrir uma outra gênese do governo, uma outra origem do poder político e uma outra maneira de designar e conhecer as pessoas nele investidas, que aquelas que nos foram ensinadas por Sir Robert Filmer." (*Segundo Tratado do Governo Civil*, capítulo I). Estando Locke em evidência no período, Filmer irá preferi-lo como alvo direto de suas críticas, a Hobbes, que se via em descrédito sobretudo junto aos fiéis da Igreja na Inglaterra. Não era conveniente portanto, evidenciá-lo, mesmo para fins de refutação, ainda que seja ele o oponente que Locke tem em mente no decorrer da obra como um todo.

estabelecem um vínculo estreito entre a família e o Estado, ou ainda entre o pátrio poder e o poder do soberano. Bodin explicita essa postura definindo a família e o Estado nos mesmos termos, excetuando apenas os referentes ao bem privado e público, respectivamente aplicados a ambos, e afirma ser o primeiro parte do segundo. A família é definida pelo autor como "... *um reto governo de diversos súditos, sob a obediência de um chefe de família, e daquilo que lhe é próprio.*" ⁵⁴ E República como "... *um reto governo de diversas famílias e daquilo que lhes é comum com o poder soberano.*" ⁵⁵ A expressão *reto governo*, mais do que um simples valor moral, denota a distinção entre sociedade política e sociedade criminosa, estabelecendo duas formas de exercício do poder com base na diferenciação entre uma República e um bando de ladrões ou piratas.

Esta especificação, assim como a referência ao bem público como algo em comum entre a família e o soberano, surgem como complementos à primeira definição de República oferecida pelo autor em sua obra *Methodus*: "*República não é outra coisa senão o conjunto de famílias ou de colégios submetidos a uma só e mesma autoridade.*" ⁵⁶ A família e a hierarquia pré-política nela encontrada, além de unidade adequada de análise política, em contraposição ao indivíduo hobbesiano, é

54. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Livre I, chapitre 2, p. 39.

55. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Livre I, chapitre 2, p. 39.

56. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Livre I, chapitre 2, p. Methode pour la Connaissance Facile de l'Histoire, in *Oeuvres Philosophiques de Jean Bodin*, Paris, PUF, VI, p. 351. A. R. de Barros, "A Teoria da Soberania em Jean Bodin", Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia, FFLCH, Universidade de São Paulo, 1992.

ainda vista como uma espécie de microcosmo e constitui a fonte, origem e membro principal de toda República. A opção pelo paradigma que parte da família e não do indivíduo se deve ao fato dela ter o poder de perpetuar-se através do sangue. Mais do que o diferencial numérico, a saber, o número de súditos submetidos a uma mesma fonte de autoridade, a verdadeira distinção entre a República e a família se encontra no fato de que a primeira concerne ao bem público enquanto que a família se restringe ao bem privado. A propriedade é por definição da família que, bem administrando seus bens, será o modelo para o bom governo:

"Assim, a família bem conduzida é a verdadeira imagem da República, e o poder doméstico se assemelha ao poder do soberano: é o reto governo do lar, o verdadeiro modelo do governo da República." ⁵⁷

Filmer, inspirado na obra de Bodin, em grande parte reproduz os raciocínios deste, defendendo a tese da identidade entre os poderes de um pai e de um soberano:

"Se compararmos os direitos naturais de um pai ao de um rei, veremos que são idênticos, sem outra diferença a não ser seu campo ou sua extensão: como o pai estende sua solicitude sobre uma só família, o rei estende a sua sobre um grande número, para salvaguardar, nutrir, vestir, instruir e defender a sociedade política inteira. Sua guerra, sua paz, seus

57. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Livre I, chapitre II, p. 40.

tribunais e todos seus atos soberanos não têm outro fim a não ser conservar os direitos e os privilégios a todos os pais de classe inferior que lhe são subordinados e à sua descendência, e distribuí-los entre eles: assim, todos os deveres de um rei se resumem a um encargo paternal universal em vista de seu povo." ⁵⁸

As formas de poder privado irão estabelecer uma relação hierárquica natural, uma condição de desigualdade natural e, estabelecendo assim, uma raiz natural para o poder público. Como consequência, a família será tomada como unidade adequada de análise política, na reflexão a respeito da gênese do Estado. Em Bodin a diferença básica entre uma família e um reino se assenta no número de indivíduos subordinados a um mesmo poder, sendo que a união de apenas três famílias já constituiria uma República.⁵⁹

Hobbes não define um número preciso de famílias ou indivíduos que seriam necessários para a constituição de um Estado, pois ele seria variável de acordo com o número de inimigos que o estivessem ameaçando:

58. Robert Filmer, *O Patriarca*, capítulo, I, p. 24.

59. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Livre II, chapitre, 12.

*"A multidão que pode ser considerada suficiente para garantir nossa segurança não pode ser definida por um número exato, mas apenas por comparação com o inimigo que tememos, e é suficiente quando a superioridade do inimigo não é de importância tão visível e manifesta que baste para garantir a vitória, incitando-o a tomar a iniciativa da guerra."*⁶⁰

De maneira deliberadamente vaga, Hobbes prefere dizer que o Estado é constituído por uma grande multidão e, pela expressão, deve-se entender a totalidade dos indivíduos dispersos e isolados no estado de natureza.⁶¹

*"Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, ..."*⁶²

Por multidão deixa-se indefinido o número de indivíduos necessários para a constituição do Estado. O número ideal depende de cada Estado e a questão numérica é posta em segundo plano, pois ela é inadequada enquanto base para a definição do Estado:

60. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVII, p. 104.

61. Uma das críticas endereçadas a Hobbes, sobretudo por Rousseau, é a de que indivíduos isolados, tal como descritos na caracterização hobbesiana do estado de natureza, não poderiam pactuar entre si, e assim não poderia haver contrato sem que houvesse já alguma forma de sociabilidade previamente instituída.

62. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XVIII, p. 105.

*"... nenhum cidadão isolado, nem todos eles reunidos (...), deve ser considerado como sendo a cidade."*⁶³

Tampouco a multidão por si só é suficiente para a formação do Estado. É preciso algo que mantenha essa multidão em condições de uma convivência pacífica. É preciso que toda ela esteja unida em uma só vontade e sujeita a um mesmo e único poder superior. Portanto, uma multidão, por si só, não basta para constituir um povo, é preciso haver uma multidão unida em uma só pessoa e subordinada a um só poder. Uma vez criado o Estado este formará uma unidade totalmente distinta da multidão.

*"O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão."*⁶⁴

A postura hobbesiana assim como a aristotélica partem da recusa taxativa da possibilidade de analogia entre as diversas formas de autoridade privadas e aquela que fundamenta o poder político, ou da possibilidade de que o domínio de um senhor sobre seu servo, de um pai sobre seu filho ou de um marido sobre sua mulher, possa fundamentar aquele de um soberano sobre seu súdito, uma vez que pertencem a domínios por essência ou natureza distintos. Nem Aristóteles de um lado,

63. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte II, capítulo V, p. 109.

64. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte II, capítulo XII, p. 211.

nem tampouco Hobbes de outro, aceitam a tese do poder público vir a ser diretamente derivado das formas de poder privado. Nesse aspecto, cabe repetir a premissa utilizada por Curtis Johnson em seu estudo comparativo sobre a questão da soberania em ambos os autores. Da mesma maneira, Aristóteles aqui também pode ser considerado "*mais moderno do que estamos acostumados a pensar (...) ou a idéia moderna de estado (...) é mais antiga que Hobbes.*" ⁶⁵

A negação, por parte de Aristóteles, da possibilidade de se estabelecer uma analogia entre as diversas formas de autoridade, recai, primeiramente, na precedência ontológica e necessária do todo em relação às partes. Assim, as relações de poder familiar não poderiam vir a fundamentar a autoridade política, pelo fato de o Estado como um todo preceder a família e o indivíduo:

65. Curtis Johnson, "The Hobbesian Conception of Sovereignty and Aristotle's Politics", *Journal of the History of Ideas*, v. 46, p. 327-47, Jul./Sept., 1985. A interpretação recente dos textos de Hobbes tende a aproximá-lo da obra de Aristóteles e ressaltar a forte presença desta, ainda que oculta, na obra hobbesiana, em diversos outros aspectos além da já amplamente reconhecida questão da retórica. Sobre este tema cf. Tom Sorell "Hobbes 'an Aristotelian Political Retic", *Philosophy and Retic*, 1990; Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Genesis*, III. Curtis Johnson, analisando a noção de soberania pretende mostrar que a posição hobbesiana afirmando a completa ausência de uma teoria da soberania na obra de Aristóteles não procede e deriva de um leitura superficial da *Política*. Ainda que não possamos, obviamente, compartilhar o argumento oferecido, concordamos com a conclusão do autor de que Hobbes se encontra bem mais próximo de Aristóteles do que se pode supor. As linhas dedicadas ao assunto por Aubrey, já mencionadas, confirmam a aversão veemente de Hobbes aos textos aristotélicos que tratam da política e da ética, ao mesmo tempo que confirmam as duas ressalvas feitas à *Retórica* e ao *Discurso dos Animais*. (John Aubrey, *Aubrey's Brief Lives*, p. 158.)

"Devemos proceder acrescentando que a polis precede, segundo a ordem natural, a família e o indivíduo. A razão para isso é que o todo é necessariamente anterior à parte." 66

A mesma tese pode ser encontrada em Hobbes. Conforme o comentário de Renato Janine Ribeiro, a família é "... é um caso da política, não o seu princípio. A República por instituição fornece o paradigma de toda dominação, a família vindo depois. O soberano não deriva mais do pai, mas o inverso," 67

Se até certo ponto Hobbes se mostra partidário da postura aristotélica, mesmo longe de admiti-lo, na questão da natureza do poder privado e público, suas doutrinas serão divergentes quanto à concepção da natureza humana. Uma análise comparativa entre as posições hobbesiana e aristotélica, em relação a esse aspecto, pareceu-nos uma questão fecunda para o desenvolvimento do nosso tema central, uma vez que a artificialidade do Estado hobbesiano vincula-se à sua investigação sobre a condição natural da humanidade.

As diferentes concepções sobre a condição natural da espécie humana deverão fornecer os diferentes argumentos apresentados tanto por Aristóteles quanto por Hobbes, para justificar as respectivas

66. Aristóteles, *Política*, I, I, 1253a.

67. Renato J. Riberio, *Ao Leitor sem Medo, Hobbes Escrevendo Contra o seu Tempo*, p. 49 e Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253a.

teorias quanto à natureza distinta do poder público e das formas de poder privado.

A questão de saber se haveria uma espécie de hierarquia inscrita na natureza, como propõe Aristóteles, ou se os homens seriam por natureza iguais entre si, tese hobbesiana, parece configurar um ponto-chave no desenvolvimento, agora em linhas diametralmente opostas, da concepção política de ambos os autores, que por sua vez, se encontram intrinsecamente relacionadas às respectivas análises da natureza humana.

Antes de examinarmos a doutrina de ambos a esse respeito, convém lembrar a semelhança no processo metodológico que utilizam. O método analítico recomendado por Aristóteles busca a clareza do raciocínio, através da decomposição do objeto de estudo até seu elemento mais simples, isolando-o do conjunto onde se encontra originalmente:

"O que dizemos se tornará claro a quem examinar o assunto de acordo com o nosso método habitual. Da mesma forma que em outras matérias é necessário decompor o conjunto até chegar a seus elementos mais simples (estes são as menores partes de um todo), com a cidade também, examinando os elementos dos quais ela se compõe discerniremos melhor, em relação a estas diferentes espécies de mando, qual é a distinção entre elas, e saberemos se é possível chegar a uma conclusão em bases científicas a propósito de cada afirmação feita pouco antes. Se estudarmos

as coisas em seu estágio inicial de desenvolvimento, quer se trate deste assunto ou de outros, teremos uma visão mais clara delas." ⁶⁸

Em termos hobbesianos, o método resolutivo-compositivo é exposto por meio da analogia mecanicista entre o funcionamento do relógio e o mecanismo entre as diversas partes que compõe o Estado:

"Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autônomo de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado - da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário - não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces." ⁶⁹

Além da precedência ontológica do todo em relação às partes, Aristóteles ainda acrescenta que a distinção essencial entre as formas de poder público e privado, consiste no fato de que o poder do

68. Aristóteles, *Política*, I, I, 1252a.

69. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Prefácio do autor ao leitor, p. 15.

governante, e só ele, se dá entre iguais. Nas demais relações - pai e filho, marido e mulher, senhor e escravo - , constata-se a ocorrência de uma ordem natural que não deve ser contrariada. A relação hierárquica natural e estável entre o senhor e o escravo decorre do fato de o primeiro ser, por natureza, dotado da capacidade de prever, mais apto a dominar e o segundo, do mesmo modo, dotado por natureza da capacidade de prover, mais apto à obediência ou à submissão. Um pai sempre terá poder de mando sobre o filho, por que mostra a experiência que o idoso é naturalmente mais apto ao comando que o mais jovem. No caso do poder do marido sobre a esposa, apesar de serem considerados iguais por natureza, e como tal, poderiam, em tese, cada um deles, alternadamente, dominar e ser dominado, o homem terá sempre a autoridade sobre a mulher, pois o macho é naturalmente mais apto para o comando que a fêmea, o que significa que mais uma vez se estabelece um tipo de poder estável, embora essa forma de autoridade, contrariamente às duas primeiras de cunho monárquico, seja considerada democrática.

Todavia, se considerado o poder público, não haveria na natureza algo que caracterizasse o soberano como mais apto a governar do que qualquer um de seus súditos, e isto pode ser claramente demonstrado na *politeia*, forma de governo onde todos os indivíduos detém o poder, e onde o cidadão ora pode ser súdito, ora supostamente pode ser soberano.⁷⁰

70. Aristóteles, *Política*, I, 1-5.

Hobbes inversamente constata, tanto pela razão quanto pela experiência que, mesmo encontrando diferentes aptidões entre os homens, estas não serão suficientemente expressivas para que, com base nelas, possamos inferir uma relação de poder estável entre eles. Combatendo a tese aristotélica da superioridade natural de uns sobre outros Hobbes afirma ser o consentimento e não uma aptidão natural a base da distinção entre servo e senhor, ou de qualquer outra relação de poder:

*"Sei que Aristóteles, no primeiro livro de sua Política, afirma - como um dos primeiros fundamentos da ciência política - que alguns são feitos, por natureza, dignos de mandar, outros apenas para servir: como se senhor e servo se distinguissem não apenas pelo consentimento dos homens, mas por uma aptidão, ou seja, por uma espécie de conhecimento ou ignorância naturais. Ora, tal fundamento não é desmentido somente pela razão (conforme se acaba de mostrar), mas também o é pela experiência."*⁷¹

A experiência nos mostra que os homens são iguais por natureza. O conceito sofisticado/estóico de igualdade natural é em Hobbes um conceito-chave em sua construção do Estado.⁷² A constatação da igualdade quanto à força corporal, suficiente, no *Do Cidadão*, para estabelecer a condição de igualdade entre os homens no estado de

71. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte I, capítulo III, p. 71. "É claro, portanto, que há casos de pessoas livres e escravas por natureza, e para estas últimas a escravidão é uma instituição conveniente e justa." Aristóteles, *Política*, I, II, 1255a.

72. Na concepção estóica todos os homens são iguais porque dotados da mesma razão.

natureza, provém do fato do mais fraco ter capacidade suficiente para matar o mais forte:

"... e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil." ⁷³

Ainda que a morte nesse contexto esteja isenta de qualquer conotação moral ou legal, é considerada a maior ou a mais difícil das tarefas que alguém poderia empreender contra o outro, tão-somente pelo fato de que a lei de natureza primeira e fundamental prescreve a preservação da vida.

No *Leviatã*, Hobbes acrescenta de que maneira o mais fraco pode matar o mais forte, a saber *"... quer por secreta maquinação, quer aliando-se a outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo"*, ou seja, unindo sua força a de outros homens ou recorrendo à astúcia na elaboração de um plano ou na utilização de instrumentos que facilitem a

73. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte I, capítulo I, p. 33.

ação, isto é , recorrendo às faculdades do espírito.⁷⁴ Nesse sentido, a formulação do pressuposto da condição de igualdade natural entre os homens, se alicerça não somente no plano físico, mas também, na agudeza de espírito. Quando considera as faculdades do espírito, das quais exclui a razão por não ser inata, ou seja a prudência ou experiência, a sabedoria, e a eloquência Hobbes afirma: "... encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade da força." ⁷⁵

Ainda que a afirmação do *Do Cidadão* apareça agora reforçada pela constatação da igualdade quanto às faculdades do espírito, Hobbes parece relativizar aqui a maneira taxativa com que o argumento tinha sido exposto na primeira obra, sem que no entanto, se altere o resultado final. No *Leviatã* Hobbes chega a conceber diferenças entre os homens, seja em relação às suas faculdades corporais, seja em relação às suas faculdades espirituais, o que não chega a alterar a conclusão de que com base nelas não se pode inferir nenhum tipo de poder estável entre eles. "*A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades de corpo e de 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 isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa*

74. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, p. 74.

75. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, p. 74.

com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar tal como ele." ⁷⁶

Vista como característica essencial do estado de natureza, a igualdade é o fator gerador do estado de guerra generalizado, na medida em que a discórdia é uma consequência lógica da completa ausência de qualquer espécie de relação hierárquica presente na natureza humana. Em diversas passagens Hobbes enfatiza a questão:

"A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem..."; "Isso porque, como o direito de nos protegemos segundo nossa vontade resultava de estarmos em perigo, e este perigo, vinha de sermos todos iguais, é mais conforme à razão..."; "Mas os homens não podem esperar uma conservação duradoura se continuarem no estado de natureza, ou seja, de guerra, e isso devido à igualdade de poder que entre eles há, e outras faculdades com que estão dotados." ⁷⁷

Entretanto, a igualdade é também condição necessária à paz, visto que, numa instância pré-política, quer os homens sejam considerados iguais ou desiguais por natureza, é necessário que reconheçam tal

76. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, p. 74.

77. Respectivamente, Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte I, capítulo I, p. 33; Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte I, capítulo I, p. 40; Thomas Hobbes *Do Cidadão*, Parte I, capítulo I, pp. 40-41.

igualdade apresentada no *Do Cidadão* como a oitava lei da natureza, correspondendo à nona no *Leviatã* : "*que todo homem deve ser estimado igual a outrem, dando-se o nome de arrogância à sua violação*".⁷⁸

O que parece ser fundamental na premissa da condição de igualdade natural entre os homens na ausência do Estado, dentro da teoria hobbesiana, é que dela Hobbes extraí, tanto da razão quanto da experiência, a conclusão de que nenhum homem pode, com base em suas aptidões físicas ou mentais exercer, por natureza, poder sobre o outro. As diferentes aptidões entre os homens não são suficientes para, com base nelas, inferir-se uma relação de poder estável entre eles. A igualdade significaria tão-somente a ausência de toda e qualquer forma de submissão, hierarquia ou sujeição, o que, por sua vez, define a ausência de poder político. Tese corroborada por Jean Hampton que define a igualdade em Hobbes como a ausência de poder político:

"...pelo fato de que os indivíduos são iguais uns aos outros no estado de natureza e que nenhum deles tem a superioridade e a força necessárias para dominar os outros, pode-se dizer que cada um deles está livre da dominação política." ⁷⁹

78. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte I, capítulo I, p. 71 e *Leviatã*, Parte I, capítulo XVIII, pp. 91-92.

79. Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*.

Em última instância, se todos são iguais por natureza, deverão ter as mesmas aspirações, e a discórdia advém da impossibilidade de possuírem simultaneamente os mesmos bens.⁸⁰

O estado de natureza prescreve que a luta pela autopreservação acarreta a destruição da espécie humana, pois a situação exige que para sobreviver seja necessário como único meio eficaz de defesa, antes adiantar-se no ataque do que permanecer numa atitude passiva de autodefesa, o que seria o mesmo que entregar-se ao inimigo:

"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-lo. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido. ⁸¹

A guerra generalizada de todos contra todos, marca característica do estado de natureza hobbesiano decorre da própria lei de natureza número um:

80. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, p. 74.

81. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, p. 75.

*"Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra."*⁸²

Hobbes esclarece que a lei aí expressa determina o dever ou obrigação de todos os homens na busca pela paz e ainda, que para alcançar tal objetivo, é direito de todos eles, fazer uso de todos os meios disponíveis, ou seja, não necessariamente pacíficos.

No entanto seria um erro grosseiro considerar, como muitos leitores apressados de Hobbes o fazem, que o estado de guerra generalizado, característica essencial do estado de natureza hobbesiano, seria fruto de uma natureza humana má ou degenerada.⁸³ Se a guerra de todos contra todos em Hobbes é muita vezes comparada ao bem ordenado e harmonioso estado de natureza proposto por Locke, onde a lei natural seria plenamente suficiente para garantir a paz, não fosse a presença de um único infrator, bastaria argumentar que, em Hobbes, como vimos acima, é

82. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIV, p. 78.

83. O estado de natureza, artifício metodológico em oposição ao estado político, é utilizado em geral nas teorias políticas desde a segunda metade do século XVII, como história hipotética da humanidade. Locke dedica os sete primeiros capítulos do *Segundo Tratado do Governo Civil* à caracterização do estado de natureza e conclui que a presença de um único homem, tido mesmo como animal, que infringe a lei de natureza, já seria o suficiente para desencadear um estado de guerra generalizado, pois coloca em risco a vida de todos os demais. Em Rousseau, o estado de natureza é descrito no *Discurso da Desigualdade*, onde apresenta, segundo a ordem hipotética dos fatos, uma análise antropológica dos diversos estágios do desenvolvimento humano, que culminaria, do mesmo modo, numa situação insustentável, onde a presença do Estado, seria imprescindível.

a própria lei de natureza, que indica o ataque como único meio de autopreservação.

Entretanto, na teoria hobbesiana não poderia haver infrator, mesmo porque não se pode fazer uso de juízos de valor sem que o Estado os determine por meio das leis civis positivas, ou seja, sem que o Estado tenha sido instaurado. A presença do infrator no caso de Locke só é possível por que o autor desenvolve, no próprio estado de natureza, além do direito à propriedade, um sistema de punições. Entretanto, é importante frisar, que o quadro aterrador e insustentável proposto por Hobbes, aparece da mesma maneira em Locke, pois a presença de um único infrator faz com que a guerra seja declarada a toda humanidade. Daí decorre que em ambos, devido às inconveniências decorrentes da condição natural da espécie humana, haveria a necessidade da instauração do Estado, que é exposta com igual veemência nas respectivas teorias.

Retomando nosso paralelo com a teoria de Aristóteles, concluímos que a análise da natureza humana, seja enquanto visão do homem natural, seja na perspectiva do cidadão, está respectivamente presente no cerne da construção do Estado hobbesiano, assim como na teoria política aristotélica. Ainda que os autores formulem a esse respeito posições contrárias, é importante frisar que em ambos, as relações de poder privado, não fundamentam o poder político, por serem de natureza distintas.

Entretanto, ainda sobre as considerações a respeito da natureza humana, parece que a crítica fundamental de Hobbes a Aristóteles, diz respeito à consideração deste de que o homem é, por natureza, um animal político. Se assim o fosse, dirá Hobbes, o encargo do Estado seria bem menor do que aquele atribuído ao Leviatã, cujo dever é controlar paixões humanas, por natureza aversas à convivência social.

*"A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos, que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no *zoom politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para se preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções e condições comuns, que eles próprios chamariam então, leis."* ⁸⁴

Em resposta ao *zoom politikon* aristotélico, Hobbes propõe um homem anti-social que vê no outro uma ameaça constante e cuja companhia inspira antes tolerância e sofrimento que prazer. Desafiando o leitor a corroborar sua tese, expõe argumentos divertidos extraídos da experiência cotidiana, que pretendem provar que a razão pela qual os homens se congregam ou é a miséria recíproca ou a vanglória, ou seja, motivos diversos que usufruem da companhia uns dos outros pelo simples prazer:

84. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte I, capítulo I, p. 28.

*"Assim constatamos que, o mais das vezes, nesse tipo de reunião ferimos os ausentes; sua vida inteira, todos os seus ditos e ações são examinados, julgados, condenados; é até mesmo muito raro que algum presente não receba alguma seta antes de partir, de modo que não é má a razão daquele que procura ser sempre o último a ir embora."*⁸⁵

Ou ainda, para aqueles que põem em dúvida a validade de tais argumentos, Hobbes apela, enfatizando uma vez mais o caráter empírico de sua teoria, para que se voltem para suas próprias consciências e examinem seus próprios atos, eles próprios provas explícitas que denunciam a desconfiança e o temor de uns em relação aos outros:

*"Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres?"*⁸⁶

85. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte I, capítulo I, p. 30.

86. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, p. 76.

Vimos até aqui que tanto Hobbes quanto Aristóteles recusam a possibilidade de a autoridade na esfera privada vir a fundamentar o poder político. Num segundo momento, abordamos a posição contrária de Hobbes em relação ao *zoom politikon* aristotélico. Concluindo a linha de pensamento, podemos supor que como consequência das diferentes concepções em relação à natureza do homem, haveria uma marca fundamental e oposta quanto às diferentes concepções a respeito da natureza do poder político em ambos os autores. Se Aristóteles afirma o caráter natural da *polis*, Hobbes enfatiza como alicerce de toda sua teoria política, a origem artificial do Estado.

Finalizando seu argumento em favor do caráter natural da *polis* e social do homem Aristóteles afirma:

"Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (...) e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão." ⁸⁷

Em certa medida corroborando a tese aristotélica, Hobbes afirma que por certo o homem não nasceu para a solidão e sempre demonstrou tendências de viver agrupado. Entretanto, julga necessário

87. Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253 a.

esclarecer a distinção entre o Estado e um mero agrupamento de pessoas que não implica em nenhum tipo de compromisso. O Estado, dirá ele, implica obrigação e por isso distingue-se de simples reuniões. Por essa mesma razão as crianças e os loucos, por ignorarem os meios necessários para nele ingressar, assim como os benefícios que dele adviriam, não estão prontos para se comprometerem. Portanto, não é por natureza mas pela educação que o homem se torna apto à sociedade.

"... é manifesto que todos os homens, porque nascem crianças (in infancy), nascem inaptos para a sociedade. Muitos também (talvez a maior parte), ou por defeito de suas mentes, ou por falta de serem educados, continuam inaptos por toda a vida; e no entanto todos eles têm, crianças ou mais velhos, natureza humana; por conseguinte, o homem é tornado apto para a sociedade não pela natureza, mas pela educação. 88

Ainda, contrariando a postura aristotélica em diversas passagens ao longo dos três tratados dedicados à análise da política, Hobbes repetidamente enfatiza a aversão do homem pelo convívio social assim como o caráter artificial do Estado.

Entretanto é preciso frisar que Aristóteles, quando afirma que a *polis* existe por natureza não quer ele dizer que sua origem esteja completamente isenta da vontade humana ou de indícios artificialistas. O

88. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte I, capítulo I, p. 29, nota do autor.

caráter natural da *polis* se relaciona muito mais aos fins pelos quais os homens se associam do que à sua origem propriamente dita. A noção de natureza em Aristóteles não está necessariamente vinculada ao que é do domínio do natural, mas sim a um sentido teleológico. A *polis* seria o elemento essencial à realização plena da natureza do homem que é chamado *zoom politikon*, não por nascer apto à sociedade mas sim por encontrar nela a possibilidade de realização de seu fim último, a saber, a felicidade. A conotação peculiar do conceito de natureza (*physis*) em Aristóteles, que deve ser entendida no sentido teleológico, é apontada por Ernest Baker, na seguinte passagem:

"A polis é a condição de realização da natureza humana, especialmente da mais elevada parte dessa natureza, e por isso contém nela mesma todas as fontes necessárias para o desenvolvimento humano no sentido pleno. Nesse aspecto, a polis é particularmente chamada natural na medida em que permite a realização plena da natureza humana, e o termo 'natural' significa aqui a condição final e perfeita de desenvolvimento." ⁸⁹

Relativizando a distinção entre natureza e artefacto no que se refere à concepção da *polis* o mesmo autor ainda acrescenta:

"(...) afirmando que o estado é natural, Aristóteles não quer dizer que ele 'cresça' naturalmente, sem a vontade ou a ação humanas. Há arte assim

89. Aristóteles, *Politics*, Note B, p. 7.

como natureza e a arte coopera com a natureza: a vontade e a ação de agentes humanos 'constroem' o estado em cooperação com o impulso natural imanente." ⁹⁰

A constatação de que a *polis* é "menos" natural que a família ainda pode ser encontrada na *Ética a Nicômaco* quando Aristóteles afirma que a formação de casais é mais natural à espécie humana do que a formação de cidades.⁹¹

Na mesma obra, Aristóteles chega mesmo a mencionar a origem consensual da amizade entre concidadãos, que seria semelhante à noção de pacto no estado de natureza hobbesiano:

"Como dissemos, pois, toda a forma de amizade envolve associação. Poder-se-ia, no entanto, distinguir das outras a amizade dos familiares e a dos camaradas. As dos concidadãos, contribais, companheiros de viagens, etc., se assemelham mais às amizades de associação, pois parecem repousar sobre uma espécie de pacto." ⁹²

O argumento final da recusa taxativa da possibilidade de se estabelecer algum tipo de vínculo das formas de poder privado e o poder

90. Aristóteles, *Politics*, 2, p. 7.

91. Jean-Louis Labarrière, "Aristote: Vers une Poétique de la Politique?", *Philosophie*, n. 11, été 1986, Les Éditions de Minuit - Paris, p. 31.

92. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII, 14, 1161b 13-15.

público na visão de Hobbes, está fundamentado na distinção da origem de cada uma das formas de autoridade apresentadas. O domínio sobre a pessoa do outro, no caso da relação senhor/escravo, provém da promessa de prestação de serviço em troca da garantia da vida; no segundo caso, na autoridade de um pai sobre o filho, provém de um direito que se adquire por geração, e é natural; no terceiro caso ou a autoridade política, provém de um contrato mútuo e é voluntário e artificial. Hobbes conduz sua análise explicitamente contra o ponto de vista aristotélico que concebe o homem como um animal político por natureza. Utilizando-se dos mesmos argumentos encontrados na *Política*, sobre a sociabilidade natural das abelhas e das formigas, conclui, com uma série de seis argumentos, a impossibilidade de haver algum tipo de analogia entre os homens e tais animais como fundamento do poder político, visto serem de ordem distintas os acordos vigentes entre eles: "*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.*"⁹³ Cabe ressaltar que, com exceção do texto introdutório do *Leviatã*, essas serão, respectivamente, no corpo principal das duas obras citadas, as primeiras passagens onde Hobbes faz referência explícita ao artificialismo.

O *zoom politikon* aristotélico se apresenta como o principal alvo da crítica hobbesiana para fundamentar o artefacto como algo que

93. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVII, p. 105 e *Do Cidadão*, Parte I, capítulo V, p. 107.

contraria as inclinações naturais do homem. É anti-natural às paixões humanas a vida em sociedade e portanto há necessidade de que um Estado forte atue como regulador das ações e mediador em relação aos conflitos. A gênese do Estado não poderia advir de algo mais humano que os termos do contrato unânime que o funda:

"Cedo e transfiro meu direito a governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isso, a multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim civitas. É esta a geração daquele grande Leviatã..." 94

Um outro ponto, além da sociabilidade natural dos homens, permeia toda crítica hobbesiana em relação à doutrina moral aristotélica e sobre o qual Hobbes pretende justificar, não só o caráter pioneiro, mas, acima de tudo pedagógico, de seus estudos. Segundo Hobbes, o objetivo maior da filosofia moral é ensinar aos homens todos os seus direitos e deveres, tanto na esfera pública quanto privada. Entretanto, as doutrinas de Aristóteles a esse respeito: *"causaram uma grande quantidade de disputas referentes à virtude e ao vício, e nenhum conhecimento sobre o que de fato são, nem tampouco ofereceram um método para alcançar a virtude ou evitar o vício."* 95

94. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVII, p. 227.

95. Thomas Hobbes, *Behemoth*, Parte I, p. 218.

A necessidade de um estudo das ações humanas, através de pressupostos tão precisos quanto os da geometria euclidiana viria a ser, segundo a visão pragmática do autor, imprescindível ao bem estar da humanidade e à sua própria sobrevivência como condição essencial à paz. Não haveria motivo para a discórdia se todos fossem cientes de seus direitos e deveres exceto por problemas de super população do planeta.

"Se os filósofos morais tivessem cumprido seu dever com igual felicidade, não sei o que nosso engenho poderia ter somado à perfeição (completion) daquela felicidade que convém à vida humana. Pois, se a natureza das ações humanas fosse tão bem conhecida como na geometria, a natureza da quantidade, então a força da avareza e da ambição, que é sustentada pelas errôneas opiniões do vulgo quanto à natureza do que é certo ou errado, prontamente se enlanguesceria e se esvaneceria; e o gênero humano gozaria de paz sem fim, pois - a menos que fosse por moradia, supondo-se que a Terra se tornasse muito pequena para seus habitantes - mal restaria qualquer alegação para a guerra." 96

A crítica, ainda que não esteja explicitamente endereçada, bem poderia ter Aristóteles como alvo, pois, segundo Hobbes, seria ele mestre na arte de produzir disputas através de seus escritos que, por essa razão, não só seriam considerados inúteis, mas prejudiciais em relação à definição dos valores visando, a manutenção da ordem no interior do

96. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Epístola Dedicatória, pp. 6-7.

Estado, objetivo final das doutrinas morais.

"Nenhum dos escritos dos antigos filósofos são comparáveis àqueles de Aristóteles, em sua aptidão para confundir e embaraçar os homens com palavras, (...)." 97

A ciência política, tal como entendida por Hobbes, em oposição à sua investigação na área da filosofia natural, teria o caráter pragmático de evitar disputas e sedições no interior do Estado, ou seja, propiciar a manutenção da paz por meio da difusão do conhecimento preciso das possíveis causas dos conflitos entre os homens e dos meios necessários para evitá-los.

Pode-se dizer sem exagero que a teoria hobbesiana, como um todo, busca estabelecer uma única forma de hierarquia imprescindível à sobrevivência da espécie humana: a do soberano em relação ao súdito. Não haverá ordem, prosperidade, paz e segurança enquanto não houver "*um poder capaz de manter a todos em respeito.*"⁹⁸ Não haverá ordem, portanto, enquanto não tiver sido desestruturada a condição de igualdade natural, por uma única condição de desigualdade.

97. Thomas Hobbes, *Behemoth*, Parte I, p. 215.

98. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, p. 75.

Analisaremos a seguir como será possível a quebra dessa igualdade e a constituição da hierarquia necessária à paz.

CAPÍTULO III

O PACTO: PONTO DE PARTIDA HOBBSIANO

Na bibliografia atual sobre a obra hobbesiana encontramos linhas interpretativas divergentes, quanto à questão da ordem dos elementos que compõem a esfera do poder político. Como mencionado anteriormente, o procedimento metodológico proposto por Hobbes, inspirado no método utilizado por Galileu Galilei na física, estabelece, num primeiro momento, a decomposição das partes do objeto de estudo até seu elemento mais simples e, a partir de então, depois de analisadas as partes isoladas, determina a recomposição das mesmas até atingir a forma original do todo, daí ser chamado resolutivo-compositivo. Hobbes afirma que o estudo do governo civil, assim como qualquer outro assunto, requer o conhecimento de sua geração " *pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas.* "99

A questão que se apresenta aqui é: qual seria o elemento mais simples do todo, ponto de partida da investigação sobre o Estado na obra de Hobbes? Por um lado, fortes argumentos levam a crer que o indivíduo é o elemento mais simples do todo, tese defendida por J.

99. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Prefácio do autor ao leitor, p.16.

Watkins. Por outro, pode-se argumentar, que o contrato, instrumento utilizado pelo indivíduo para a fundação do próprio Estado, seja o ponto de partida hobbesiano, tese defendida por Ribeiro.¹⁰⁰

Sem dúvida, a análise da natureza humana, ocupa parte considerável dos tratados políticos de Hobbes. A investigação sobre a origem e a legitimidade do Estado deve ser precedida por pelo menos duas premissas fundamentais para assegurar a possibilidade do Estado vir a ser algo construído pelo próprio homem, para sua defesa e proteção. É preciso demonstrar, de maneira clara e evidente, primeiro a condição de igualdade em que se encontram os homens no estado de natureza, de onde deriva a condição de guerra generalizada em que se encontram. Segundo, a capacidade humana para a criação, a partir da qual toda a análise hobbesiana estará estruturada. Enquanto a primeira premissa formula a questão da necessidade do Estado, a segunda apresenta sua possibilidade de realização e ambas seriam resultantes da análise pormenorizada das faculdades do homem.

100. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Prefácio do autor ao leitor, nota do tradutor, 3, p.16. Resta saber se o elemento mais simples em Hobbes, é o indivíduo como afirma J. Watkins em sua obra *Hobbes's System of Ideas*, ou o contrato como afirma Renato J. Ribeiro nessa mesma nota. Não seria o caso aqui de nos debruçarmos sobre um estudo detalhado da questão do método utilizado por Hobbes, tema que certamente mereceria um estudo à parte, tal como *Hobbes's Method in Leviathan*, de Marshall Missner. Todavia, tentaremos nos ater tão somente à relevância dessa e de outras questões, buscando evitar incorrer numa análise prolixa e superficial, na medida em que elas se mostrarem de algum modo relacionadas à elaboração do conceito de artefacto no autor.

Encontramos na conclusão da obra *A Natureza Humana*, a comprovação de que o exame da natureza do homem é necessário como primeira etapa para o conhecimento da política:

"Assim considerámos a natureza do homem, na medida em que era requerido para a descoberta dos primeiros e mais simples elementos em que, em última instância, as composições das regras e leis políticas se resolvem; foi este o meu propósito." ¹⁰¹

Entretanto, ainda que a passagem demonstre a necessidade do estudo prévio da natureza humana antes da análise da constituição do poder político, a mesma parece apontar, mesmo que de maneira sutil, para a linha interpretativa que prescreve o contrato como elemento mais simples do todo. Afirmando a necessidade do estudo prévio da natureza do homem, o autor, ainda que possibilite interpretações distintas, não confirma ser o indivíduo o elemento mais simples do todo. Contrariamente, aqui Hobbes parece indicar que a análise da natureza humana seria necessária ao processo de elaboração de sua teoria política, para não só demonstrar a necessidade do Estado como a capacidade do homem em instituí-lo, ou seja, a capacidade do homem em elaborar o contrato, este sim o elemento mais simples da complexidade política do Estado. O indivíduo é, como

101. Thomas Hobbes, *A Natureza Humana*, Conclusão, p. 155. A obra corresponde ao *The Elements of Law*, Parte I, na edição de Tönnies, entretanto a conclusão citada só aparece em sua versão original de 1650, cuja tradução em português se baseou.

afirmamos anteriormente, a unidade adequada de análise política em substituição à família, cerne das teorias patriarcalistas, o que não significa dizer que seja o mais simples elemento do todo, quando considerado em relação ao corpo político. Se todas as partes das quais o Estado é composto forem desmembradas, chega-se ao elemento que lhe deu origem. O contrato mútuo marca o plano inicial das relações políticas, o indivíduo, ainda que artífice do poder político não é, em princípio, parte dos elementos que compõem o poder político, até que se torne cidadão ou súdito, o que só ocorre por meio do contrato mútuo. ¹⁰²

Todavia, antes de examinarmos os mecanismos pelos quais Hobbes elabora sua teoria do contrato, convém lembrarmos as principais causas responsáveis pelo fracasso do direito natural, que culminam com a colocação do próprio termo em xeque e reforçam de modo eloqüente a necessidade do Estado.

Inicialmente, a primeira causa da discórdia provém do direito natural que todos os homens tem sobre todas as coisas, o que inclui a vida do inimigo. É evidente que enquanto esse direito perdurar ou a liberdade não for cerceada, o estado de guerra permanecerá. ¹⁰³ Um segundo ponto estabelece que sendo as leis de natureza contrárias às paixões naturais dos homens, não serão respeitadas enquanto não forem impostas como

102. Thomas Hobbes, *A Natureza Humana*, capítulo I, p. 7.

103. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIV, p. 78.

obrigação.¹⁰⁴ Outro inconveniente da condição natural do homem é o fato de serem juízes em causa própria em caso de discórdia. Sendo simultaneamente juízes e partes envolvidas nos conflitos, as paixões prevaleceriam invariavelmente sobre a razão e as disputas se tornariam intermináveis, instaurando o caos generalizado ou a guerra de todos contra todos. A ausência de um juiz ou autoridade suprema no caso de disputas, conduziria a um estado insustentável, onde cada homem, conforme seu próprio arbítrio, estabeleceria punições aos supostos crimes alheios cometidos contra sua pessoa. Movidos que são pelas paixões por serem partes envolvidas no conflito, tais punições seriam com frequência exageradas, longe do ideal de serem proporcionais às infrações cometidas. A cadeia de vinganças seria ininterrupta, a menos que os homens abdicuem da condição de juízes em que se encontram no estado de natureza.

Finalmente Hobbes estabelece que, se por natureza não há obrigação - "*... pois ninguém tem qualquer obrigação que não derive de algum de seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres.*" - pouco adiantaria, na questão da manutenção da paz, que houvesse um conjunto de leis que não fosse acompanhado de um conjunto definido e fixo de punições, referentes e proporcionais às infrações que poderiam vir a ser cometidas.¹⁰⁵ É por meio do medo das

104. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIV, p. 79.

105. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXI, p. 133.

conseqüências legais de seus atos, que os homens, por natureza aversos a uma convivência social harmoniosa, seriam obrigados a respeitar os acordos por eles estabelecidos.¹⁰⁶

Em resumo, é da condição de igualdade natural, como vimos no capítulo anterior, que derivam todas as situações de conflitos entre os homens, podendo ser, de modo geral, imbutidas em três causas principais: a competição tendo em vista o lucro; a desconfiança tendo em vista a segurança e a glória tendo em vista a reputação.¹⁰⁷

A instituição do Estado seria a única forma de por fim a essa situação degenerada. O soberano enquanto juiz ou mediador em caso de disputas, legislador e detentor do direito de fazer a guerra e a paz com outras nações, tem como finalidade última garantir a sobrevivência da espécie humana, que de outro modo estaria condenada a um fim violento e precoce.

É só a partir do estabelecimento do consenso unânime a respeito da necessidade do Estado, que Hobbes passa a examinar os pré-requisitos essenciais à realização do contrato que o instaura. Passemos então ao exame das supostas "cláusulas" desse contrato, na medida em que o mesmo se insere, enquanto instrumento, no processo de construção

106. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVII, p. 103.

107. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, p. 74.

do conceito de artefacto no autor.¹⁰⁸

Ainda que Hobbes conceba a possibilidade do poder soberano vir a se constituir de maneira natural, caso do domínio paterno ou da aquisição de poder em decorrência de guerra, também chamados Estado por aquisição, não seria esse, certamente, o caso do Estado Político, cuja legitimação e soberania são, inquestionavelmente, derivadas de contrato mútuo. O poder político decorrente do direito hereditário dos reis, ou seja, tendo no sangue o elemento transmissor da legitimidade política, ainda presente em Maquiavel, é aqui definitivamente abandonado. A fonte originária do poder reside no próprio homem que se torna, num primeiro momento, parte contratante e em seguida, súdito. O Estado Político ou por instituição é definido por Hobbes como:

"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 de maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum." ¹⁰⁹

Além da finalidade do poder político - "... assegurar a paz e a defesa comum." - a presente definição ainda oferece a maneira pela qual este fim pode ser alcançado: "*mediante pactos recíprocos uns com os*

108. É provavelmente este o tema mais desenvolvido por comentadores da obra hobbesiana.

109. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVII, p. 106.

outros, ...". Somadas à questão da finalidade e da origem consensual do poder político, a breve passagem menciona ainda a relação autor/ator respectivamente referentes ao indivíduo que pactua e ao soberano que por ele é instituído. A teoria da representação é o cerne da teoria hobbesiana da soberania, assim como da teoria do Estado enquanto pessoa artificial.¹¹⁰

A representação implica a noção de pessoa, que pode representar suas próprias palavras e ações seja ou de algum outro indivíduo que, por consentimento prévio o faça.. No primeiro caso a pessoa será natural ou autora, no segundo, será pessoa fictícia ou artificial, sendo portanto atora.¹¹¹ O Estado será visto como uma pessoa artificial na medida em que age em nome do indivíduo, no caso, pessoa natural que o instituiu. A representação é o único meio pelo qual a pessoa artificial do soberano pode agir. O soberano é assim entendido como um ator ou representante, uma espécie de procurador geral.

A constituição dessa pessoa artificial tem por fundamento a imagem clássica da analogia aristotélica entre o corpo político e o corpo humano. Reconfigurando a metáfora, Hobbes substituirá a cabeça pela alma, como sendo a imagem mais adequada da soberania, por ser ela a

110. Segundo Renato J. Ribeiro, Hobbes é antes um teórico da soberania que um teórico do absolutismo como tem sido muitas vezes interpretado, devido à sua preferência expressa pelo regime da monarquia absoluta.

111. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XVI, p. 96.

detentora da vontade e como tal detentora do poder de mando. A cabeça seria melhor representada pela cúria de conselheiros. Introduzindo a alma na metáfora do corpo político, Hobbes introduz a vontade. Introduzindo a vontade, o corpo político deixa de ser um mero corpo físico para se constituir numa pessoa. A alma ou a soberania é o elemento que dá vida e movimento a esse corpo.

"Os que comparam uma cidade e seus cidadãos a um homem e seus membros dizem quase todos que na cidade quem possui o poder supremo mantém com o todo dela a mesma relação que a cabeça tem com o homem enquanto um todo. Mas, do que antes dissemos, transparece que quem é dotado de um tal poder (quer se trate de um homem só ou de um conselho) mantém com a cidade a relação não da cabeça, mas da alma para com o corpo ." 112

A forma completa da analogia entre as partes que compõem essa pessoa artificial não se restringe à cabeça, tronco e membros do corpo humano, antes utilizados na metáfora entre este e o corpo político. As juntas, os nervos, a força, e a memória, respectivamente seriam os magistrados, a recompensa e o castigo, a riqueza e a prosperidade e os conselheiros. 113

112. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte II, capítulo VI, pp. 133-134.

113. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Introdução.

Retomando a questão da constituição dessa pessoa artificial através do pacto, veremos de que maneira será ele o elemento-chave na constituição do poder soberano e na legitimidade do mesmo. Se é no homem que reside toda a fonte do poder que detém sobre si mesmo e se não pode haver poder sobre o outro nem obrigação originários da natureza, este poder, originalmente presente em cada homem, só poderá ser outorgado a outro por meio de uma transferência. A transferência mútua de direitos é a definição hobbesiana de contrato, noção que deriva do direito romano privado, já no período, totalmente absorvido pelo direito inglês.¹¹⁴

A transferência de um direito é ato distinto de sua renúncia ou doação. A transferência implica não somente a vontade daquele que detém o direito a ser transferido, mas igualmente a vontade daquele que o recebe. A transferência tem em vista beneficiar a pessoa ou as pessoas a quem o direito está sendo transferido. No ato de renúncia a questão do beneficiário do direito renunciado é irrelevante. A doação seria uma transferência unilateral, ou seja, quando uma das partes transfere seu direito na esperança de alcançar algum tipo de benefício. Na doação, além

114. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIV, p. 78 e 80; *Do Cidadão*, Parte I, capítulo II, p. 50. Sobre o assunto expõe Renato J. Ribeiro: "*Contrariamente ao que pensavam os historiadores ingleses até o século XIX, o direito romano foi introduzido muito cedo na Inglaterra, desde os meados do século XIII, quer dizer, somente cem anos depois da introdução desse direito na Universidade de Bolonha.*" (...) "... no século XVI o direito romano é completamente integrado à lei inglesa, mas já com tais modificações que se torna impossível discernir a herança romana." Renato J. Ribeiro, "Hobbes, Jacques Ier et le Droit Anglais", p. 347.

da transferência não ser mútua, também não é feita através de um pacto e não visa um benefício determinado por parte daquele que recebeu o direito doado.

Dentre as exigências necessárias para a realização do pacto que funda o Estado encontram-se, em primeiro lugar, a transferência dos direitos que o homem possui em sua condição natural, ou seja, do direito de preservar sua vida e bens por seus próprios meios. Toda transferência é uma manifestação da vontade de ambas as partes, isto é, não basta uma das partes transferir seu direito se a outra não manifestar desejo de o receber deliberadamente. Importante seria frisar que até aqui não houve a criação de nenhum direito original. O direito transferido que delega ao soberano o poder de legislar, aí sim criando um direito artificial, positivo, ou civil, já pré-existia ao contrato, como o direito de todos os indivíduos a todas as coisas. De outro modo não poderia haver contrato no estado de natureza, pois haveria necessidade lógica de se definir a suposta origem de um direito que anteriormente não existia, para que o mesmo pudesse ser, num segundo momento, transferido. Se na transferência de seus direitos o homem transfere o poder que detém sobre si mesmo e este poder, como a soma das vontades de todos os indivíduos, irá gerar o poder soberano ou uma só vontade, é do homem e não mais de Deus que emana o poder político.

O direito de todos a todas as coisas na condição natural do homem, mostrou-se tão inconveniente quanto inócuo, pois, ter direito a todas as coisas além de gerar disputas indesejáveis, significa o mesmo que não ter direito a nada. Se todos têm direito a todas as coisas cada um tem igual direito de atribuir a si próprio o direito sobre o mesmo bem e se todos são por natureza iguais, teriam tendência em desejar as mesmas coisas ao mesmo tempo. Assim sendo, é condição de realização do pacto, que cada homem deve transferir a autoridade que possui sobre sua própria pessoa, ou o direito que tem de defender-se a si próprio da maneira que julgar conveniente, a um homem ou assembléia de homens, que passa então a agir em nome dele e de todos os demais que o instituíram, zelando pela segurança comum. Esta seria a primeira condição de realização do pacto.

A vontade daquele que transfere seus direitos tanto pode ser livre ou derivada de coerção, pois, indistintamente o medo da morte, em ambos os casos, seria o elemento comum que induziria o homem ao ato de transferência. A preservação da vida, seria sempre o fim pelo qual o indivíduo é levado à ação, e portanto a vontade que conduz ao ato de transferência seria equivalente nos dois casos.

Um segundo pré-requisito para a realização do contrato original, também chamado pacto de sujeição, seria o do princípio da unanimidade. A transferência do direito de autopreservação a um

representante só faz sentido se for unânime. Por "...*uma grande multidão mediante pactos recíprocos uns com os outros, ...*", subentende-se que todos sem exceção devem assim proceder.¹¹⁵ A eloqüência de Hobbes em descrever os horrores do estado de natureza, evocando constantemente o medo generalizado e a certeza de morte violenta, não dá margem à dúvida da necessidade premente do Estado. Desse modo o autor procura justificar não só a necessidade do Estado, mas a de um Estado forte, como bem demonstrado em sua elaboração do conceito de soberania.

Diante de tal situação haveria, por parte de cada indivíduo, a consciência de sua própria incapacidade de preservar-se a si próprio na existência, o que, por sua vez, geraria um consenso por parte de todos eles reunidos - o que é chamado de multidão - da absoluta necessidade de instituírem um poder comum. A situação insustentável da guerra de todos contra todos gera o consenso unânime no ato hipotético da fundação do Estado e ele seria essencial na configuração do poder soberano, uma vez que este se compõe dos poderes a ele transferidos. Entretanto ainda que a totalidade dos indivíduos ou o critério da unanimidade seja imprescindível à constituição do Estado, o número de indivíduos necessários seria variável conforme o grau de defesa que este necessitasse, como mencionamos no capítulo anterior.

115. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVII, p. 106.

Dessa mesma cláusula surge a terceira exigência lógica do contrato que seria a da simultaneidade do ato de transferência do direito. O homem só deve transferir seu direito no mesmo instante fictício em que o outro também o fizer, de outro modo, o primeiro que o fizesse seria presa fácil do inimigo, na medida em que não mais estaria zelando por sua própria sobrevivência. Cada cidadão ao pactuar com o outro deve proclamar:

"Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito," 116

Um quarto aspecto estabelece o critério da maioria como regra prática para que o corpo político seja estabelecido. Se a unanimidade é condição essencial ao pacto, fica estabelecido tacitamente o critério da maioria como regra. Aquele que pactua deve ter consciência de que deverá aceitar a decisão da maioria como sendo sua, mesmo que dela não compartilhe. Assim tanto aqueles que consentiram quanto os que não consentiram em transferir o poder à uma determinada pessoa ou assembléia, devem igualmente obediência àquela pessoa que foi escolhida pela maioria, seja ela uma só ou uma assembléia..

116. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVII, p. 105.

"... todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens," 117

Para que essa regra seja invariavelmente acatada Hobbes chega a propor até mesmo a eliminação daqueles que porventura hesitarem em sua aceitação. Numa das passagens em que a autoridade suprema do soberano é demonstrada de forma contundente o autor esclarece:

"... se a maioria, por voto de consentimento, escolher um soberano, os que tiverem discordado devem passar a consentir juntamente com os restantes. Ou seja, devem aceitar reconhecer todos os atos que ele vier a praticar, ou então serem justamente destruídos pelos restantes." 118

A quinta característica do pacto originário do Estado seria a exclusividade do evento. O ato de instituição do Estado, semelhante ao "Fiat" divino no ato da criação, é único e de caráter irreversível. Só seria possível subtrair a validade do pacto original de forma ilegítima:

"... aqueles que já instituíram um Estado, dado que são obrigados pelo pacto a reconhecer como seus os atos e decisões de alguém, não podem

117. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVIII, p. 107.

118. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVIII, pp. 108-9

*legitimamente celebrar entre si um novo pacto no sentido de obedecer a outrem, seja no que for, sem sua licença."*¹¹⁹

Sexto aspecto, seria a impossibilidade de o soberano vir a ser parte contratante. O soberano, ou aquele que detém o poder supremo, não pode ser parte contratante pois deve estar isento de qualquer obrigação, do contrário o caráter absoluto de seu poder estaria ameaçado. Sendo que a noção de obrigação está implicitamente vinculada à noção de pacto e dela decorre, o soberano/legislador deve estar acima das leis e de qualquer tipo de obrigação no plano político, pois só deve obediência a Deus e portanto, não pode fazer parte do pacto original, ainda que seja possível falar em pacto entre soberanos.

Um segundo argumento em favor da mesma tese seria a de que o soberano, enquanto pessoa fictícia, não poderia exprimir sua vontade através da linguagem, o que é condição de realização do pacto. Todo contrato pressupõe a vontade das partes contratantes e é esse o marco principal que diferencia a forma de soberania dele resultante de todas as demais. A vontade do soberano é declarada na lei civil que só passa a existir a partir da criação do Estado e só então pode-se falar em poder soberano.

119. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVIII, p. 107.

Por esse mesmo motivo também estariam excluídos do pacto Deus e os animais. No primeiro caso, visto que a manifestação da vontade de ambas as partes contratantes é condição de realização do pacto, seria preciso que a vontade divina fosse de alguma forma declarada, o que só seria possível por meio da revelação. Do mesmo modo, os animais estariam excluídos do contrato por não serem dotados de fala nem entendimento, e nessas condições não poderiam transferir ou receber direito algum.

Entretanto, a razão que nos parece fundamental, pela qual o soberano estaria excluído do pacto original, seria sua própria ausência no momento em que este ocorre. O pacto é o instrumento que dá origem ao soberano, que como tal, por necessidade lógica, não poderia ser parte contratante, por não estar presente no momento fictício da realização do mesmo. O soberano, enquanto produto da realização do pacto, não poderia portanto ser condição para sua realização.

As partes contratantes seriam múltiplas e compostas pelos próprios homens. O pacto é recíproco e cada um deve contratar com cada um dos outros.

A origem a do Estado por instituição é assim definida por Hobbes:

"Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembléia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens." ¹²⁰

O pacto assim instituído não funda somente o Estado, mas igualmente instaura a propriedade e a própria justiça, todos, por essa mesma razão, artefactos, como constatamos no primeiro capítulo.

Em outros termos, injusta é a atitude de romper o pacto e portanto, noções de justo e injusto, assim como qualquer outro valor moral, surgem em decorrência do próprio pacto que dá origem ao Estado e simultaneamente legitima a condição de proprietário. E, se a noção de justiça decorre do pacto, será consequência lógica que o próprio direito dele também advenha e ambos emergentes da mesma esfera artificialista. É a vontade do soberano/legislador que fornece o aparato das leis civis, igualmente artefactos:

120. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVIII, p. 106.

*"Mas tal como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembleia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos. "*¹²¹

A origem do poder político vincula-se de modo intrínseco à questão de sua legitimidade. O pacto acima de tudo, configura o elemento-chave que outorga legitimidade ao Estado hobbesiano, pois a fonte da autoridade do soberano reside na vontade humana, que através do pacto a instituiu. Portanto, a obrigação do súdito em relação à vontade do soberano expressa nas leis, deriva de seu próprio consentimento e nesse sentido Hobbes se mostra tão liberal quanto são considerados Locke e Jean-Jacques Rousseau.

O mecanismo que permite a Rousseau através da vontade geral, fazer com que o indivíduo mantenha sua liberdade natural mesmo sob o domínio do Estado, encontra em Hobbes um primeiro princípio ainda que este taxativamente proclame o fim da liberdade natural. É o indivíduo, auto-proclamando-se súdito quem pelo seu próprio consentimento outorga ao soberano o poder que este detem, assim como, é ele mesmo quem consente em fixar sua obrigação em relação ao soberano. Deve, portanto,

121. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXI, p. 130.

obediência ao soberano por que é autor de todos os atos deste, tendo-o instituído como seu representante. Assim consideradas as premissas do contrato, em ambos os autores o indivíduo estaria obrigado, em última instância, à sua própria vontade, não apenas na forma de governo democrática, onde o indivíduo ora é súdito ora é soberano, mas também na monarquia e na aristocracia. Renunciando aos direitos naturais que possui sobre sua própria pessoa e transferindo-os a um representante, seja ele um único homem ou uma assembléia de homens (poucos ou a totalidade), o indivíduo teria sua vida e seus bens assegurados de modo mais eficaz do que se ambos estivessem sujeitos tão-somente à sua própria capacidade de protegê-los.

Ainda que o ato do contrato mútuo seja irreversível em relação à transferência dos direitos do homem e de sua liberdade, haveria em Hobbes a possibilidade de recusa à obediência civil, ou seja o indício de que no ato da transferência o indivíduo ainda permanece em posse de certos direitos dos quais não abriu mão. A desobediência civil é lícita no caso do soberano atentar contra a vida de seu súdito, ordenar que ele mesmo o faça ou ordenar que o súdito atente contra a vida de um pai ou de um filho, ou ainda mutile a si próprio, se acuse ou se prive de algo necessário à sua sobrevivência. A liberdade natural que faz com que o indivíduo usufrua de todos os meios para sua preservação, permanece no Estado e se torna liberdade civil no caso em que o soberano, abusando do poder que lhe foi confiado, contrarie a própria finalidade pela qual foi

instituído, atentado contra a vida de seus súditos ou ordenando que eles o façam. As palavras de Hobbes nesse sentido surpreendem e são com frequência desconsideradas pela linha interpretativa que o define como expoente do absolutismo monárquico:

"Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer." ¹²²

O abuso do poder por parte do soberano contraria o objetivo pelo qual foi instituído: preservar a vida e a propriedade do homem. Nesse sentido o homem - fonte originária do poder - tem o direito de recusar a obediência. É portanto lícito recusar a obediência em certos casos e esse ato não fere o direito de caráter absoluto outorgado ao soberano no ato da transferência. ¹²³

Pelo mesmo princípio, ou seja, quando nossa recusa em obedecer não prejudica o fim pelo qual a soberania foi criada, caso em que a desobediência é lícita, Hobbes surpreende ainda mais quando afirma que o soldado tem o direito de recusar ir à combate caso não se julgue apto

122. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXI, p. 133.

123. Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Parte II, capítulo VI, p. 126.

para tal, desde que seja ele um soldado e não um mercenário e seja substituído por outro dotado de capacidade para tal. ¹²⁴

Examinamos até aqui o processo de elaboração dessa pessoa artificial, ou de que forma seu artífice a edificou de modo a dotá-la de mais força e poder que seu próprio criador. Entretanto, é preciso lembrar que nada do que o homem cria pode ser imortal e muitas serão as causas que podem enfraquecer essa pessoa artificial, podendo conduzir até mesmo à destruição desse deus mortal que é o Leviatã. Tanto quanto as enfermidades podem abater o corpo de uma pessoa natural, as sedições podem enfraquecer o poder soberano e conduzi-lo até mesmo à sua morte: a guerra civil. As causas que conduzem o Estado à destruição podem provir de fontes distintas, tanto interna quanto externamente:

"Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta através da guerra exterior, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, e a partir da própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, através da discórdia intestina." ¹²⁵

124. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXI, pp. 131-132. O mesmo princípio rege hoje em muitos países, o direito à alegar para o objeção de consciência contra o serviço militar obrigatório.

125. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXI, p. 135.

Se a investigação das causas internas que afetam a estabilidade do Estado foi objeto de um estudo claro e definido, denotando a preocupação do autor em torno da guerra civil que presencia, o mesmo não ocorre com as ameaças que provém de um possível e sempre iminente inimigo comum externo. Os tratados políticos de Hobbes tem em comum o fato de advogarem que as sedições e as guerras civis poderiam ser evitadas se os indivíduos e os soberanos fossem cientes de seus direitos e deveres. É basicamente por meio da educação ou do combate à ignorância predominante, que a paz pode ser mantida. Mas o que terá Hobbes a dizer a respeito da ameaça externa? A relação que os Estados ou soberanos mantêm entre si, na ausência de um poder comum a todos eles, idéia cujo contrário seria incompatível com o caráter absoluto da soberania, é a mesma que encontramos entre os homens no estado de natureza. Ao menos em duas passagens do *Leviatã*, Hobbes aponta para essa analogia. Na primeira aparece como um dos argumentos apresentados ao seu leitor virtual que pusesse em questão o quadro aterrador em que vivem os homens em sua condição natural, com a afirmação de que nunca houve, em nenhum período da história, um momento que retratasse a caótica situação descrita, nem mesmo um momento onde os homens usufríssem do direito de governarem-se a si próprios. A eles Hobbes responde que mesmo que historicamente não tenha sido comprovada a condição de guerra de todos contra todos, em que se encontram os homens na ausência de um poder que ordene suas relações. Em todos os tempos os reis, e podemos entender, os Estados, se encontram nessa situação devido à independência

que usufruem, devido à ausência de um poder comum dotado de autoridade suficiente para obrigar os preceitos que seriam por ele definidos e aplicar punições aos seus infratores. A atitude de proteger as fronteiras contra o inimigo, abastecer-se de armas e enviar espiões em territórios vizinhos, configura uma atitude de guerra ainda que de forma velada. Os Estados permanecem assim "*... cada um de olhos fixos no outro;...*" tal como os indivíduos em sua condição natural.¹²⁶

Num segundo momento a analogia é mencionada quando o autor aborda a questão da liberdade natural do homem e a situação de guerra que necessariamente dela decorre enquanto esse direito perdurar:

*"Porque tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem prosperidade de bens e de terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo; assim também, nos Estados que não dependem uns dos outros, cada Estado (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembleia que os representa considerar) mais favorável a seus interesses. Além disso, vivem numa condição de guerra perpétua, e sempre na iminência da batalha, com as fronteiras em armas e canhões apontados contra seus vizinhos a toda volta."*¹²⁷

126. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, p. 77.

127. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXI, pp. 131-132.

Seguindo tal analogia ou as semelhanças entre a relação entre os homens no estado de natureza e aquela que caracteriza a dos estados entre si, podemos até mesmo chegar a formular a possibilidade de se aplicar, no segundo caso, a mesma ordem estabelecida pelo contrato no primeiro. Ou seja, se os preceitos da razão, diante de uma situação insustentável, fazem com que o homem recorra ao contrato para estabelecer o Estado, como um mediador ou terceira parte na resolução de conflitos de ordem interna, porque não, numa extensão de planos, o mesmo não poderia ocorrer em relação às Nações entre si? Em outros termos pode-se perguntar se haveria em Hobbes especulações em torno de um direito na esfera internacional? A resposta do autor é enfática a esse respeito: "*E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém.*"¹²⁸ O direito internacional seria o equivalente às normas do direito natural. A eficácia em ambos os casos estaria ameaçada pela ausência de punições fixadas, metaforicamente, pela ausência da força da espada. Nesse sentido a lei internacional, tanto quanto a lei natural, não podem ser apropriadamente denominadas leis. Contratos entre Estados, seriam da mesma categoria que os contratos firmados entre os indivíduos no estado de natureza. Em ambos os casos nada poderia garantir o bom cumprimento da promessa efetuada a não ser a boa vontade daquele que se compromete através do pacto, razão frágil demais para assegurar a eficácia de um direito de tal ordem. Contratos entre soberanos são tão instáveis quanto contratos entre indivíduos no

128. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XVII, p. 103.

Estado de natureza. Nos dois casos, partes diretamente envolvidas em conflitos serão juízes em causa própria. Nos dois casos a liberdade de ação é completa e garantem a imunidade em caso de infrações cometidas. Desse modo, tanto o indivíduo quanto o soberano deveriam cumprir o preceito estipulado na terceira lei de natureza que determina o cumprimento dos pactos celebrados. Mas as leis de natureza não obrigam mais do que *in foro* interno, e mesmo que a violação dos pactos celebrados configure a injustiça, nada garante que tais leis ou preceitos, não sejam violadas. ¹²⁹

O poder coercitivo, o poder da espada, as sanções fixas, todos elementos geradores de medo, irão atuar como coibidores das paixões humanas. O medo é uma constante que permeia toda a esfera da política em Hobbes. É pelo medo da morte violenta que o homem é induzido ao ato de razão que o leva a firmar o contrato e estabelecer o Estado. O medo é sinônimo da própria guerra na terminologia hobbesiana. A guerra generalizada que caracteriza o estado de natureza como um estado de guerra, não significa o ato de batalha em si, mas a atitude de defesa do homem em relação ao outro, pelo qual se sente ameaçado. Somado ao exemplo da relação dos soberanos entre si, há outro argumento apresentado por Hobbes, igualmente com bases empíricas, para persuadir seu leitor virtual do conteúdo de suas afirmações, que diz respeito à proteção e cuidados que o indivíduo demonstra com sua pessoa e seus pertences, mesmo que esteja ele já sob a proteção do Estado que instituiu

129. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XV.

para sua defesa. Hobbes desafia o leitor a um auto-exame para comprovar sua tese de que o homem continua a se proteger, mesmo que já usufrua da proteção do Estado, e que esta proteção nada mais é do que a prova de que ele continua a temer o outro:

"Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos para vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres?" 130

É igualmente pelo medo das punições impostas pela lei civil que o homem, naturalmente averso ao convívio social pacífico, coibi a vontade de agir contra a vida do outro, pelo qual se sinta ameaçado ou contra a propriedade do outro, se nela estiver interessado.

O medo que chega mesmo ao pavor, está no próprio significado do monstro bíblico Leviatã que, seja na forma de dragão, serpente ou crocodilo, vem sempre acompanhado de um significado aterrorizante, petrificando o espectador que o contempla. A imagem bíblica

130. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo XIII, p. 76.

concentra em si a função do Estado hobbesiano: manter a ordem e a paz através do medo. Há necessidade do Estado ser forte, visto que não mais conta com o auxílio de aparatos religiosos, como fé, pecado, Juízo Final e o conteúdo divino do próprio poder, para garantir a obediência do súdito. O crime definido na lei civil não está mais sujeito à punição por parte das leis da Igreja, mas da lei dos homens. É o medo de sua própria consciência que conduz aquele que tem fé a agir segundo os mandamentos de Deus. É o medo da punição do Estado que faz o cidadão cumprir a lei civil.

Ainda assim, mesmo que Hobbes declare explicitamente que sua intenção é restringir sua investigação ao âmbito dos meios necessários para a manutenção da paz no interior do Estado, ou às causas das doenças intestinas que conduziriam a morte do mesmo, não são poucas as passagens em que faz alusões sobre a ameaça externa. Se a questão básica é a proteção ao indivíduo através da manutenção da paz, e das ameaças que abalam a ordem interna do Estado, que podem advir tanto de seu próprio interior, como de outro Estado, não poderia o autor, ainda que assim o desejasse, se abster da investigação em torno do problema do relacionamento externo. Embora deixe claro seu ceticismo em relação à eficácia de uma ordem na esfera internacional, é função do soberano traçar as diretrizes da política externa do Estado e através de mediadores que o representem no exterior, evitar animosidades que possam gerar invasões por parte do Estado estrangeiro.

CAPÍTULO IV

O ESTATUTO CIENTÍFICO DA POLÍTICA E DA PINTURA

A tentativa de buscarmos as possíveis bases teóricas para a constatação da evidência de que o Estado é um artefacto, conduziu-nos à noção de artista-criador, encontrada principalmente nos escritos leonardianos datados da segunda metade do século XVI.

Ainda que na trilogia hobbesiana de estudos políticos, *The Elements of Law*, *Do Cidadão* e *Leviatã*, na qual a presente análise baseia-se, não se encontrem referências explícitas que fundamentem a relação entre ela e o *Tratado da Pintura* de Leonardo da Vinci, a hipótese de se explorar em que medida certos conceitos dele provenientes possam estar presentes no pensamento hobbesiano, principalmente em sua concepção de Estado enquanto artefacto, não deixa de ser bastante plausível.

Embora não encontremos vestígios diretos dessa vinculação nos tratados políticos de Hobbes, pretendemos demonstrar que a ausência de referências que evidenciem a possibilidade dessa relação, não inviabiliza o levantamento de certas aproximações nesse sentido que,

mesmo a título de hipóteses, em muitos aspectos nos pareceram surpreendentes.

É fato amplamente reconhecido que Hobbes, conscientemente, evita mencionar as fontes em que se inspirou, sejam elas linhas de pensamento ou autores. Ambos, todavia, podem ser em grande parte identificáveis. A crítica direta a Aristóteles, já mencionada anteriormente, marca um dos poucos momentos em que um estudo comparativo crítico poderia vir a ser elaborado de maneira sólida, embora de modo restrito à recusa dos argumentos aristotélicos por parte de Hobbes, visto que o expressivo legado deixado pela teoria política de Aristóteles, na obra hobbesiana, não aparece de maneira explícita no texto. Nem mesmo Hugo Grotius, juriconsulto renomado do mesmo período, é citado nominalmente por Hobbes; e no entanto, é muito provável que dele tenha extraído muito da sua teoria sobre o direito natural. O comentário de Richard Tuck demonstra a escassez de referências a autores na obra de Hobbes, assim como a presença velada da influência de Grotius na mesma:

"...não é surpreendente que, constantemente encontremos ecos de Grotius nos trabalhos de Hobbes. Deve ser dito que Grotius, virtualmente nunca foi referido pelo nome; mas ele divide essa característica com quase todos os outros filósofos precedentes ou contemporâneos - Hobbes é

extremamente relutante em localizar suas próprias idéias em algum contexto intelectual familiar." ¹³¹

Se no próprio corpo da obra hobbesiana não encontramos de modo explícito referências às possíveis fontes teóricas ou filiações intelectuais do autor, somos tentados a buscá-las em seus dados biográficos. O recurso se mostra igualmente pouco esclarecedor. Além do fato de Hobbes ter tido contado com o grupo de Mersenne durante seu exílio em Paris e com Galileu em sua viagem a Florença, o que certamente contribuiu para a elaboração de seu pensamento tanto político, quanto sobre filosofia natural, pouco mais pode-se deduzir a partir daí, pela carência de material disponível sobre o assunto. Zagorin chama a atenção para o fato de que estudos biográficos dedicados a Hobbes são ainda hoje considerados deficientes quando comparados aos que outras grandes figuras do século XVII mereceram, e com frequência pouco esclarecem a respeito de sua trajetória intelectual:

"Nenhum dos relatos existentes esclarece a obscuridade de seu desenvolvimento preliminar ou oferece informações novas e significantes sobre as afinidades intelectuais de sua vida posterior. Por exemplo, sobre a importância de suas várias associações francesas e suas experiências durante o longo exílio na França, entre 1640 e 1651, há provavelmente mais a ser estudado. Até que mais cartas e possivelmente outros

131. Richard Tuck, *Hobbes*, p. 52.

documentos pertencentes a ele sejam trazidos à luz, nosso conhecimento sobre sua vida pessoal e sobre sua história intelectual permanecerá, inevitavelmente, aquém do satisfatório." ¹³²

Desse modo, é tão raro e pouco significativo o material disponível em estudos biográficos do autor que poderia nos revelar suas fontes de inspiração, quanto o que poderíamos buscar extrair a partir de seus próprios textos. Entretanto, poderemos tentar elucidar algumas de suas possíveis fontes intelectuais, ainda que de maneira não mais que hipotética, pela própria linha argumentativa utilizada pelo autor.

A opção deliberada de Hobbes na recusa de mencionar linhas teóricas com as quais pudesse vir a ser relacionado, sua tentativa, igualmente deliberada, em ocultar suas possíveis filiações teóricas ou sua atitude de recusa frente a todo o conhecimento previamente encontrado nos livros, não deixa de ser um indício forte do ceticismo cartesiano que adota, em fazer menção nominal a Descartes ou a qualquer uma de suas obras. Os motivos que conduziram Descartes a duvidar das diversas teorias sobre o mesmo assunto, encontradas no âmbito da filosofia, expostos no *Discurso do Método*, demonstram a atitude radical do autor em relação à validade do saber encontrado nos livros. Por essa razão o autor, seguindo a rigidez de seu procedimento metodológico: "... *reputava quase como falso tudo*

132. Perez Zagorin, "Hobbes on our Mind", *Journal of History of Ideas*, v. 51.

quanto era somente verossímil." 133

Enfatizando o mesmo raciocínio e utilizando-se da analogia entre o processo do conhecimento e o cálculo matemático, Hobbes alerta para os perigos que incorrem aqueles que confiam nos dizeres dos autores, sem examinarem a validade de suas conclusões :

*"... do mesmo modo no raciocínio de todas as outras coisas, aquele que tira conclusões confiado em autores, e não as examina desde os primeiros itens em cada cálculo (os quais são as significações de nomes estabelecidas por definições) perde o seu esforço e nada fica sabendo; apenas julga que sabe."*134

Ou ainda:

"...aqueles que acreditam nos livros procedem como aqueles que somam muitas pequenas somas numa maior, sem atentarem se essas pequenas somas foram ou não corretamente somadas;" 135

Um bom juiz, dirá ele, será aquele que busca a equidade em sua própria razão, como fruto de sua própria meditação antes de procurar

133. Descartes, Discurso do Método, Primeira Parte, p. 32.

134. Thomas Hobbes, *Leviatã*, capítulo V, p.28.

135. Thomas Hobbes, *Leviatã*, capítulo IV, p. 23.

obter informações nos livros. ¹³⁶ Hobbes age dessa maneira porque pretende ser um bom juiz das causas a que se propôs a tratar: as ações humanas e a constituição do poder político.

Jean Hampton enfatiza as semelhanças encontradas nos dois autores com relação ao método empregado:

"Descartes estava preocupado em varrer tudo o que poderia ser duvidoso para encontrar a base sobre a qual pudessem ser construídas as verdadeiras teorias do mundo. Do mesmo modo, Hobbes estava preocupado, em toda a sua obra, em eliminar as teias de aranha das falsas e obsoletas teorias ..." ¹³⁷

Além da metodologia empregada, os dois autores ainda têm em comum a pretensão de construírem uma teoria da qual seriam os representantes únicos e absolutamente precursores. Com o intuito de se inscreverem na história, enfatizando o conteúdo revolucionário de seus conceitos e teses, não deixam margem para que os mesmos possam ter como ponto de partida conceitos contidos nas obras de seus predecessores.

A afirmação de Hobbes, de que seus estudos eram inovadores e imprescindíveis para a conservação ou restauração da paz no

136. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXVI, p. 170.

137. Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, p. 42, 43.

interior do Estado, fica expressa, de maneira evidente, na introdução do *Do Cidadão*, onde afirma que não haveria motivo para discórdia entre os homens se os filósofos morais tivessem cumprido sua tarefa, tendo em mente os parâmetros precisos da geometria.

Nesse sentido, nenhum argumento fornecido por outro autor poderia servir de base para quem pretendia ser o pioneiro nos estudos da política e da ação humana com base científica, tarefa a qual se propunha.¹³⁸ O ineditismo da tarefa não permite que a teoria esteja fundamentada em alguma teoria precedente.

O ceticismo metodológico, a dúvida radical, a busca de clareza e precisão, o fundamento matemático do saber filosófico e a pretensão de originalidade na teoria desenvolvida, serão todos elementos marcantes da teoria do conhecimento do século XVII. É ainda inexpressivo o trabalho histórico desenvolvido sobre o modo pelo qual Hobbes estava influenciado pela visão cética, principalmente entre os membros do círculo que freqüentava em Paris. Ali, a busca da verdade girava em torno da existência do mundo exterior, mas igualmente abrangia áreas pouco exploradas como a da física aristotélica e o campo da moral.

138. Curiosamente, quando o assunto abordado não compromete o ineditismo de sua teoria política em seu cerne, Hobbes chega a recomendar a seus leitores, a consulta de algumas obras, tal como o tratado de Selden sobre a origem dos títulos de honra (*Leviatã*, Parte I, capítulo X, p. 58), ou ainda quando menciona Galileu na questão da harmonia dos sons (*Da Natureza Humana*, capítulo 8, p. 100).

Embora a novidade revolucionária do empreendimento que Hobbes se propõe a realizar o impeça de esclarecer suas filiações teóricas, a constatação de que, tanto por seu modo de vida quanto pela formulação de seus conceitos teóricos seja considerado um humanista, parece fundamentar as teorias que vinculam, de forma vaga e genérica, sua obra ao período renascentista. As bases dessa constatação se encontram não somente em sua estada em Florença de 1564 a 1642 e seu contato próximo com Galileu, mas também com base nos fundamentos teóricos que muitos de seus conceitos deixam transparecer:

Se é lugar comum, por motivos evidentes, associar a obra de Maquiavel ao período renascentista e ao humanismo, Hobbes passa a ter vinculação com essa linha intelectual somente a partir de estudos mais recentes sobre sua obra. Cabe lembrar que o humanismo não chega a ser considerado um movimento filosófico, e que o termo, embora caracterize o período do "*quattrocento*" florentino é definido como tal de modo anacrônico, assim como o próprio conceito de Renascimento, a partir de obras do século XIX, particularmente em Jules Michelet e Jacob Burckhardt. Neste último, considerado o primeiro que, através de um estudo histórico, definiu e isolou as características do período, encontramos, em diversas passagens de sua obra *A Cultura do Renascimento na Itália*, a construção gradativa da imagem do homem que viria a ser chamado humanista. Além do gosto pela Antigüidade os humanistas compartilhavam o gosto pela retórica, pela oratória e pelo

ensino. Era tarefa destinada a eles não só a educação dos filhos dos príncipes, como também a elaboração de tratados a esse respeito, antes destinados aos teólogos. Igualmente era característica dessa nova cultura, o interesse e a participação ativa na vida pública. Aos humanistas cabia a redação das cartas e discursos em nome dos príncipes e dos papas. Richard Tuck esclarece que o modo de vida dos humanistas não só era encontrado nas cidades-estado e cortes da Itália mas igualmente no norte da Europa. ¹³⁹

É preciso frisar que o sentido original do termo humanismo, tem uma conotação antes pedagógica do que filosófica. Segundo Skinner, o mérito de Kristeller foi ter definitivamente abolido o caráter filosófico acoplado ao termo de maneira anacrônica e restituído seu caráter retórico e cívico. ¹⁴⁰

O mesmo autor ainda enfatiza o caráter utilitarista como um valor característico do humanismo. A rejeição das abstrações da escolástica e o interesse pelas artes práticas e experimentais dos humanistas culmina com a obra de Francis Bacon. ¹⁴¹

139. Richard Tuck, *Hobbes*, p.3. Sobre o assunto é bom lembrar que "Hobbes passou quase toda a sua vida ativa a serviço ou como protegido dos Cavendish, família aristocrática cujo chefe era conde de Devonshire." (Thomas Hobbes, *Do Cidadão*, Epístola Dedicatória, p.9, nota do tradutor)

140. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, The Renaissance, p.102.

141. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, The Renaissance, p.107.

Segundo Strauss, o humanismo foi, sem dúvida, a influência de maior peso na juventude de Hobbes, o que pode ser comprovado pelos seus estudos de grego e latim, que marcaram tanto o início quanto o fim de sua carreira. ¹⁴²

Se considerarmos a base dos conceitos teóricos hobbesianos, pelo prisma dos elementos que sua própria teoria evidencia, notamos já num dos seus paradigmas mais expressivos - a tomada do indivíduo no lugar da família como cerne da análise política - a influência que certamente assimilou em sua passagem por Florença. "O desenvolvimento do indivíduo" e "O descobrimento do mundo e do homem", não por acaso títulos utilizados por Burckhardt, evidenciam a supremacia da individualidade e o abandono da categoria medievalista do coletivo:

"Na Idade Média, (...) o homem reconhecia-se a si próprio apenas enquanto raça, povo, partido, corporação, família ou sob qualquer outra das demais formas do coletivo. Na Itália, pela primeira vez, tal véu dispersa-se ao vento; desperta ali uma contemplação e um tratamento objetivo do Estado e de todas as coisas deste mundo. Paralelamente a isso, no entanto, ergue-se também, na plenitude de seus poderes, o subjetivo: o homem torna-se um indivíduo espiritual e se reconhece enquanto tal." ¹⁴³

142. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Genesis*, p. 30, 31.

143. Jacob Burckhardt, *A Cultura do Renascimento na Itália*, Parte II, p. 111.

O reconhecimento do indivíduo como cerne da análise política seria a primeira etapa do processo que, a partir da constatação de sua capacidade para a criação, culminaria com a realização do contrato.

Em muitos aspectos, a construção da idéia do homem artífice ou *man maker*, nas obras políticas de Hobbes, tem correspondência com a teorização da arte feita no final do século XVI por seus próprios artistas. O registro escrito por partes dos artistas sobre suas próprias especulações no campo da arte, visa enfatizar por mais um modo de expressão além da própria obra de arte, a consciência por parte dos mesmos, de serem parte de um momento histórico incomum e fértil, que por esse motivo merecia ser registrado e enaltecido. É também por essa mesma razão que no mesmo período a biografia de vidas profanas, ou a tendência de retratar homens ilustres que se destacaram da coletividade tornando-se indivíduos, se tornou um gênero literário predominante.

Todavia, antes de investigarmos os elementos comuns encontrados nas categorias da pintura leonardiana e o processo de construção do Estado enquanto artefacto em Hobbes, convém lembrarmos que os dois autores partem do princípio de que suas análises possuem estatuto científico. Se até seus escritos políticos, segundo a avaliação do próprio Hobbes, não havia ciência política, ou a política não tinha estatuto científico antes do surgimento de sua obra *Do Cidadão*, nas artes não haveria igualmente espaço para a ciência antes do *Tratado da Pintura* de

Leonardo. O caráter científicista outorgado tanto por Hobbes, quanto por Leonardo, aos objetos de estudo por eles investigados. A teoria do Estado e a pintura, tem por fundamento a adoção de um processo metodológico rigoroso, baseado tanto nos princípios incontestáveis da matemática quanto em dados empíricos.

Hobbes não faz distinção entre ciência e filosofia assim como mostra em sua tábua das áreas do conhecimento: "*CIÊNCIA, isto é, conhecimento das conseqüências, que é também chamada FILOSOFIA*". É a partir da prerrogativa de identidade entre ciência e filosofia que Hobbes constrói a tábua das diversas áreas do conhecimento condicional, ou seja, do conhecimento necessário ao filósofo. Assim como a filosofia natural estuda as "*conseqüências dos acidentes dos corpos naturais*", a política ou filosofia civil se refere ao estudo das "*conseqüências dos corpos políticos*".¹⁴⁴

Sua definição de filosofia no *De Corpore* não difere substancialmente da definição de ciência no *Leviatã*, respectivamente: "*Filosofia é o conhecimento dos efeitos ou apresentações, adquiridos por racionalização verdadeira a partir do conhecimento que temos de suas causas ou gerações.*" E ciência é "... *um conhecimento de todas as*

144. Thomas Hobbes, *Leviatã*, capítulo IX p. 51, 52.

conseqüências de nomes referentes ao assunto em questão, é a isto que os homens chamam ciência." 145

F. S. McNeilly, ressalta o uso alternado que Hobbes faz dos dois termos "ciência" e "filosofia", "*... que não somente partilham os mesmos métodos e procedimentos mas também, numa extensão maior, formam um sistema de dedução único sobre as mesmas premissas fundamentais."* 146

Numa perspectiva antropológica, Hobbes concebe tanto a natureza humana quanto suas ações como objetos de estudo passíveis de serem investigados segundo parâmetros rígidos e com precisão matemática. O mesmo rigor que há na ciência, pode ser aplicado à conduta humana e é necessário, e mesmo imprescindível à sobrevivência da espécie humana, que assim o seja:

"Se os filósofos morais tivessem cumprido seu dever com igual felicidade (como os geômetras), não sei o que nosso engenho poderia ter somado à perfeição (completion) daquela felicidade que convém à vida humana. Pois, se a natureza das ações humanas fosse tão bem conhecida como na geometria, a natureza da quantidade, então a força da avareza e da ambição, que é sustentada pelas errôneas opiniões do vulgo quanto à

145. Respectivamente, Thomas Hobbes, *De Corpore*, EW I, I, 1, 2, 3 e Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo V, p. 30.

146. F.S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, p.30.

natureza do que é certo ou errado, prontamente se enlanguesceria e se esvaneceria; e o gênero humano gozaria de paz sem fim, pois - a menos que fosse por moradia, supondo-se que a Terra se tornasse muito pequena para seus habitantes - mal restaria qualquer alegação para a guerra." ¹⁴⁷

Esse aspecto, mais uma vez, marca sua oposição radical à teoria do conhecimento de Aristóteles, onde a política e a ética, vistas como ciências práticas, não poderiam ser nem mesmo classificadas como ciências, no sentido estrito do termo, por não serem passíveis de um conhecimento preciso, de caráter matemático.¹⁴⁸

Se o estatuto científico da teoria política surge, segundo Hobbes, com seus próprios tratados, a concepção científica da arte passa por um processo que tem início no século XIV com Leon Battista Alberti, pioneiro na teorização sistemática da pintura, e culmina com Leonardo.

A matemática, fundamento da teoria das proporções e da perspectiva, na qual a pintura se baseia, é o elemento que lhe outorga caráter científico. ¹⁴⁹ Dentre as instruções que Alberti recomenda àquele que deseja pintar, figura com destaque o aprendizado da geometria:

147. Thomas Hobbes, *De Cive*, Epístola Dedicatória e *De Corpore*, capítulo VI, art. 7)

148. Aristóteles, *Metafísica*, I.

149. Paolo Rossi, *Os Filósofos e as Máquinas*, p. 36 e Leon Kossowitch, in Leon Battista Alberti, *Da Pintura*, Apresentação.

*"Acho muito bom que o pintor seja, o quanto possível, instruído nas artes liberais, mas antes de tudo desejo que saiba geometria. (...) quem não conhecer geometria não entenderá nem estas regras nem regra alguma da pintura. Insisto, portanto, que é necessário ao pintor aprender geometria."*¹⁵⁰

Além disso, a partir de Alberti, a arte deixa de ser vista como uma atividade essencialmente mecânica, concepção geral do século XIV, para se constituir enquanto produto do engenho do pintor:

"Jamais se deve pegar do lápis ou do pincel se antes não estiver bem determinado na mente o que se tem de fazer e como levá-lo a termo, pois será mais seguro corrigir com a mente os erros do que removê-los da pintura.(...) O engenho acionado e aquecido pelo exercício mostra-se muito mais pronto e desembaraçado para o trabalho, e a mão caminhará com toda a velocidade, bem guiada por uma certa razão do engenho. (...) Portanto, sem um engenho alerta e bem esclarecido não se deve pôr mão ao trabalho." ¹⁵¹

Todavia, somente a partir da metade do século XVI em Leonardo que essa nova mentalidade aparece de forma elaborada.

150. Leon Batista Alberti, *Da Pintura*, p. 128.

151. Leon Batista Alberti, *Da Pintura*, p. 136.

Afastando em definitivo a pintura da condição de arte mecânica, esta passa a ser entendida essencialmente como aquilo que é concebido no espírito do pintor, todavia, só pode vir a alcançar a perfeição ou sua condição de realização, por meio da operação manual. A mentalidade que contrapunha as artes mecânicas e liberais é definitivamente superada. À arte é conferido o estatuto científico; à pintura é conferida a supremacia sobre as demais artes e, de modo análogo, sobre todas as demais esferas do saber. Concebendo-a como uma atividade totalizante e situando-a no ápice do edifício do conhecimento, todas as atividades às quais o espírito humano poderia se empenhar a ela estariam subordinadas. Abolindo a distinção entre arte e ciência, o pensamento leonardiano proíbe essa separação, e coloca a investigação científica a serviço da forma plástica. Nas primeiras páginas do *Tratado*, Leonardo expõe:

"Criticar a certeza absoluta das matemáticas, é se nutrir de confusão e se abster do meio de reduzir as contradições das ciências sofisticadas, de onde eternamente extraímos nada além de barulho." ¹⁵²

Ou ainda:

152. Léonard de Vinci, *Traité de la Peinture*, p. 37.

"Nenhuma pesquisa humana pode se dizer verdadeiramente científica se ela não estiver submissa às demonstrações matemáticas." 153

Igualmente, em Leonardo, o método dedutivo é aquele que deve orientar o processo do conhecimento em direção ao alcance da certeza, que não dá margem a equívocos ou discussões.

"Eles não nutrem sonhos, aqueles que a perseguem, mas procedem passo a passo, a partir de deduções justas, até seus objetivos." 154

É uma referência explícita, presente tanto em Hobbes quanto em Leonardo, o papel outorgado à matemática e à geometria, enquanto paradigma no processo de edificação do conhecimento, enquanto fundamento da ciência. É ele o elemento-chave que proporciona cunho científico ao objeto de estudo, seja enquanto base da teoria das proporções e da perspectiva, nas quais a pintura se fundamenta, seja enquanto cálculo racional que conduz ao Estado.

É bem lembrado por Tuck que o processo de conhecimento em Hobbes é descrito metaforicamente por operações matemáticas: *"Hobbes consistentemente usou a analogia de calcular para explicar o que entende por raciocinar."* 155

153. Léonard de Vinci, *Traité de la Peinture*, p. 37.

154. Léonard da Vinci, *Traité de la Peinture*, p. 35.

155. Richard Tuck, *Hobbes*, p. 42.

Os séculos XV e XVI, com Galileu e Descartes marcam a era do conhecimento como conhecimento matemático, isto é, evidente, seguro, indubitável.

A partir da constatação da identidade entre a pintura e a política no em relação ao caráter científicidade científico tanto da pintura quanto da política, pelo fundamento matemático dos respectivos processos metodológicos, passaremos ao exame de outros conceitos que, de maneira análoga, encontramos tanto no processo de elaboração do Estado em Hobbes, quanto no conceito de obra de arte em Leonardo.

CAPÍTULO V

A LAICIZAÇÃO DO ESTADO: A TRANSPOSIÇÃO DE GOD MAKER A MAN MAKER

"Relojoeiro ou arquiteto, o homem - ou melhor, o gênero humano em seu desenvolvimento histórico - construiu, ao instituir 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 de artifex é a constituição do Estado." ¹⁵⁶

Finalmente examinaremos a hipótese levantada, ou seja, a possível influência do conceito de artista/criador leonardiano no processo de edificação do Estado como obra exclusivamente humana, através da análise de duas proposições extraídas da introdução do *Leviatã*. A primeira afirma a capacidade do homem em criar um animal artificial:

156. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, capítulo II, p. 33.

I- "*Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial.*"¹⁵⁷

A segunda, além de atribuir ao Estado a imagem de homem artificial, estabelece a supremacia deste em relação ao homem natural:

II- "*Por que 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.*"¹⁵⁸

Analisaremos as duas proposições a partir de quatro aspectos distintos: 1) a localização das mesmas no conjunto da obra; 2) as figuras de linguagem que apresentam; 3) a referência ao dogma cristão da criação *ex nihilo*; 4) a constatação da superioridade da arte humana sobre a arte divina.

O primeiro ponto, ou seja, a localização das proposições no texto introdutório do *Leviatã* e não como parte integrante da obra em si, demonstra uma tendência, por parte do autor, em evitar que muitos de seus conceitos-chaves sejam expostos, dentro de um processo lógico-

157. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Introdução, p. 5.

158. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Introdução, p. 5.

demonstrativo, no corpo principal de suas obras onde, com frequência, aparecem como um dado resolvido ou uma evidência inquestionável, que dispensam demonstrações detalhadas.

Muitos conceitos aparecem no *Leviatã* como a forma final de um processo de pensamento que se iniciou com *The Elements of Law* e prosseguiu com as duas versões do *Do Cidadão*. Por esse motivo a obra apresenta, ora os mesmos conceitos revistos e aprimorados, ora a eliminação de uns, ora o acréscimo de outros, mas sempre expostos de maneira mais concisa do que nas duas obras anteriores. A relação entre as três obras deve ser vista como a de complementação recíproca e não a de uma linha de desenvolvimento num único sentido progressivo, que culminaria no *Leviatã*, por ser esta a última obra escrita.

Desse modo, a busca do significado de um conceito deve considerar as três obras de maneira equivalente. Além do conteúdo dos textos principais, os prefácios, notas de rodapé e introduções, posteriores ou não à primeira edição da obra, configuram uma fonte de informação não menos relevante que a obra em si. A busca de informações significativas que demonstrem o processo de elaboração dos pressupostos hobbesianos deve considerar sobremaneira tais fontes, pois nelas os argumentos aparecem, de um modo geral, mais elucidativos e menos concisos do que o modo como foram expostos no corpo principal da obra. No caso do *Do Cidadão* o autor faz uso do recurso para esclarecer, em sua

segunda edição pontos polêmicos e mau compreendidos do texto que, como afirma Ribeiro, "*iluminam obscuras áreas de seus argumentos, melhor do que qualquer outra coisa que ele tenha escrito.*" 159

O paradigma em questão, ou seja, o da artificialidade, configura um exemplo peculiar dessa constatação. A premissa do artificialismo, parece configurar, sobretudo no *Leviatã*, um primeiro paradigma no qual a análise dedutiva se alicerça. Nesse sentido, seria exposta na condição de auto-evidência ou um primeiro princípio indubitável, que dispensaria o raciocínio lógico-demonstrativo, exigência do rigor metodológico do autor. A mesma impressão advém quando examina-se o que o autor expõe sobre o tema no *The Elements of Law* e no *Do Cidadão*. A análise do texto introdutório do *Leviatã* permite a compreensão do significado e da dimensão do artificialismo na teoria política hobbesiana, melhor do que as passagens que mencionam o tema no corpo principal da obras políticas do autor.

Um segundo aspecto, a ser analisado, insere-se na questão da linguagem ou nos recursos linguísticos utilizados nas proposições mencionadas. O conteúdo comparativo da primeira proposição, onde Hobbes equipara os poderes humanos aos divinos no poder de criação, contrasta com o conteúdo metafórico da segunda, onde o autor apresenta o Estado como uma pessoa artificial.

159. Richard Tuck, *Hobbes*, p.26.

Hobbes alerta os filósofos para a necessidade de se aterem ao uso crítico da linguagem de modo a não incorrerem em contra-senso. Mais do que isso, o *Leviatã* desenvolve uma teoria geral da linguagem e da significação. A teoria do conhecimento em Hobbes parte do princípio de que um raciocínio preciso é aquele que se utiliza de conceitos rigidamente definidos, como esclarece McNeilly:

"Hobbes, talvez mais claramente do que qualquer outro filósofo até os tempos recentes, notou que o raciocínio envolve essencialmente o uso da linguagem, portanto, que o infortúnio lógico pode ser evitado somente por um perfeito entendimento e uma manutenção escrupulosa do maquinismo lingüístico." ¹⁶⁰

O vínculo da linguagem com as concepções da mente, e esta com os dados da experiência perceptível, condenaria o uso de imagens, metáforas e analogias, definidas pelo próprio autor como "*o uso das palavras num sentido diferente daqueles que lhes foi atribuído*". Consideradas abusos da linguagem, e condenadas como enganosas, encontram-se, no entanto, freqüentemente presentes nos tratados políticos analisados e neles constituem uma fonte fecunda para a análise do processo de elaboração da teoria exposta. ¹⁶¹ Já as encontramos, como remarca Ribeiro, em dois dos títulos escolhidos por Hobbes: *Behemoth* e

160. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, Parte I.

161. Respectivamente, F. S., McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, Part I e Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte I, capítulo IV, p. 21.

Leviatã, imagens não só bíblicas como mitológicas. 162

O terceiro ponto diz respeito à trajetória que permitiu trazer o atributo de criador, por excelência divino à esfera humana, ou seja, à tentativa de circunscrever a gênese da idéia do artífice laicificado e as implicações que dela decorrem a partir do dogma cristão da criação *ex nihilo*. Sendo a ciência política passível de ser atingida pelo homem por ser ela humana ou, sendo exclusivamente o produto da criação humana, passível do conhecimento científico no sentido pleno do termo é preciso, anteriormente, afirmar a capacidade humana para a criação.

O processo de laicização do Estado passa pela questão da função da teologia na obra de Hobbes, ou seja, do uso que o autor faz das Escrituras. Mesmo propondo um raciocínio preciso baseado no cálculo matemático, e ainda que tenha distinguido o conhecimento filosófico do religioso, Hobbes com freqüência recorre a temas bíblicos, tal como Platão se utiliza dos mitos e dos poetas como recurso retórico, visando enfatizar a linha argumentativa, ainda que explicitamente critique tal procedimento.

O filosófico e o religioso serão dois domínios distintos e sem correlação na obra hobbesiana. Entretanto, nota-se que o tema das escrituras transcorre por toda sua teoria. A proposta hobbesiana de estipular a autonomia do Estado em relação ao domínio divino, acarretou-

162. Renato J. Ribeiro, *Ao Leitor sem Medo*, p. 7.

lhe a acusação de ateu por parte de seus contemporâneos, a inclusão de todas as suas obras no Index, e ainda conduziu-o ao exílio a que se submeteu voluntariamente na França. É importante frisar que o ateísmo no século XVII constituía antes uma designação política do que religiosa. Não significava aquele que não crê em Deus, mas aquele que não crê numa religião revelada, referindo-se ao homem que concebe Deus contra a concepção tradicional e que, portanto, abala o edifício da religião e do Estado que nele se sustenta.¹⁶³ Hobbes concebe que haja um Deus e que Ele é a causa da ciência sem, no entanto, constituir sua alma ou sua substância.

Ainda que distinguindo o domínio da filosofia como sendo o da razão, do domínio da religião ou da teologia, que, não fazendo parte da filosofia, deve ser tratado não por filósofos, mas por aqueles que são legalmente autorizados a ordenar o culto de Deus ou, ainda que afirme que as questões concernentes à grandeza e ao começo do mundo não faça parte do âmbito da filosofia, Hobbes, evoca o problema da criação do mundo na Introdução do *Leviatã*.¹⁶⁴ Alterando as escrituras na recusa de inseri-la em termos filosóficos, a analogia entre o contrato que cria a *Commonwealth* ao *Fiat* pronunciado por Deus na criação equipara os poderes humanos aos divinos.

163. Marilena de Souza Chauí, in *Espinosa*, coleção os pensadores, vida e obra, p. XX.

164. Thomas Hobbes, *De Corpore*, capítulo I e *De Homine* capítulo XIV.

A criação *ex nihilo* é a marca que delimita o princípio de tudo, nela constata-se que tanto as coisas materiais quanto as espirituais foram criadas do nada por um ato livre da vontade divina e, como tal, a premissa encontra-se intrinsecamente relacionada à necessidade de um vazio absoluto que a anteceda. Nesse sentido, o ato da criação torna-se único e sua possibilidade encontra-se restrita aquele que dispõe de tal poder. Ainda que Hobbes mantenha Deus como o criador e aquele que governa o mundo, inverte o sentido original das Escrituras e afirma a possibilidade do homem equiparar-se a Deus quanto ao poder de criação. Da mesma forma herética ignora a necessidade de que o vazio absoluto (*ex nihilo*) preceda o ato da criação o que o torna único e exclusivo. Daquele que tem poder para tal. "...Hobbes não dá espaço ao homem para que, a exemplo de Deus, o seu fiat seja *ex nihilo*, sopro de vida no nada..." 165. Entretanto, podemos dizer que, se o mito da criação do Estado é precedido pela ausência completa de toda e qualquer forma de sociedade ou poder hierárquico estável e, sendo esta, na posição do autor, expressa e absoluta, poderia, seguindo a mesma analogia, ser associada ao vazio absoluto que precede o ato da criação divina.

A ênfase nos poderes criativos do homem, segundo Skinner, é uma forte influência do humanismo renascentista. 166 A idéia do homem enquanto criador surge no caráter divino do pintor em seu poder

165. Renato J. Ribeiro, *Ao Leitor sem Medo*, p. 26.

166. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. I, The Renaissance, p. 98.

de alterar a natureza e dela já se encontram vestígios em Alberti. Tema amplamente difundido na teorização da arte, a partir de então, concretiza-se em Leonardo, onde a questão é apresentada pela primeira vez em argumentos racionais suficientemente esclarecidos, de maneira a estabelecer, em definitivo sua superação e conceder a seu autor o título de expoente maior de tal pensamento.¹⁶⁷ É na arte, e especificamente na arte renascentista onde, inicialmente se constata a possibilidade do homem vir a ser um criador.

*"Se o pintor quiser ver belezas capazes de lhe inspirar amor, ele possui a faculdade de as criar, e se ele que ver coisas monstruosas que provocam medo, ou bufões para fazer rir, ou ainda que inspiram piedade, ele é mestre e deus; e se ele quiser criar paisagens, desertos, sombras e lugares frescos durante o calor, ele os representa; e até mesmo lugares quentes quando há mau tempo. Se ele quiser vales, se ele quiser descobrir grandes extensões dos altos cumes das montanhas, e se ele quiser, em seguida, ver o horizonte do mar, ele tem o poder para tal."*¹⁶⁸

No contexto histórico do pensamento político/filosófico, constata-se, com a única exceção da obra maquiaveliana, a completa ausência de qualquer indício que possa ser visto como precursor da transposição de *God Maker* a *Man Maker* anterior à teoria de Hobbes.

167. Vasari, *Le Vite de Pio Excellenti Pittori, Sculttori e Architetti*, in Léonard de Vinci, *Traité de la Peinture*.

168. Léonard de Vinci, *Traité de la Peinture*, p. 51.

Diante da possibilidade da criação, o homem equipara-se a Deus criando, como diz Hobbes e Leonardo, animais artificiais de toda espécie:

"O caráter divino da pintura faz com que o espírito do pintor se transforme em uma imagem do espírito de Deus; por que ele tem livre poder para a criação de espécies diversas: animais de toda espécie, plantas, frutos, paisagens, campos, desabamentos de montanhas, lugares de medo e espanto que aterrorizam o espectador, ou ainda lugares encantadores, suaves e agradáveis, campos de flores multicoloridas, espanadas em ondas suaves por brisas leves, que olham o passar dos ventos, dos rios que descem com ímpeto de grandes dilúvios do alto das montanhas, arrebatando as árvores destruídas desordenadamente com os rochedos, as raízes, a terra, a espuma, empurrando tudo o que se opõe ao seu escoamento. E o mar, cheio de tempestades, rivaliza e luta com os ventos contrários; eleva-se em ondas soberbas e desmorona-se aniquilando o vento que toca a base das ondas, as fechas, as aprisiona, para as atacar e as romper em uma mistura de espuma desordenada. Ele aquieta assim seu furor. As vezes, vencido pelo vento, o mar sai dele próprio e invade as altas margens dos promontórios vizinhos: Atravessando o cume dos montes, ele desce nos vales opostos. Uma parte se desfaz em espuma, arrancada pelo vento, uma parte lhe escapa, caindo como chuva sobre o mar; uma parte desce dos altos promontórios semeando a ruína e empurrando tudo o que se opõe ao seu

desmoronamento; com freqüência, encontrando uma onda contrária que a bate, o mar se eleva ao céu, preenchendo o ar com uma grande nuvem escura e turva de espuma. Esta, rejeitada pelos ventos nos recantos dos promontórios, engendra sombras nebulosas das quais o vento vencedor se apodera." 169

Finalmente, o quarto e último aspecto diz respeito à supremacia do homem artificial sobre o homem natural. A arte divina, seja ela artefacto ou natureza, é imitada pela arte humana para que esta possa criar seu produto, entretanto, a arte ainda que tome a arte divina por base, não está mais condenada, a ser invariavelmente inferior ao seu modelo, aqui, surpreendentemente, supera-o . O Leviatã, criação humana, é de maior estatura e força que o homem natural, criação divina. Em Leonardo, expoente máximo desse pensamento, o artista, através de recursos como a licença, ou o juízo do olho, pode aprimorar a natureza e corrigir suas imperfeições. A arte deixa então de ser uma mera imitação da natureza, eternamente condenada a uma condição inferior em relação à ela para, a partir de então, tomá-la como modelo em busca de sua finalidade última, a saber, a suplantação da obra de arte sobre o real. Concedendo-se o direito de alterar o visível, o artista, como relata Alberti, outorga a si próprio o direito de criar, se postando próximo ao intelecto divino até mesmo numa relação de rivalidade. "*Tem, pois, a pintura como seu título de glória o fato de que qualquer grande pintor verá suas obras adoradas e se sentirá*

169. Léonard de Vinci, *Traité de la Peinture*, p. 51, 52.

considerado quase como um outro Deus." 170

Tanto em Hobbes quanto em Leonardo constata-se que a imitação não é mais vista como um fim mas sim como um meio que conduz a suplantação da realidade. Neste último, a imitação do real passa a ser um exercício técnico para o alcance da destreza manual necessária. A meta da obra de arte não será mais buscar a perfeição na imitação mais próxima da natureza mas sim superá-la, aprimorá-la, ou seja, corrigi-la.

Hobbes transfere o caráter divino, antes atribuído ao soberano, para o homem em seu poder de criação do Estado/pessoa artificial. Se a legitimidade do poder soberano provinha de Deus, Hobbes estabelece, em definitivo, não somente a laicização dessa legitimidade, como também a divinização do homem enquanto elaborador do contrato que funda o Estado.¹⁷¹ Hobbes mantém a afirmação de que não há poder terrestre acima do soberano, que este é o legislador supremo e único, que está acima das leis, que só deve obediência a Deus, porém afirma igualmente, que seu poder não emana de Deus, mas do homem. Assim, do mesmo modo que Deus fez a natureza, o homem é capaz de fazer um animal artificial: "... *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,...*"¹⁷². O artista aprimora a natureza e o homem cria o

170. Leon B. Alberti, *Da Pintura*, p. 96.

171. São Paulo, "Epístola aos Romanos", Novo Testamento, XIII, 1-7.

172. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Introdução.

Leviatã, de maior estatura e força que ele próprio, criação divina.

Entretanto, visto que "*... nada do que os mortais fazem pode ser imortal,...*"¹⁷³ o Leviatã, criação que é do homem natural, carrega consigo a imperfeição da imortalidade e suas doenças, semelhantes às doenças humanas, podem e devem ser detectadas por um estudo antecipado de suas possíveis causas, como forma de prevenir sua morte: a guerra civil. Hobbes tinha esperança, ainda que remota, de que sua obra pudesse contribuir de alguma forma para tal:

"... estou a ponto de acreditar que este meu trabalho seja inútil como o Estado de Platão, pois também ele é de opinião de que é impossível desaparecerem as desordens do Estado e as mudanças de governo por meio de guerras civis enquanto os soberanos não forem filósofos. Mas quando atento novamente no fato de que a ciência da justiça natural é a única ciência necessária para os soberanos e para seus principais ministros, (...) e que nem Platão nem qualquer outro filósofo até agora ordenou e provou com suficiência ou probabilidade todos os teoremas da doutrina moral, que os homens podem aprender a partir daí não só a governar como a obedecer; fico novamente com alguma esperança de que esta minha obra venha um dia a cair nas mãos de um soberano, que a examinará por si próprio (pois é curto e penso que claro), sem a ajuda de algum intérprete interessado ou invejoso, e que pelo exercício da plena

173. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXIX, p. 192.

soberania, protegendo o ensino público desta obra, transformará essa verdade especulativa na utilidade da prática;" 174

Elevando o homem à categoria de criador, e atribuindo a ele a criação do Estado, Hobbes deposita em mãos humanas, e não mais divinas, a responsabilidade pelo destino dos reinos. A partir do prisma dos direitos e deveres dos soberanos e dos governados por ele definidos, a especulação filosófica da política teria, em última instância, caráter utilitarista e o filósofo moral, veria a si próprio com a intenção de contribuir de alguma forma para o bem estar de toda a humanidade e o usufruto de todos os benefícios que um Estado bem ordenado e pacífico, oferece. A busca da paz, objetivo maior de todo Estado instituído, é tarefa eminentemente humana e o artefacto do Estado sua condição necessária e única de realização.

174. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, capítulo XXXI, p. 218.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE THOMAS HOBBS

- *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars in England*, 1668. E.W. VI *
- *De Corpore*, 1656, E.W.I *
- *De Cive, Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, 1651, E.W.II*

São Paulo, Martins Fontes, 1991. Tradução de Renato Janine Ribeiro

- *The Elements of Law, Natural and Politic* (inglês, difundido na forma de manuscrito em 1640; imprimido em 1650, reeditado mais corretamente pelo pesquisador alemão Ferdinand Tonnies 1889) Obs. Antes de Tonnies essa obra era imprimida como dois tratados distintos: *Human Nature* ou *The Fundamental Elements of Policie* e *De Corpore Politico* ou *The Elements of Law, Moral and Politics*, ambas em inglês. E.W.IV *

London, Frank Cass & CO. Ltd.; Prefácio e Notas Ferdinand
Tonnie, 1st edition, 1889; New Impression, 1928; 2nd edition, 1969
com nova introdução de M.M. Goldsmith, Professor of Political
Theory, University of Exeter.

Londres, Collier, 1967.

- *Leviathan, or Matter, Form and Power of a Commonwealth
Ecclesiastical and Civil*, 1651 E.W.III *

Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1968;
introdução C.B. Macpherson

Editions Sirey, Paris, 1971, 3^a ed. 1983; introdução, tradução e notas
de François Tricaud

Nova Cultural, São Paulo, 4^a ed., 1988; tradução de João Paulo
Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva.

- *A Dialogue Between a Phylosopher and a Student of the Common-Law
of England* (aproximadamente 1666, publicada em 1680) E.W.IV *
- *Six Lesson to the Professor of Mathematicks (...)* University of Oxford,
1656. E.W.VII*

- *Markes of the Absurd Geometry, Rural Language, Scotish Church-Potiticks and Barbarismes of John Wallis...*, 1657. E.W.VII *
- *Mr. Hobbes Considered in his Loyalty, Religion, Reputation, and Manners*, 1662. E.W.IV *
- *A Natureza Humana*, Tradução, Introdução e notas e João Aloísio Lopes, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, F.C.S. H. da Universidade Nova de Lisboa.

Correspondência

E.W.VII *

* *The English Works of Thomas Hobbes*, collected and edited by William Molesworth, Londres, 1839-1845. Reedição, 1962 e 1966, Scientia Verlag Aalen.

MONOGRAFIAS

ALBERTI, Leon Battista, *Da Pintura*, São Paulo, Unicamp, 1989; *On Painting*, Yale University Press, 1966.

ARISTÓTELES, *The Politics*, Translated with an Introduction, notes and Appendixes by Ernest Barker, Oxford, Oxford University Press, 1968.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, São Paulo, Abril Cultural, 1984.

AUBREY, John, *Brief Lives*, ed. Oliver Lawson Dick, Harmondsworth, 1962.

BIGNOTTO, Newton, *Maquiavel Republicano*, São Paulo, Loyola, 1991.

BOBBIO, Norberto, "Dicionário de Política", Brasília, Editora UnB.

BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*, Rio de Janeiro, Campus, 1991.

BODIN, Jean, *Les Six Livres de la République*, Fayard, 1576.

- BRANDT, Frithiof, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen, 1928.
- BURCKHARDT, Jacob, *A Cultura do Renascimento na Itália*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- CHASTEL, André, *Léonard de Vinci par lui-même*, Paris, 1952.
- DE VINCI, Léonard, *Traité de la Peinture*, traduit et reconstruit par André Chastel, Paris, Clube de Libraires de France.
- FILMER, Robert Sir, *Patriarcha and Other Political Works*, ed. Peter Laslett, Basil Blackwell, Oxford, 1949.
- GAUTHIER, David P., *The Logic of Leviathan, the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, 1969.
- GAUTHIER, David P., *Hobbes's Social Contract*, Perspectives on Thomas Hobbes, 1969.
- GOLDSMITH, M.M., *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York, London, 1966.

- GOYARD-FABRE, Simone, *Le Droit et la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Edition Klincksieck, 1975.
- GROTIUS, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis*, publicado em 1625 traduction Kelsey, F.W., Oxford 1925.
- HAMPTON, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- HOOD, F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes, an Interpretation of Leviathan*, Great Britain, Oxford University Press, 1964 e Claredon Press, Oxford, 1964.
- HOOYKAAS, R., *A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna*, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1988.
- JAPIASSU, Hilton, *As Paixões da Ciência*, São Paulo, Ed. Letras e Letras, 1991.
- KANTOROWICZ, Ernsth, *The King's two Bodies, A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University, 1957.
- KELSEN, H., *Le Droit Naturel*, Paris, Puf, 1959.

- KOYRÉ, Alexandre, *Estudos de História do Pensamento Científico*, Ed. Forense Universitária, Brasília E. Universidade de Brasília, 1982.
- LAFER, Celso, *Hobbes, o Direito e o Estado Moderno*, São Paulo, Associação dos Advogados de São Paulo, 1980.
- LOCKE, John, *Segundo Tratado do Governo Civil*, São Paulo, Abril Cultural.
- MACPHERSON, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1962; Gallimard Bibliothèque de Idées, 1971; Rio de Janeiro, editora Paz e Terra, 1979.
- MANENT, Pierre, *Naissances de la Politique Moderne*, Paris, Payot 1977.
- MANENT, Pierre, *História Intelectual do Liberalismo*, Ed. Imago, Portugal.
- MAQUIAVEL, Nicolau, *O Príncipe*, São Paulo, Abril Cultural, Coleção os Pensadores, 1973.
- MCNEILLY, F.S., *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan, 1968.

- PANOFSKY, Erwin, *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*, Lisboa, Editora Presença.
- POLIN, Raymond, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Puf, 1953.
- POLIN, Raymond, *Hobbes, Dieu et les Hommes*, Paris, Press Universitaires de France, 1981.
- RIBEIRO, Renato J., *Ao Leitor sem Medo; Hobbes Escrevendo Contra o seu Tempo*, São Paulo, Brasiliense, 1984.
- RIBEIRO, Renato J., *A Marca do Leviatã, Linguagem e Poder em Hobbes*, São Paulo, Ática, 1978.
- RIBEIRO, Renato J., *La Notion de Souverain chez Thomas Hobbes*, dissertação de mestrado na Universidade de Paris I, 1973.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, São Paulo, Abril Cultural, 1978

ROSSET, Clément, *A Antinatureza*, Elementos para uma Filosofia Trágica, Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989.

ROSSI, Paolo, *Os Filósofos e as Máquinas*, São Paulo, Cia. das Letras, 1989.

SKINNER, Quentin R. D., *Machiavel*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988.

SKINNER, Quentin R. D., *The Foundation of Moderns Political Thought*, 2 volumes, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

SKINNER, Quentin and KESSLER, Eckhard, eds. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Charles B. Schmitt, general editor, xiv, 968p., Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

TUCK, Richard, *Hobbes*, Oxford, New York, Oxford University Press, Past, Masters, 1989.

TUCK, Richard, *Optics and Sceptics: The Philosophical Foundations of Hobbes's Political Thought*, ed. Edmund Leites, Conscience and Casuistry no Início da Europa Moderna, Cambridge, 1988.

VASARI, *Le Vite de piu Eccellenti Pittore, Scultore ed Architetti*,
Florenca, Lemonnier e in De Vinci, Léonard, *Traité de la Peinture*,
traduit e reconstruit par André Chastel, Paris Clube de Libraires de
France.

WATKINS, J. W. N., *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political
Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson & C., London,
1965, 1973.

ZARKA, Yves-Charles, *La Decision Métaphysique de Hobbes: Conditions
de la Politique*, Paris, 1987.

PERIÓDICOS

AMATI, Frank and Aspromourgos, Tony, "Petty contra Hobbes: A Previously Untranslated Manuscript", *Journal of the History of Ideas*, v. 46, p. 127-132, Jan.-Mar., 1985.

BARNOUW, Jeffrey, "The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's Theodicy", *Journal of the History of Ideas*, v. XLII, p. 607-628, Oct.-Dec., 1981.

COTTON, James, "Harrington and Hobbes", *Journal of the History of Ideas*, v. 42, p. 407-421, Jul.-Sept., 1981.

CURLEY, Edwin, "The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza", *Philosophical Topics*, v. 19, n. 1, p. 99-117, Spring, 1991.

DANIEL, Stephen H., "Seventeenth-Century Scholastic Treatments of Time" *Journal of the History of Ideas*, v. XLII, p. 587-606, Oct.-Dec., 1981.

- DARMOSCH Jr., Leopold, "Hobbes as Reformation Theologian: Implications of the free-will Controversy", *Journal of the History of Ideas*, v. 40, p. 339-352, 1979.
- DASCAL, Marcelo, "Signos e Pensamento Segundo Leibniz, Hobbes, Locke e Descartes", *Revista Discurso*, n.6, 1975.
- ELKINS, James, "Renaissance Perspectives", *Journal of the History of Ideas*, v. 53, p. 209-229, Apr.-Jun., 1992.
- GEERKEN, John H., "Machiavelli Studies Since 1969", *Journal of the History of Science*, v. 37, p. 351-368, Apr.-Jun., 1976.
- GRAY, Robert, "Hobbe's System and Early Views", *Journal of the History of Ideas*, v. XXXIX, p. 199-215, Apr.-Jun., 1978.
- HACKING, Ian, "Artificial Phenomena", *The British Journal for the History of Science*, v. 24, p. 235-41, June, 1991.
- HARIMAN, Robert, "Composing Modernity in Machiavelli's Prince", *Journal of the History of Ideas*, v. 1, p. 3-29, Jan.-Mar., 1989.
- HARTMAN, Mark, "Hobbes's Concept of Political Revolution", *Journal of the History of Ideas*, v. 47, p. 487-95, Jul.-Sep., 1986.

- HEYD, David, "The Place of Laughter in Hobbes's Theory of Emotions", *Journal of the History of Ideas*, v. XLIII, p. 285-295, Apr.-Jun., 1982.
- HERBERT, Gary B., "Hobbes's Phenomenology of Space", *Journal of the History of Ideas*, v. 48, p. 709-17, Oct.-Dec., 1987.
- JOHNSON, Curtis, "The Hobbesian Conception of Sovereignty and Aristotle's Politics", *Journal of the History of Ideas*, v. 46, p. 327-47, Jul.-Sept., 1985.
- KELLEY, Donald R., "Foundations of Modern Political Thought", *Journal of the History of Ideas*, v. p.
- KEYT, David, "Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics", *Phronesis*, 1987, vol. XXXIII.
- LABARRIÈRE, Jean-Louis, "Aristote: Vers Une Poétique de la Politique?", *Philosophie*, n. 11, p. 25-46, Été, 1986.
- LAFER, Celso, "Hobbes visto por Bobbio", *Revista Brasileira de Filosofia*, fasc. 164, Out.-Nov.-Dez, 1991.

- LUND, William R., "Tragedy and Education in the State of Nature: Hobbes on Time and the Will", *Journal of the History of Ideas*, v. 48, p. 393-410, Jul.-Sept., 1987.
- MASSA, Daniel, "Giordano Bruno's Ideas in Seventeenth-Century England", *Journal of the History of Ideas*, v. 38, p. 227-241, Apr.-Jun., 1977.
- MICHAEL, Emily and Michael, Fred S., "Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology", *Journal of the History of Ideas*, v. p. 31-48.
- MISSNER, Marshall, "Skepticism and Hobbes's Political Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, v. 44, p. 407-427, Jul.-Sept., 1983.
- MISSNER, Marshall, "Hobbes's Method in Leviathan", in *Journal of History of Ideas*, v. 38, p. 607-562, Oct.-Dec., 1977.
- MONTEIRO, João Paulo, "Democracia Hobbesiana e Autoritarismo Rousseauiano", *Manuscrito*, Universidade Estadual de Campinas, vol. III, n. 2 - abril de 1980.
- MONTEIRO, João Paulo, "O Estado e a Ideologia em Thomas Hobbes", *Relações Internacionais*, 3, 1980.

PACCHI, Arrigo, "Hobbes et la Puissance de Dieu", *Philosophie*, n. 23, p. 80-92, été, 1989.

PASQUALUCCI, Paolo, "Hobbes and the Myth of 'Final War'", *Journal of the History of Ideas*, v. 51, p. 647-57, Oct.-Dec., 90.

PYCIOR, Helena M., "Mathematics and Philosophy: Wallis, Hobbes, Barrow, and Berkeley", *Journal of the History of Ideas*, v. 48, p. 265-286, Apr.-Jun., 1987.

RUSSELL, Paul, "Hume's Treatise and Hobbes's The Elements of Law", *Journal of the History of Ideas*, v. 46, Jan.-Mar., 1985.

SARASOHN, Lisa T., "Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World-View", *Journal of the History of Ideas*, v. 46, p. 363-79, Jul.-Sept., 1985.

SELDEN, Raman, "Hobbes and Late Metaphysical Poetry", *Journal of the History of Ideas*, v. p. 197-210.

SKINNER, Quentin R.D., "Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society", *Historical Journal*, v. 12, 1969.

SKINNER, Quentin R.D., "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *Historical Journal*, IX, 3, p. 286-317, 1966.

SOLÈRE, Jean-Luc, "Peinture et Philosophie: Deux Exemples D'Homologie entre Espace Pictural et Structure Métaphysique", *Philosophie*, n. 30, p. 57-76, Printemps, 1991.

SORREL, Tom, "Hobbes's Persuasive Civil Science", *The Philosophical Quarterly*, v. 40, n. 3.

SPITZ, Jean-Fabien, "L'Idée de Souveraineté Limitée chez Grotius", *Philosophie*, n. 19, p. 82-93, Été, 1988.

TRINKAUS, Charles, "The Idea of the Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, v. 51, p. 667-684, Oct.-Dec., 1990.

WATSON, George, "Hobbes and the Metaphysical Conceit", *Journal of the History of Ideas*, v. 16, p. 558-562, Oct., 1955.

ZAGORIN, Perez, "Hobbes on our Mind", *Journal of the History of Ideas*, v. 51, p. 317-35, Apr.-Jun., 1990.

ZAGORIN, Perez, "Thomas Hobbes's Departure from England in 1641: An Unpublished Letter", *Historical Journal*, v. 21, p. 157-60, 1978.