



Rossano Pecoraro
(org.)

Os filósofos

Clássicos da filosofia

Vol. I

De Sócrates a Rousseau

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Os filósofos : clássicos da filosofia, v. I de

Sócrates a Rousseau / Rossano Pecoraro (org.). -
Petrópolis, RJ : Vozes ; Rio de Janeiro : PUC-Rio,
2008.

Vários autores.

ISBN 978-85-326-3653-9

1. Filosofia – História 2. Filósofos I. Pecoraro,
Rossano. II. Título.

08-01267

CDD-109

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia : História 109

2. Pensamento filosófico : História 109



Hobbes

Eunice Ostrensky*



O filósofo e seu tempo

Abril de 1588. Uma frota de 130 navios da Invencível Armada zarpa do porto de Cádiz em direção à Inglaterra para destronar a rainha Isabel I e derrotar o protestantismo. Em Malmebury, pequena cidade localizada a 150 quilômetros a oeste de Londres, os rumores da iminente invasão espanhola fazem entrar em trabalho de parto uma modesta habitante. No dia 5 daquele mês nasce, prematuro, Thomas Hobbes, “um pobre verme”, segundo dirá, anos depois, em sua autobiografia em versos¹. O pai, um outro Thomas Hobbes, cura praticamente iletrado que “desistia de saber”, fugiu para os arredores de Londres quando o filho ainda era criança, depois de surtar outro clérigo durante uma discussão. Morreu “na obscuridade”².

Assim começa a história de um dos principais filósofos de todos os tempos. E poderia terminar cedo e anonimamente como a de muitos outros homens que viveram naquela época dominada por doenças e guerras, não fosse por razões no limite insondáveis. Parte do mérito cabe a Robert Latimer, jovem que substituiu seu pai como cura na paróquia de Brockenborough e que veio a exercer um papel decisivo na formação de Hobbes, educando-o nos fundamentos do currículo humanista. Mais tarde, um tio comerciante vislumbrou para o menino de ascendência duplamente plebéia um futuro melhor, possivelmente na Igreja³. Aos 15 anos Hobbes foi mandado estudar em Magdalen Hall, Oxford, e lá se gradou em artes cinco anos mais tarde. Quando deixou a universidade, porém, em vez de seguir a carreira eclesiástica, o jovem conseguiu ser secretário e secretário dos membros dessa família, de seus parentes mais próximos e até dos vizinhos. Seu trabalho consistia em ensinar lógica, aritmética e geografia, além dos três principais elementos dos estudos humanistas: gramática, retórica e poesia. Também se exigia dele que acompanhasse o pupilo em viagens por países estrangeiros para apresentá-lo às cidades, igrejas, pin-

turas, esculturas, e visitar os sábios. Numa dessas viagens, em 1629, quando já tinha 40 anos, Hobbes se apaixonou pela geometria de Euclides e decidiu adotar o mesmo método demonstrativo nas próprias investigações. Na década de 1630, em uma viagem pela Itália, interessa-se pela nova filosofia natural de Galileu Galilei. Na França, torna-se amigo do frade Marin Mersenne e passa a frequentar o círculo de sábios que este costuma reunir em seu convento — o filósofo René Descartes também é frequentador dessas reuniões, que parecem suscitar em Hobbes “o desejo quase obsessivo de entender as leis da física e principalmente o fenômeno do movimento”⁴. Com a finalidade de aprimorar a formação do pupilo, essas viagens ao continente acabam por introduzir o próprio tutor no ideal da ciência moderna.

De volta à Inglaterra em 1636, Hobbes propõe-se a elaborar seu próprio sistema filosófico, que conteria três partes — o corpo, o homem e o cidadão —, partes às quais corresponderiam três obras. Mas não conseguiu realizar seu intento como tinha planejado. A primeira parte de seu sistema, o *De Corpore*, cujo propósito era demonstrar como o movimento produz todos os fenômenos físicos, foi publicada apenas em 1655. Em 1640 concluiu um tratado sobre ótica, assunto da segunda parte de seu sistema, *De homine*, que finalmente foi publicado em 1658. Ainda em 1640, completou *Elements of law*, espécie de esboço da terceira parte desse sistema. O livro, que circulou em manuscrito, defendia a soberania absoluta, como aliás faziam os realistas, mas surgiu num momento difícil, quando o Parlamento ascendia ao poder contra o rei. O medo de sofrer a mesma sorte de outros realistas — a prisão e a execução — levou Hobbes a se refugiar na França em novembro de 1640.

Em Paris, Hobbes retoma as discussões com os sábios do círculo de Mersenne, talvez com a intenção de desenvolver seu sistema filosófico ainda embrionário. No entanto, em 1642, completa o *Elementorum philosophiae sectio tertia De cive*, título que por si só indica o lugar que a obra deveria ocupar na divisão tripartite da filosofia proposta por Hobbes. A decisão de subverter a ordem do projeto inicial e antecipar a parte da ciência relativa à política visava a responder a acontecimentos recentes da Inglaterra, isto é, à tomada de poder pelo Parlamento e à consequente deflagração da guerra civil. O *De cive*, título abreviado com o qual a obra se tornou conhecida, pretendia esclarecer o significado da soberania, ensinar corretamente a ciência do justo e do injusto, e mostrar a razão da obediência ao poder constituído. Por outro lado, agora que a última parte do sistema havia sido exposta, Hobbes talvez conseguisse se debruçar sobre as duas primeiras partes. Essa tarefa se revelou, porém, quase impossível, tanto porque Hobbes ignorava como se deve adquirir uma ciência demonstrativa e quais os tipos de demonstração necessários⁵, como também porque seu contínuo interesse pela guerra civil em curso no seu país parecia exigir o abandono provisório do projeto científico. Sua maior prioridade, em meados da década de 1640, era escrever algo capaz de demolir as doutrinas subversivas dos inimigos do rei. Daí surge o *Leviatã*, obra-prima da filosofia política.

Certamente esse é o ponto mais crítico da história política inglesa. Em 1649, o Rei Carlos I, vencido em guerra, foi julgado, condenado e decapitado sob a acusação de trair as leis do país e tentar implantar uma tirania. Instituiu-se, pela primeira e última vez na Inglaterra, um governo

* Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professora no Departamento de Ciência Política dessa mesma universidade.

republicano, que, entretanto, aos olhos de muitos, carecia de legitimidade por ter-se originado da força, não do direito. Para defender a obediência à República, são publicadas várias obras enfatizando a capacidade de o governo garantir paz e segurança, como já havia feito Hobbes. Entre importantes realistas exilados, parecia inegável que Hobbes se havia bandado para o lado dos republicanos e o filósofo, sentindo-se perseguido, decide regressar à Inglaterra depois de 11 anos exilado. Após seu retorno ele finalmente dispõe de tempo, segurança e tranquilidade para se debruçar sobre seu sistema filosófico, tantas vezes interrompido.

Os anos seguintes são realmente produtivos para Hobbes. Com a Restauração monárquica de 1660, o filósofo se vê às voltas com acusações de ateísmo, formuladas, entre outros, por alguns inimigos fagadais ainda do tempo de Paris, que agora ocupavam postos importantes no governo. Diante disso, ele se defende publicando tratados sobre heresia, tolerância religiosa, história das guerras civis. Mas não é apenas o temor por sua segurança que o leva a escrever. Num período de 10 anos, envolveu-se em polémicas com geométricos, membros da nascente Royal Society, o bispo anglicano John Bramhall. Também trabalhou na tradução do *Leviatã* para o latim e, no início da década de 1670, apesar da idade avançada e do Mal de Parkinson que o paralisou alguns anos antes de sua morte, traduziu a *Iliada* e a *Odisseia*, de Homero, para versos ingleses.

Em 1679, ainda teve forças para ditar ao amanuense “Questões relativas ao direito hereditário”, aconselhando o jovem William Cavendish sobre um problema da época que dividia os políticos entre os partidários do rei Jaime II e os defensores da convocação de Guilherme de Orange⁷. Mas, poucos meses depois, sofreu um acidente vascular que lhe tiraria a fala, a razão e possivelmente a consciência. Morreu em 4 de dezembro, quase aos 92 anos.



A filosofia de Hobbes

Embora manifestasse grandes pretensões em relação às suas descobertas na geometria e à sua filosofia da natureza, Hobbes tornou-se de fato renomado por sua ciência política (ou filosofia civil, como prefere). Até mesmo o filósofo tinha consciência de que outros pensadores, tanto anteriores como contemporâneos a ele, haviam não apenas inaugurado ramos importantes do conhecimento, como também ampliado com considerável êxito as respectivas noções e conceitos: Copérnico, na astronomia; na física, Galileu, fundador da verdadeira ciência do movimento, em seguida desenvolvida por Kepler, Gassendi e Merseme; na medicina, William Harvey, responsável por descrever o movimento da circulação sanguínea e a reprodução animal. Mas, depois de passar em revista esses grandes nomes da ciência, Hobbes não hesita em declarar que “a filosofia civil [...] não é mais antiga do que meu livro *De cive*”⁸.

Qual seria realmente a contribuição de Hobbes para a ciência de seu tempo? Segundo a explicação do próprio autor, sua importância está em ter transformado, pela primeira vez, a teoria moral e política numa disciplina científica e metódica. Conforme afirma na *Epístola Dedicató-*

ria de *Elements of Law*, com a adoção do modo de demonstração matemático, tornou-se possível reduzir a moral e a política “às regras e à infalibilidade da razão”. Isso significa que, a exemplo das matemáticas, a doutrina civil também é passível de cientificidade, desde que adote termos de significado unívoco, conectados claramente em definições, isto é, proposições de caráter universal. Mas, para que isso se faça sem erro, é necessária ainda a utilização do método, que resulta em dois procedimentos inversos: o sintético-compositivo (que equivale à soma) e o analítico-resolutivo (equivalente à subtração). O primeiro método consiste em descobrir os efeitos de algo a partir de suas causas hipotéticas e os efeitos de um corpo sobre o outro. Aqui, importa estabelecer as conexões necessárias entre as proposições, o que caracteriza, mais precisamente, a demonstração. No método analítico, por sua vez, o raciocínio parte de algo suposto, “fenômenos ou construções a serem explicados, que Hobbes denomina o ‘todo’”⁹, procura obter componentes simples, até alcançar as causas dos universais, “isto é, os princípios ou definições a partir dos quais a síntese deve proceder”¹⁰.

Todo esse esforço para constituir uma ciência civil responde a uma finalidade prática, pragmática. De fato, a filosofia política não visa à especulação por si só, apartada do mundo conturbado dos homens. Pelo contrário: Hobbes deixa claro que a investigação filosófica tem uma utilidade, que, no caso da política, consiste em evitar as guerras civis. Daí por que, vendo seu país mergulhar perigosamente num conflito fratricida, prefere deixar de lado os estudos da física e do homem, os quais também têm sua utilidade, e empreender a elaboração de sua filosofia civil. A seu ver, os massacres, os desastres e todas as calamidades que os homens sofrem numa guerra civil poderiam ser evitados se eles dispusessem de uma ciência que os ensinasse o justo e o injusto, o bem e o mal¹¹.

É preciso dimensionar o alcance desse projeto científico. Em primeiro lugar, Hobbes atribui o sério conflito político de sua época à falta de ciência. Por desconhecerem a ciência do justo e do injusto, a qual ensina as causas da guerra e da paz, os homens acabam levando uma vida “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”¹². Então, constatando na raiz da guerra a ignorância sobre as regras do bem viver, o filósofo, dedicado a seu país, empreende a elaboração da ciência capaz de ensinar os homens a se conservarem em paz, cumprindo o seu dever. À instabilidade dos tempos Hobbes procura contrapor a estabilidade da geometria, que daí por diante regularia toda a linguagem moral e civil. Seria o fim das intermináveis controvérsias sobre o sentido da palavra “justiça”, o fim dos pretextos para se transgredir a lei. É verdade que, mais tarde, no *Behemoth*, Hobbes observa de maneira amarga, mas mesmo assim inodesta¹³, que em alguma medida esse projeto malograra, porque não conseguiu romper a grossa ignorância e os interesses mesquinhos dos homens. Por simples preguiça ou atração por palavras de efeito fácil e encantatório, eles preferem aprender seus deveres por meio do púlpito ou nos dias de festa, justamente os lugares de onde se difundiram as doutrinas sediciosas.

Em segundo lugar, dessa tentativa e desse relativo fracasso (porque não alcança plenamente a finalidade proposta de encerrar o processo de guerra civil) de implantar o nervo da exatidão geométrica na política se depreende um importante aspecto da filosofia de Hobbes: seu caráter

de oposição, às vezes até mesmo de ruptura, em relação a muitas teorias do passado, em particular os escritos políticos e morais de Aristóteles, Cícero, Sêneca, bem como os autores escolásticos e humanistas. De fato, ao elaborar o diagnóstico da tragédia que atinge seu país, Hobbes percebe que os principais atores políticos, os principais responsáveis por se disseminarem a sedição e o engano, são o clero (sobretudo católico e presbiteriano) e, de modo geral, os leitores das "gloriosas histórias e as sentenciosas políticas dos antigos governos populares dos gregos e romanos, entre os quais os reis eram odiados e estigmatizados com o nome de tiranos, e o governo popular [...] aprovado pelo nome de liberdade"¹⁴. Assim, se os rebeldes que corrompiam o Estado deviam sua formação (ou deformação, melhor dizendo) à leitura e ao estudo da cultura clássica, o antidoto para esse mal só poderia ser uma nova ciência, expurgada do recurso mais nefasto empregado pelos antigos: a má retórica, baseada no uso de um vocabulário oscilante, equívoco, metafórico. A crer em Hobbes, para os retóricos o mal poderia ser definido de inúmeras maneiras, até mesmo como um bem. Ora, nenhuma ciência poderia se erigir sobre um terreno tão movediço.

Isso não significa que Hobbes tenha rechaçado a eloquência por completo de suas obras políticas. Bem que tentou. Em *Elements of Law*, o autor enfatiza que a preocupação maior na escrita de sua obra diz respeito à clareza e à exatidão dos argumentos demonstrados, não ao estilo. "O estilo — diz Hobbes — é o pior, porque enquanto escrevia fui forçado a consultar mais a lógica que a retórica"¹⁵. No entanto, apesar de insistir que o discurso retórico é um discurso potencialmente sedicioso, porque se serve de palavras de conotação moral ambígua e contraditória, Hobbes parece reconhecer, já no Prefácio e na Epístola ao Leitor do *De cive* de 1646, que não se pode contar apenas com a força do método e a lucidez da razão, e prova disso é o emprego bastante frequente das metáforas nessas duas peças. No *Leviatã*, a impressão de que a ciência não é suficientemente potente para extirpar das mentes humanas as doutrinas sediciosas¹⁶, substituindo-as por teorias verdadeiras, faz o filósofo, também ele, recorrer à retórica. Por isso, um dos traços mais salientes dessa obra é a ironia e o uso de outros argumentos satíricos que suscitam o riso no leitor e causam, de imediato, o descrédito e o ridículo dos adversários¹⁷.

No entanto, a crítica ao mau uso da retórica nunca bastaria para demolir as teorias morais e políticas dos antigos. É preciso atacar também seu conteúdo, os princípios sobre os quais se erigem. Nesse sentido, Hobbes deixa claro, no *Leviatã*, que dois pilares sustentam essas doutrinas sediciosas: o princípio da sociabilidade natural entre os homens (ou princípio do homem como animal político), que no limite legitimaria a defesa da democracia, a valorização da liberdade a qualquer preço e o ódio à tirania, e a doutrina das essências separadas, a qual assegura o controle do clero sobre as mentes dos súditos.

Com relação a esta última, vale observar que dela dependem as doutrinas sobre as quais se ergue todo o edifício clerical, desafiando o poder civil. Doutrinas como a da transubstanciação, do Inferno e do Purgatório representam uma cisão fatal na soberania, na medida em que estabelecem uma enorme desigualdade entre o poder soberano e o poder do clero, ou a capacidade de cada um desses poderes exercer domínio sobre os homens. Isso acontece porque, ao descrever em detalhes o Inferno e o Purgatório, o clero conseguiria criar na imaginação do fiel a imagem

de uma eternidade de sofrimentos, que não é encontrada no mundo físico. Ora, constata Hobbes, "é impossível uma república subsistir se qualquer outro, que não o soberano, tiver o poder de aplicar castigos maiores do que a morte"¹⁸.

Portanto, atacar a doutrina das essências separadas é desferir um golpe certeiro no coração do poder clerical, instituído à margem do poder civil, e mesmo contra ele. Seguindo essa doutrina, existiriam "formas substanciais" ou "substâncias incorpóreas"¹⁹, comumente conhecidas por "espíritos", que não preencheriam, ao contrário dos corpos, um espaço determinado, nem estariam sujeitas a mudanças. Do ponto de vista da ciência, considera Hobbes, esse dogma escolástico não passa de erro; do ponto de vista do simples bom senso, de absurdo. De fato, falar em "substância incorpórea" é incorrer em paradoxo, já que os sentidos das palavras são contraditórios e inconsistentes. Substância significa o mesmo que corpo; incorpórea é adjetivo que designa o que não tem corpo. Por conseguinte, a expressão significa *o corpo que não tem corpo*, de maneira que os dois nomes juntos "não significam absolutamente nada"²⁰. Para Hobbes, em contrapartida, tudo o que existe no mundo são corpos, matéria, substância²¹. A própria alma é corpórea e, por extensão, é mortal.

A apresentação das hipóteses materialista e mortalista no *Leviatã* tem por objetivo fornecer outras armas teóricas para enfraquecer o poder eclesiástico, de tal maneira que este não disponha mais de nenhum instrumento de dominação e se veja assim submetido inteiramente ao grande deus mortal, o Leviatã. Ao mesmo tempo, o Estado se emancipa da religião e pode enfim ser inteiramente laico. O súdito, por sua vez, pode deixar de temer o poder sobrenatural que antes o fazia preferir obedecer ao clero que ao soberano, este sim capaz de infligir, pelas punições, dores existentes.

Resta agora indicar como Hobbes procura aniquilar os inimigos que atacam o poder civil de outro flanco: os democratas-republicanos, apaixonados pelas teorias de Aristóteles, Cícero e Sêneca. Em comum, esses autores sustentariam que o cidadão virtuoso não nasceu para a mera sujeição (como um escravo ou um súdito), porque é racional e, portanto, dotado do poder de distinguir o útil do nocivo, o justo do injusto; deve, por isso, tomar parte nas decisões relativas à cidade. Mais ainda, essa capacidade moral se deveria à existência de padrões comuns pelos quais os homens livres governam suas vidas, ao contrário dos bárbaros, que, por não possuírem racionalidade para se governar autonomamente, vivem fora das cidades. Portanto, é razoável que o cidadão virtuoso não apenas rejeite toda forma de poder que suponha tirânica, como se empenhe em instituir um governo participativo.

É contra essa teoria que se volta Hobbes, demonstrando que os homens não são naturalmente sociáveis, muito menos políticos. O primeiro passo consiste em remontar às origens dos julgamentos morais. Já no capítulo VI do *Leviatã*, Hobbes subdivide os movimentos internos que precedem a ação em apetite, isto é, movimento ou esforço que se faz na direção do objeto causador do próprio movimento, e aversão, ou movimento que se faz na direção contrária. É por isso que chamamos bom ao objeto do desejo e mau ao objeto da aversão, de modo que as palavras

de sentido moral "bom", "mau" e "desprezível" são sempre relativas a quem as emprega: "não há nenhuma regra comum de bem e mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos"²². Some-se a isso o fato de a felicidade se definir como a contínua obtenção dos objetos do desejo, num movimento que só cessa quando cessa a própria vida: "a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito"²³.

Com a afirmação do relativismo moral e a definição de felicidade como "prosperar constantemente"²⁴ e "contínua marcha do desejo"²⁵, Hobbes refuta duas idéias da Antigüidade e estabelece os fundamentos de sua própria teoria do poder. Primeiro, nega que existam um fim último - traduzido por uma beatitude ou tranqüilidade perpétua - e um bem supremo. Deixar de sentir, imaginar e desejar é o mesmo que estar morto. Além disso, não há nada que seja bom em si mesmo. Segundo, define poder como os meios de que um homem dispõe para obter um bem futuro²⁶ e, nesse sentido, o poder é um meio de alcançar a felicidade. Principalmente, o poder é um meio de alcançar mais poder. A causa desse "perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder"²⁷ não é a expectativa de maior intensidade do prazer ou a impossibilidade de se contentar com a moderação, "mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda"²⁸. É preciso tentar assegurar, de alguma forma, que o desejo futuro se realize tanto quanto o desejo presente. Isso somente é possível se tivermos poder.

Com base nesse primeiro princípio da natureza humana, ou tendência geral da humanidade, Hobbes extrai um segundo princípio, consequência imediata do anterior: a inevitável competição por riquezas, honra e mando que leva a divergências, lutas e inimizade. A riqueza é poder, porque permite acumular vários objetos do desejo, entre os quais a amizade; a dominação é objeto do poder porque permite a um homem conquistar aliados e se tornar mais forte. E assim por diante. Parece claro, no entanto, que essa hostilidade desencadeada na qual a natureza criou os homens não decorre apenas da competição. Há um terceiro princípio, a vaidade natural, que de certa maneira é independente da ciência e do método. Esse princípio evidencia, não a razão pela qual os homens fazem tudo por interesse - isso é questão de sobrevivência -, mas por que competem e brigam por coisas tão frívolas, como um pequeno gesto de aceitação, um olhar de desprezo, etc. Essa agressividade natural, exemplificada na excelente opinião que cada uma dessas criaturas velhas faz de si mesma, impede Hobbes de jamais acreditar numa sociabilidade inata entre os homens.

Então, como se comportariam esses homens amorais, competitivos e vaidosos, se fossem todos iguais, livres, tivessem os mesmos direitos e vivessem sem os freios da lei, como defendem seus adversários teóricos? É simples: eles se matariam. Não haveria posse, nem mesmo do necessário à subsistência: ou se arriscaria a vida na tentativa de obter algum alimento, ou se morreria à míngua em meio à fúria. Só haveria inimizade, desconfiança e guerra.

No entanto, a reta razão não pode tolerar isso, porque a natureza estabelece como ditame a conservação de nós mesmos e "o que não é contrário à razão os homens designam por DIREITO, ou *ius*"²⁹. A sobrevivência é um direito identificado com a liberdade de fazermos tudo ao nosso

alcance para evitarmos o mal maior, ou seja, a morte. Isso significa que no estado de natureza, e apenas nesse estado, cada um é juiz dos meios necessários para se manter vivo, juiz de si e de outros homens. Tudo depende tão-só da vontade individual: a cada um cabe o direito de decidir que ações são as mais propícias para se proteger.

Por isso, apesar do direito geral e inalienável à autoconservação, na prática há uma instabilidade radical criada pela liberdade de fazer o que queremos³⁰. Como o mesmo direito é reivindicado por todos³¹, a conclusão inevitável dessa condição de plena liberdade é o estado de guerra, no qual se destrói a própria natureza e se contradiz a razão. A condição natural da humanidade, longe de evidenciar que os homens são capazes de se organizar politicamente sem coerção, justifica a necessidade do Estado como instância jurídica e abstrata, dotada de poder coercitivo para obrigar todos, por meio da punição e da iminência dos castigos, a viver segundo a lei, em paz. Portanto, ao contrário do que sustentavam Aristóteles, Cícero, Sêneca e todos os seus admiradores, o homem não é um animal nascido para a sociedade. A natureza dissociou os homens, não os associou. Em consequência, toda vida política é uma aquisição posterior; o acordo entre os homens se produz artificialmente por meio de um contrato.

Assim, quando os homens se dão conta de que o direito a tudo equivale, na prática, a não ter direito a coisa alguma, aceitam renunciar ao direito original, em nome de direitos menores, como o direito a construções confortáveis, ao fruto do trabalho, ao conhecimento e a prazeres inocentes, retendo, sempre, o direito à vida. Percebem, então, que o mal procede da divisão e a cura provém da unidade civil.

A unidade civil se define pela submissão de todos à vontade de um, por meio da transferência de poder. Hobbes esclarece que a transferência de direito consiste unicamente na não-resistência: "quem renuncia ou resigna a seu direito não dá a nenhum outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza"³². O conteúdo do contrato é, pois, negativo, na medida em que se traduz por um compromisso de não impedir outro de gozar plenamente seus próprios direitos, de "privar-se da liberdade de impedir outro de beneficiar-se do seu próprio direito à mesma coisa"³³.

É dos contratos recíprocos celebrados entre os indivíduos que emerge o Estado, projetado para garantir segurança, graças a seu poder de conservar todos unidos, em sujeição. Hobbes deixa claro que, executada essa decisão de renunciar ao uso natural do direito, já não pertence ao indivíduo o direito de prover a própria segurança, nem o julgamento dos meios mais adequados a isso. A rigor, nem mesmo os assuntos políticos lhe dizem mais respeito. Tudo isso está agora a cargo do Estado e não é mais possível voltar atrás, porque o pacto é irrevogável. Os súditos podem e devem, isso sim, cuidar de suas atividades particulares, as quais nunca poderão representar uma ameaça à estabilidade do Estado.

Mas o que fará os indivíduos manterem a palavra empenhada após o pacto, principalmente se ficarem descontentes? Em primeiro lugar, a ameaça de retorno ao estado de guerra. Hobbes é sempre muito veemente ao descrever as terríveis consequências da guerra civil, apelando ao ins-

tinto humano de sobrevivência. Por outro lado, o filósofo aposta que os homens cumprirão o pacto, porque o Estado terá autoridade suficiente para lhes cobrar obediência: “devemos [...] providenciar nossa segurança, não mediante pactos, mas através de castigos”³⁴. O mesmo interesse que justifica a renúncia a tudo justifica o interesse em permanecer sob o Estado, e não provocar mudanças de governo que resultem em desastrosa guerra civil.

Seja como for, a consideração desse interesse impede Hobbes de suprimir todo espaço de resistência ao soberano, mesmo que o poder coercitivo da república se mostre incompatível com o direito de resistência, ou antes, com o direito de resistir ao soberano. De fato, como resultado da renúncia ao uso do direito natural, o soberano permanece o único a deter o poder absoluto que originalmente todo homem possui; seu julgamento continua a ser o do indivíduo no estado de natureza, com a diferença de que tem direito a tudo, e os outros, a nada, ou pelo menos a nada que seja contrário aos direitos da soberania³⁵. Mas, se não existe nenhuma garantia de que se poderá exercer o direito de sobrevivência, que vantagem traria a vida nos Estados? Em outras palavras, não seria contraditório que, para sobreviver, os homens aceitassem se desfazer do direito original à própria conservação? Por isso, mesmo enfatizando que o poder do soberano é tão absoluto como era o dos indivíduos antes do contrato, Hobbes sustenta que, não havendo segurança, “não há razão para que um homem se prive de suas próprias vantagens e se torne presa de outros”³⁶.

Com a instituição da soberania, já não pertence a cada indivíduo o direito de se servir de todos os meios necessários à conservação de sua vida, devendo esperar sua proteção do homem ou assembleia que reteve integralmente o direito natural. Porém, embora a vontade de todos seja submetida à vontade de um homem ou assembleia, mesmo após o pacto cada indivíduo conserva “um direito a defender-se contra a violência”³⁷. Portanto, em nome dos súditos, o soberano tem direito a tudo, inclusive a matar ou torturar, se necessário, quem descumpriu sua vontade; mas o súdito, por sua vez, retém uma parte por princípio inalienável do direito de resistência. Isso significa que com o pacto transfere-se o direito de punir ou de se associar aos que são punidos (que constitui a outra parte dos direitos originais de resistência), nunca o direito de resistir a quem ameaça a integridade física – direito este fundador da sociedade.



Conceito-chave

Num artigo intitulado “From the state of princes to the person of the state”, o estudioso Quentin Skinner argumenta que a definição de Estado formulada por Hobbes no *De cive* e aprimorada no *Leviatã* sinaliza uma verdadeira ruptura na história da teoria política. Com essa definição, chega ao fim a era em que o conceito de poder público é analisado em termos carismáticos pessoais e tem início uma outra fase, agora familiar a nós, em que se adota uma concepção mais abstrata de soberania, como propriedade de um agente impessoal³⁸.

Explicando melhor, a grande inovação de Hobbes consistiu em separar o poder do Estado dos poderes da sociedade ou comunidade sobre a qual se exerce o poder político e, ao mesmo

tempo, dos poderes do governante. De um lado, o Estado não resulta da simples união entre os homens – é algo maior do que isso; tampouco é o mero depositário ou delegado dos poderes dos indivíduos agregados em comunidade, os quais experimentam, nos tempos modernos, uma evidente dificuldade em exercer o poder diretamente, como evidência Montesquieu no século seguinte. Por outro lado, o poder soberano não se identifica ao poder do governante, tanto assim que há alternância no poder, por morte, sucessão ou término de mandato, mas o Estado permanece inalterado. Nesse sentido, essa instituição que os homens criam pelo ato de submissão exerce uma autoridade “civil” ou “política” inteiramente autônoma, que a torna capaz de empregar legitimamente a violência para proteger os súditos.

O verdadeiro sujeito da soberania não é, então, o povo, nem os governantes, pessoas naturais, mas a pessoa artificial do Estado, instituída pelos pactos recíprocos celebrados entre os indivíduos. Pessoa artificial que precisa, contudo, de uma alma: “uma república”³⁹ sem poder soberano não passa de uma palavra sem substância e não pode subsistir⁴⁰. Isso significa que o Estado só pode realizar adequadamente sua tarefa de manter a paz se for representado pelo soberano. Daí se falar no caráter duplamente abstrato e impessoal do Estado: é uma pessoa artificial representada por um representante dos homens, o soberano.

Portanto, o conceito fundamental de Estado depende profundamente do conceito de representação. É somente no *Leviatã* que Hobbes introduz a representação na soberania, o que lhe permite, enfim, descartar a problemática hipótese da democracia primitiva empregada nas duas obras políticas anteriores, *Elements of law* e *De cive*⁴¹. A definição de representação no capítulo XVI do *Leviatã* privilegia o aspecto legal conferido pelo termo “autorização”. Os autores da soberania, os que são representados pelo soberano, são os indivíduos capazes de autorizar ou reconhecer como suas as palavras de um outro. Graças a esse gesto de reconhecimento, o soberano, por sua vez, torna-se ator, representante ou pessoa jurídica una e única. Assim, a multidão – não o povo – se transforma em pessoa jurídica quando cada indivíduo consente em que todos os atos de um terceiro sejam tomados como os seus, isto é, cada membro da multidão concede o direito de uso de seu poder a um outro. Uma vez decididas as ações que constituem objeto da autorização, o representante adquire poderes e direitos de que não dispunha antes (os de representar outros homens), e os representados, por sua vez, adquirem novas obrigações. Essa definição formalística, segundo Hannah Pitkin, assegura que jamais é possível resistir ao soberano sob a alegação de que não estaria representando os súditos como deveria – embora, por outro lado, ao empregar o termo “procuração” Hobbes reconhecera implicitamente que o soberano só pode fazer o que os representados esperam que ele faça, e não o que quiser⁴².

Não há ambigüidade nenhuma nisso. O Estado somente é capaz de agir se for representado, e o Estado somente é capaz de agir legalmente se nós, membros individuais da multidão, o autorizamos a nos representar. As ações do soberano são as de um ator, as de alguém que representa um papel – o papel do Estado.

Percursos e influências

Um certo senso comum filosófico se acostumou a repetir que Hobbes teve poucos discípulos e seguidores, talvez por conta de sua execrável e inaudita defesa do interesse frio e do Estado absoluto (e por extensão do totalitarismo, embora esse termo seja completamente anacrônico se pensarmos no século XVII). Não é verdade. Já em 1640, um certo Dudley Digges (1613-1643) escreveu *The unlawfulness of subjects taking up arms against their sovereignty in what case soever*, obra claramente inspirada em *Elements of Law*. Isso indica que, em princípios de 1640, alguns partidários do rei tornam-se receptivos a idéias semelhantes às defendidas por Hobbes, como alternativa ao discurso do direito divino dos reis, àquela altura ineficaz. Na década seguinte, a execução do monarca, a consequente abolição da monarquia e a necessidade de se submeter a um novo governo lançam em voga a ênfase no interesse da sobrevivência, e na capacidade do governo de garantir a paz e a segurança. Anthony Ascham (c. 1618-1650), por exemplo, dizia que o governo é necessário para estabelecer a distinção das propriedades, e sem isso as confusões seriam intermináveis. O mesmo tema reaparece em *The Case of the Commonwealth of England Stated* (1650), de Marchamont Nedham (1620-?). Segundo o autor, o governo é necessário e, portanto, bom: sem poder coercitivo e relações de mando e obediência não há como impedir a violência e a desordem.

Inúmeros outros autores poderiam ser citados como mostra da popularidade de Hobbes entre os seus contemporâneos tanto da Grã-Bretanha, como do Continente. Mas, por razões de espaço, limitemo-nos a reproduzir dois registros. O primeiro é o catálogo dos livros mais vendidos em Londres no ano de 1658, no qual as obras políticas de Hobbes ocupam as primeiras posições, à frente das obras de Francis Bacon e Walter Raleigh. O segundo é *Diário* de Samuel Pepys, importante figura da época, que afirma ter pago, em 1668, o triplo do preço por um exemplar do *Leviatã*, tão grande era a demanda pelo livro.⁴³

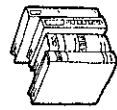
No século XVIII, Adam Smith comenta, com certa dose de antipatia, que entre os incontáveis admiradores da doutrina de Hobbes estariam o alemão Samuel Pufendorf (1632-1694) e o holandês Bernard de Mandeville (1670-1733)⁴⁴. Estes dois autores sustentariam, inspirados em Hobbes, que o homem busca refúgio na sociedade por mera conveniência, não por amor natural à espécie; a sociedade, em consequência, deve de alguma forma atender os interesses privados dos indivíduos. Em que pese o tom crítico de Smith, de fato faz sentido pensar que, assim como Hobbes, Pufendorf não apenas tentou consolidar a tese de uma sociedade política independente, como ainda tratou a nova filosofia moral e política no molde da filosofia da natureza. Mandeville, por sua vez, em *A fábula das abelhas* (1714), explorou o mecanismo pelo qual as intenções privadas dos indivíduos contrastam com as consequências sociais involuntárias de suas ações; é o amor-próprio que nos faz nos interessarmos pela sociedade e, da tentativa de promovê-lo, promovemos a existência da sociedade.⁴⁵

Mas não é apenas a idéia de interesse que atrai críticos e apologistas. Em *A questão judaica* (1843), por meio da frase latina *bellum omnium contra omne*⁴⁶, Karl Marx emprega o conceito hobbesiano de estado de natureza para ilustrar o caráter beligerante da sociedade civil. Esta seria o reino do egoísmo, do interesse particular desenfreado e conflitante, em oposição ao Estado, reino abstrato da política, do universal, da superação dos interesses privados. Porém, longe de concordarem com a definição hobbesiana de Estado como entidade impessoal, Marx e Engels consideram que o Estado seja apenas um falso universal, no sentido de que é apenas o braço administrativo da classe dominante e, nesse sentido, dos governantes. Aliás, também os herdeiros intelectuais de John Locke contestam aquela definição, argumentando que o sujeito da soberania deve ser sempre o povo. Do contrário, alheio à vontade daqueles que o constituem, o Estado mergulha na tirania.

De qualquer modo, é o conceito de Estado, tal como formulado por Hobbes, que continua no palco da teoria política contemporânea. No influente *A política como vocação* (1919), Max Weber (1864-1920) define o Estado como instância que detém, no interior de um território, o monopólio legítimo do uso da violência. Essa definição, de matriz claramente hobbesiana, permanece operante toda vez que se fala em Estado Nacional. Outra contribuição de Hobbes para a teoria do Estado é a idéia segundo a qual, além de deter o poder coercitivo da sociedade, o Estado se caracteriza como uma estrutura impessoal de poder, que fornece um mecanismo regulatório e de controle tanto sobre os governantes como sobre os governados⁴⁷.

No campo da moral contemporânea, a presença de Hobbes não se faz menos presente. Um de seus mais atuantes seguidores é David Gauthier (1932), que defende uma "moralidade por acordo", segundo a qual a racionalidade consiste na maximização do bem-estar individual, interpretado como utilidade individual. A idéia hobbesiana de racionalidade também parece importante para os teóricos da "escolha racional" (*rational choice*), que, apesar das várias divergências que os separam em grupos distintos, reconhecem que uma ação racional é aquela que maximiza desejos ou preferências, dadas determinadas crenças. As escolhas feitas pelos agentes sociais na tentativa de maximizar seus desejos são racionais na medida em que enfrentam constrangimentos externos para a sua realização.

Por último, não podemos nos esquecer do impacto da teoria hobbesiana da sociedade sobre o pensamento de Sigmund Freud, principalmente em *O mal-estar na civilização* (1929). Para Freud, o processo civilizatório se forja como cultura por sua capacidade de reprimir pulsões destrutivas. Portanto, a relação do indivíduo com a cultura tende a ser hostil, mas essencial para conservar a vida.⁴⁸



Obras

Como o leitor poderá ver, a obra de Hobbes é imensa. Boa parte dela foi escrita em latim, o idioma culto do século XVII, que permitia aos filósofos se comunicar uns com os outros acima e fora

das fronteiras dos respectivos países. A parte composta em inglês, língua vernácula, também é considerável e esse fato indica a preocupação do autor em participar de debates políticos e científicos com seus conterrâneos. No entanto, por razões variadas, alguns opúsculos e tratados compreendidos nessa obra não foram publicados em vida do autor. Foi somente em meados do século XIX que William Molesworth, o político discípulo de James Mill e Jeremy Bentham, empreendeu a edição das obras completas, incluindo textos que, talvez esquecidos em bibliotecas de província, nunca antes haviam sido publicados. Além de custoso, esse empreendimento causou certo dissabor a Molesworth, cujos adversários políticos passaram a nutrir e a difundir a maléola desconfiança de que o editor fosse um admirador das excêntricas idéias religiosas de Hobbes. Ao longo dos séculos XIX e XX, muitos outros editores se debruçaram sobre os livros de Hobbes, até mesmo transcrevendo os que ainda permaneciam em manuscrito, como é o caso de Ferdinand Tönnies. Para o português, somente foram traduzidos, até agora, os livros mais conhecidos.

1629. *Eight books of the Peloponnesian Warre written by Thucydides... Interpreted... by Thomas Hobbes*. Londres [Tradução e prefácio de História da guerra do Peloponeso, de Tucídides].

c. 1637. *A briefe of the Art of Rhetorique* (Resumo da Arte da Retórica).

1641. *Objectiones tertiae ad Cartesii meditationes* (Objecções às meditações de Descartes).

1642. *Elementarum philosophiae sectio tertia De cive [Do cidadão]*. 2. ed., 1647].

1644. *Tractatus opticus* (Tratado de ótica).

1650. *The Answer of Mr. Hobbes to Sir Will Davenant's Preface Before Gondibert* (Resposta do Sr. Hobbes ao Prefácio de Will Davenant a Gondibert).

1651. *Leviathan, or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill* (Leviatã, ou a matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil).

1654. *Of Libertie and Necessitie* (Liberdade e necessidade).

1655. *Elementorum philosophiae sectio prima De corpore* (Do corpo).

1655. *Elements of law, natural and political* (Elementos da lei natural e política).

1656. *Six lessons to the professors of mathematicis* (Seis lições aos professores de matemática).

1657. *Stigmata... or marks of the absurd geometry, rural language, scottish church politics, and barbarism of John Wallis* (Stigmata... ou marcas da geometria absurda, linguagem rural, política eclesiástica escocesa e dos barbarismos de John Wallis).

1657. *Elementorum philosophiae sectio secunda De homine* (Do homem).

1658. *The questions concerning liberty, necessity, and chance* – Clearly Stated and Debated Between D. Brahmall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury (Questões relativas à liberdade, necessidade e acaso).

1660. *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*.

1661. *Dialogus physicus, sive de natura aëris* (Diálogo de física).

1662. *Mr. Hobbes considered in his loyalty, religion, reputation, and manners* (O Sr. Hobbes considerado em sua lealdade, religião, reputação e modos).

1662. *Problemata physica* (Problemas de física).

1666. *De principis et ratiocinatione geometrarum*.

1668. *Leviathan, sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* (versão latina do *Leviatã*, escrita pelo próprio autor).

1669. *Quadratura circuli, cubatio sphaerae, duplicatio cubi*.

1671. *Rosetum geometricum, sive propositiones aliquot frustra antehac tentatae*.

1672. *Lux mathematica*.

1674. *Principia et problemata aliquot geometrica ante desperata*.

1678. *Decameron physiologicum* (Dez diálogos de filosofia natural).

1679. *Thomae Hobbesii vita* (Vida de Thomas Hobbes).

1680. *An historical narration concerning heresy, and the punishment thereof* (Narração histórica sobre a heresia e sua punição).

1681. *A dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England* (Diálogo entre um filósofo e um jurista).

1682. *Behemoth, the history of the causes of the civil-wars of England* (Behemoth, história das causas das guerras civis da Inglaterra).

1682. *An answer to the book published by Dr. Bramhall, called "The Catching of the Leviathan"* (Resposta ao livro publicado pelo Dr. Bramhall).

1682. *Seven philosophical problems, dedicated to the king* (Sete problemas filosóficos).

1688. *Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata*.

1844. *Concerning the virtues of an heroic poem* (Das virtudes de um poema heroico).

1844. *The travels of Ulysses of Homer* (tradução, pelo autor, de *Ulysses*).

1844. *The Iliads and Odysseys of Homer* (tradução, pelo autor, de *A iliada e A odisséia*).

1845. *De principis et ratiocinatione geometrarum*.

1845. *The Mirabilibus Pecci, Carmen*.

1971. *Critique du De mundo de Thomas White* (Crítica do *De mundo*, de Thomas White).

1994. *The correspondence of Thomas Hobbes* (Correspondência).



SELEÇÃO DE TEXTOS

No que diz respeito ao método, decidi que a estrutura convencional de um discurso retórico, embora clara, não seria por si só suficiente. Em vez disso, eu deveria iniciar com a matéria de que é feita uma república, prosseguir tratando como ela surge e que forma assume, e chegar à primeira origem da justiça. Com efeito, conhece-se melhor uma coisa a partir dos elementos que a constituem. Assim como, num relógio automático ou em outro aparelho razoavelmente complexo, não se consegue conhecer a função de cada parte e de cada roda se não se desmonta o material e se examinam separadamente a forma e movimento das partes, também ao se investigar o direito de uma república e os deveres de seus cidadãos há a necessidade, não de fato de desmontar a república, mas de considerá-la como se estivesse desmontada, isto é, de entender corretamente qual é a natureza humana, em quais aspectos é adequada e em quais aspectos é inadequada para se construir uma república, e como homens que desejam se desenvolver juntos devem se unir. Seguindo então esse método, estabeleço em primeiro lugar um princípio bastante conhecido de todos os homens por experiência e que cada um admite, a saber: a disposição natural dos homens é tal que, se eles não forem contidos por medo de um poder comum, eles desconfiarão e terão temor uns dos outros, e cada homem licitamente poderá e necessariamente irá cuidar de si, usando de seus próprios recursos. Poderéis talvez objetar que alguns negam tal coisa. É verdade, muitos o negam. Então não terei incorrido em contradição, dizendo ao mesmo tempo, que eles admitem e que eles negam isso? Não, não estou me contradizendo. Eles, porém, estão, porque admitem nas suas ações o que negam nas suas palavras. Vemos que todas as repúblicas, mesmo se estão em paz com seus vizinhos, continuam a defender suas fronteiras com fortificações de soldados, suas cidades com muros, portões e sentinelas. Qual seria a finalidade disso, se nada tivessem a temer de seus vizinhos? Mesmo no interior das repúblicas, onde existem leis e punições estabelecidas contra os malfétores, os cidadãos individuais não viajam sem uma arma para se defender, nem vão para a cama sem cerrar suas portas contra seus concidadãos e até mesmo sem trancar seus cofres e baús contra seus serviços domésticos. É possível que os homens expressem sua mútua desconfiança universal mais abertamente? Todas as repúblicas e indivíduos se comportam dessa maneira, e assim admitem seu temor e desconfiança uns dos outros. Mas, em seu argumento, negam isso, isto é, em sua avidez para contradizer outros, contradizem-se a si mesmos. Alguns objetam que, a admitirmos esse princípio, segue-se diretamente não apenas que todos os homens são maus (o que, embora sombrio, talvez se devesse conceder, porque está claramente expresso na Sagrada Escritura), mas também (e isso não se pode conceder sem cometer impiedade) que eles são maus por natureza. Entretanto, não se segue desse princípio que os homens sejam maus por natureza. Com efeito, não podemos discernir os bons dos maus e, por isso, mesmo se houvesse menos homens maus do que bons, as pessoas de bem, decentes, continuariam a se atormentar com a constante necessidade de vigiar, desconfiar, prevenir-se e tomar

vantagens sobre outros, e se proteger por todos os meios possíveis. Menos ainda se segue que os que são maus tenham sido criados assim pela natureza. Embora tenham recebido da natureza, isto é, do próprio nascimento, do fato de terem nascido animais, a característica de imediatamente desejarem os que lhes agrada e fazerem tudo o que podem, em face do medo ou da ira, para fugir ou se precaver dos males que os ameçam, não se considera normalmente que, por conta disso, sejam maus. Porque as paixões da alma que se originam da natureza animal não são em si mesmas más, muito embora as paixões que procedem delas às vezes o sejam, a saber, quando elas são prejudiciais e contrárias ao dever. Se não deres às crianças tudo o que querem, elas choram, se zangam, chegam até mesmo a bater em seus pais, e a natureza as induz a fazer isso. No entanto, não se deve censurá-las, nem elas são más, primeiro porque não podem causar nenhum dano e depois porque, não possuindo o uso da razão, estão totalmente isentas de deveres. Se elas continuam a fazer as mesmas coisas quando crescidas e após terem adquirido a força para causar dano, então elas começam a ser más e a ser assim chamadas. Dessa maneira, um homem mau é parecido a um garoto robusto, ou um homem de espírito infantil, e o mal é simplesmente a falta de razão numa idade em que ela normalmente advém aos homens por natureza governada pela disciplina e pela experiência do dano. Portanto, com base na fundação que estabeleci, mostro, primeiro, que a condição dos homens fora da sociedade (a condição que se pode designar por estado de natureza) não é outra coisa senão uma guerra de todos os homens contra todos os homens; e nessa guerra todos os homens têm direito a todas as coisas. Segundo, todos os homens, por necessidade de sua própria natureza, desejam sair desse estado miserável e odioso, tão logo reconhecem sua miséria. Mas só podem fazer isso celebrando acordos para renunciar a seu direito a todas as coisas. Então passo a explicar e confirmar qual é a natureza dos acordos, como os direitos devem ser transferidos de um para outro para que existam acordos válidos; de igual modo, que direitos é necessário ceder para instituir a paz e a quem, isto é, quais são os ditames da razão que podem ser propriamente chamados de leis naturais. [...]

Mostrei-vos meu método. Agora ouvi a razão e o propósito de meu escrito. Dedeiquei-me à filosofia por prazer intelectual e em cada ramo dela eu estava reunindo os primeiros elementos. Ordenei-os em três seções e estava gradualmente os redigindo, de modo que a primeira seção discutiria o corpo e suas propriedades gerais; a segunda, os homens e suas faculdades e paixões particulares; a terceira, a república e os deveres dos cidadãos. Assim, a primeira seção contém a *filosofia prima* e alguns elementos da física. Nela, são inteiramente desenvolvidos os conceitos de tempo, lugar, causa, potência, relação, proporção, quantidade, figura e movimento. A segunda seção diz respeito à imaginação, memória, entendimento, raciocínio, apetite, vontade, bem, mal, moral e imoral e outros tópicos semelhantes. Quanto à terceira parte, já disse de que trata. Mas, aconteceu que, enquanto eu a ampliava e a colocava em ordem, escrevendo de maneira lenta e dolorosa (porque eu estava refletindo, não compondo um exercício retórico), meu país, alguns anos antes de irromper a guerra civil, já fervilhava com questões sobre o direito de governo e a devida obediência dos cidadãos, questões precursoras de uma guerra que se aproxima. Essa foi a razão pela qual eu pus o restante de lado e me apressei para completar esta terceira parte. E

assim foi que a parte que era a última na ordem surgiu primeiro, principalmente porque percebi que ela não precisava das partes precedentes, pois repousa em seus próprios princípios conhecidos pela razão (*Do cidadão, Epístola aos leitores*).

* * *

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e da mente, que, embora às vezes se possa encontrar um homem manifestamente mais forte de corpo ou de espírito mais céfere do que outro, quando tudo isso é avaliado em conjunto, a diferença de um homem para outro não é tão considerável que um deles possa, com base nisso, reivindicar para si um benefício a que o outro não possa igualmente pretender. Quanto à força física, o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, seja por maquinação secreta, seja por confederação com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.

Quanto às faculdades da mente (deixando de lado as artes fundadas nas palavras, e principalmente a habilidade de proceder segundo regras gerais e infalíveis, chamada ciência, que poucos possuem e apenas em poucas coisas, por não ser uma faculdade nativa, nascida conosco, nem obtida (como a prudência), enquanto nos encarrugamos de outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a de força. A prudência, com efeito, não passa de experiência, que um tempo igual igualmente confere a todos os homens, nas coisas a que eles igualmente se dedicam. O que talvez possa tornar essa igualdade inacreditável é tão-só a vã presunção da própria sabedoria, que quase todos os homens julgam possuir em maior grau do que o viúgo, isto é, do que todos os demais menos eles próprios e alguns outros que aprovam, por sua fama ou por concordarem com eles. A natureza do homem é tal que, por mais que sejam capazes de reconhecer que outros sejam mais espirituosos, mais eloquentes ou mais eruditos, dificilmente crêem que existam outros tão sábios como eles mesmos, pois vêem a perspicácia bem de perto, e a de outros homens à distância. No entanto, isso prova, antes, nesse ponto os homens são iguais, não designais. De fato, comumente não há sinal maior da distribuição equitativa de algo do que cada qual estar contente com a sua parte.

Dessa igualdade quanto à habilidade resulta a esperança de alcançarmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, a qual, entretanto, não podem gozar ao mesmo tempo, eles se tornam inimigos. E, para alcançar seu fim (que é, principalmente, a própria conservação e, às vezes, apenas seu deléite), esforçam-se para se destruir ou subjugar um ao outro. Disso se segue que, quando um invasor só tem a temer o poder singular de um outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui uma moradia confortável, é de esperar que outros provavelmente venham preparados com forças unidas para desapossá-lo e privá-lo, não apenas dos frutos de seu trabalho, mas também de sua vida ou liberdade. E o invasor, por sua vez, também corre o mesmo risco em relação a outros.

Por causa dessa desconfiança de um em relação ao outro, não há meio mais razoável de um homem se assegurar como a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia, dominar as pessoas do

maior número possível de homens pelo tempo necessário, até que não veja nenhum outro poder suficientemente grande para o ameaçar. Isso não é mais do que sua própria conservação exige e em geral se concede. E também porque alguns sentem prazer em contemplar o próprio poder em atos de conquista, nos quais perseveraram muito além do que exige sua segurança, outros, que em circunstâncias distintas se alegrariam em permanecer tranqüilos dentro de limites modestos, caso não aumentassem seu poder por meio de invasões, não seriam capazes de subsistir por muito tempo pondo-se apenas em atitude de defesa. Por conseguinte, esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário à própria conservação, deve ser concedido a todos.

Por outro lado, os homens não têm nenhum prazer (ao contrário, têm um enorme desgosto) na companhia uns dos outros, quando não existe um poder capaz de intimidar a todos. Na verdade, cada homem espera que seu companheiro lhe dê tanto valor quanto ele mesmo se dá e, diante de todos os sinais de desprezo ou subestimação, naturalmente se empenha, até onde ousa (o que, entre os que não possuem nenhum poder comum para os manter quietos, é suficientemente longe para levá-los a se destruírem), em extorquir um maior valor de seus contendedores, por meio de dano; dos outros, por meio de exemplo.

Assim, na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; terceiro, a glória.

A primeira leva os homens a invadir por ganho; a segunda, por segurança; a terceira, reputação. Os primeiros empregam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos de outros homens; os segundos, para defenderem-nos; os terceiros, por bagatelas, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente e qualquer outro sinal de despreço, quer seja diretamente por suas pessoas, quer seja indiretamente por seus filhos, seus amigos, sua nação, sua profissão ou por seu nome. [...]

Dessa guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e de injustiça, não têm lugar aí. Quando não há nenhum poder comum, não há nenhuma lei; quando não há nenhuma lei, não há injustiça. A força e a fraude são as duas virtudes cardais na guerra. Nem a justiça, nem a injustiça são faculdades do corpo ou da mente. Se fossem, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e suas paixões. São qualidades que se referem aos homens em sociedade, não na solidão. Também é consequência da mesma condição que não existe propriedade, domínio, *meu* e *teu* distintos; apenas pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de obter, e somente enquanto conseguir mantê-lo. É essa, então, a misera condição em que, pela mera natureza, o homem realmente se encontra, embora com uma possibilidade de sair dela, que em parte reside nas paixões, em parte na sua razão (*Leviatã, XIII*).

* * *

O DIREITO DE NATUREZA, que os autores geralmente designam por *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem tem de empregar seu próprio poder, conforme ele mesmo quiser, para a pre-

servação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e, conseqüentemente, de fazer tudo o que ele, consoante com o próprio julgamento e razão, conceber como os meios mais adequados a isso.

Por LIBERDADE se entende, de acordo com o significado próprio da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que, com freqüência, podem suprimir parte do poder que cada homem tem de fazer o que quer, mas não podem impedi-lo de empregar o poder restante, consoante com o que lhe ditarem seu julgamento e sua razão.

Uma LEI DE NATUREZA (*Lex Naturalis*) é um preceito ou regra geral estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer algo destrutivo a sua vida ou que o prive dos meios de preservá-la, e omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar. De fato, embora os que versam sobre esse assunto costumem confundir *Jus* e *Lex, direito e lei*, é necessário distingui-los, porque o DIREITO consiste na liberdade de fazer ou de se abster, enquanto a LEI determina ou obriga a fazer uma das duas coisas. Assim, a lei e o direito diferem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando tratam da mesma questão.

E como a condição do homem (como se declarou no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, caso em que cada um é governado pela própria razão e não existe nada de que ele possa se servir que não lhe ajude a preservar sua vida contra seus inimigos, segue-se que em tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, mesmo ao corpo de outro. Portanto, enquanto perdurar esse direito natural de cada homem a todas as coisas, não haverá segurança para homem nenhum (por mais forte ou sábio que seja) de viver todo o tempo que a natureza geralmente permite aos homens viver. Conseqüentemente é preceito ou regra geral da razão que todo homem deve se empenhar pela paz, enquanto houver esperança de obtê-la e, quando não a obtiver, pode buscar e empregar todos os auxílios e vantagens da guerra. A primeira divisão dessa regra contém a primeira e fundamental lei de natureza, isto é, procurar a paz e guiá-la por ela. A segunda encerra a soma do direito de natureza, que é a seguinte: por todos os meios possíveis, defender-nos a nós mesmos (*Leviatã*, XIV).

Uma PESSOA é aquela cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias, quer como representando palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, quer verdadeiramente, quer por ficção.

Quando consideradas próprias, então ele é chamado de *peessoa natural*; quando consideradas como representando as palavras e ações de outro, então ele é uma *peessoa fictícia ou artificial*. [...]

Quanto às pessoas artificiais, algumas delas têm suas palavras e ações reconhecidas por aqueles a quem representam. E então a pessoa é o *ator*, e quem reconhece suas palavras e ações é o *AUTOR*, caso em que o ator age por autoridade. Com efeito, aquele que, quando se trata de bens e posses, é chamado de dono, em latim *dominus*, em grego *χρῆστος*, quando se trata de ações é chamado de autor. E, assim como o direito de posse é chamado de domínio, o direito de praticar

uma ação é chamado de AUTORIDADE e às vezes *mandato*. Assim, por autoridade sempre se entende o direito de praticar algum ato, e *feito por autoridade* o que é feito por comissão ou licença daquele a quem o direito pertence.

Disso se segue que, quando o ator faz um pacto por autoridade, ele vincula, por esse meio, o autor, não menos do que se este mesmo o fizesse, e não o sujeita menos a todas as conseqüências desse pacto. Portanto, tudo o que se disse antes (*cap. 14*) sobre a natureza dos pactos entre um homem e outro em sua capacidade natural também é verdadeiro em relação aos que são feitos pelos seus atores, representantes ou procuradores, que deles receberam autoridade, dentro dos limites de sua comissão, mas não além.

Portanto, quem celebra um pacto com o ator ou representante, desconhecendo a autoridade que ele possui, o faz por sua própria conta e risco, porque ninguém está obrigado por um pacto do qual não seja o autor, nem conseqüentemente por um pacto celebrado contra ou ao largo da autoridade que conferiu.

Quando o ator faz algo contra a lei de natureza por ordem do autor, se por pacto anterior ele estiver obrigado a obedecer-lhe, o autor, não ele, viola a lei de natureza, porque, embora contrária à lei de natureza, a ação não é sua; mas, contrariamente, recusar-se a praticá-la é contrário à lei de natureza, que proíbe a violação do pacto. [...]

Uma multidão de homens se torna *uma* pessoa quando esses homens são representados por um só homem ou uma só pessoa, de modo que isso seja feito com o consentimento de cada um dessa multidão em particular. Porque é a *unidade* do representante, não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *uma*. E é o representante quem porta a pessoa, e somente uma pessoa. Não é possível entender de nenhuma outra maneira a *unidade* na multidão.

Como a multidão não é naturalmente uma, mas múltipla, os homens dessa multidão não devem ser entendidos como um autor único, mas como múltiplos autores de tudo o que seu representante diz ou faz em seu nome. Cada homem confere a seu representante comum a própria autoridade em particular e reconhece todas as ações que o representante comum a própria autoridade conferido autoridade sem restrição. Do contrário, quando eles o limitam àquilo e até o ponto em que os representará, nenhum deles reconhece como seu algo feito além da comissão que eles lhe conferiram para agir.

Se o representante é constituído por muitos homens, a voz do maior número deve ser considerada como a voz de todos eles. Por exemplo, se o número menor votar a favor e o maior votar contra, haverá votos contrários mais do que suficientes para destruir os favoráveis; portanto o excesso de contrários, não sendo impugnado, é a única voz do representante (*Leviatã*, XVI).

A única maneira de instituir esse poder comum, capaz de defender os homens da invasão de estrangeiros e dos danos recíprocos, garantindo sua segurança de tal modo que, por sua própria

indústria e pelos frutos da terra, eles possam se nutrir e viver satisfeitos, é conferir todo o seu poder e força a um homem ou a uma assembleia de homens que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma única vontade, o que equivale a dizer: indicar um homem ou assembleia de homens como portador de suas pessoas, e cada um se reconhecer e se declarar como autor de todos os atos que aquele que é assim portador de sua pessoa praticar nas coisas relativas à paz e à segurança comuns; e, desse modo, submeter as vontades de cada um à vontade dele, e seus julgamentos ao julgamento dele. Isso é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles em uma e mesma pessoa, formada pelo pacto de cada homem com cada homem, de tal modo que é como se cada um dissesse a cada um: *autorizo este homem ou esta assembleia de homens, abandonando-lhe meu direito de governar a mim mesmo, sob a condição de que tu abandones teu direito a ele e autorize todas as suas ações de maneira semelhante*. Isso feito, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se REPÚBLICA, em latim *civitas*. É essa a geração desse grande LEVIATÃ ou, antes (para falar com mais reverência), desse *deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus imortal*, nossa paz e defesa. Pois, em razão dessa autoridade que lhe é dada por cada particular na república, ele faz uso de tamanho poder e força conferidos a ele que, pelo terror assim inspirado, ele se torna capaz de conformar as vontades de todos, em vista da paz interna e ajuda mútua contra seus inimigos externos. Nele consiste a essência da república, que, para a definir, é: pessoa única de cujos atos os indivíduos de uma grande multidão, por pactos mútuos uns com os outros, tornaram-se, cada um deles, autores, a fim de que ela possa empregar a força e os meios de todos, conforme julgue vantajoso, para sua paz e defesa comuns.

Aquele que é depositário dessa pessoa chama-se soberano e se considera que detém o poder soberano; todos os outros são seus súditos (*Leviatã*, cap. XVII).

NOTAS

1. HOBBS, Thomas. *Verses life*. In: *Elements of Law*. Ed. por J.C.A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 254
2. AUBREY, John. *Brief lives*. Ed. por Buchanan-Brown. Londres: Penguin Books, 2000, p. 147. Além de amigo pessoal de Hobbes, Aubrey foi o principal biógrafo do século XVII.
3. AUBREY, John. *Brief lives*. Op. cit., p. 148.
4. MALCOLM, Noel. A summary biography of Hobbes. In: *The Cambridge companion to Hobbes*. Ed. por Tom Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, p. 15.
5. SKINNER, Quentin. Hobbes's life in philosophy. In: *Visions of politics*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 7.
6. *Ibid.*, p. 11.
7. A descoberta desse manuscrito, provavelmente o último de Hobbes, coube a Quentin Skinner (ver SKINNER, Quentin. *Hobbes on sovereignty: an unknown discussion*. *Political Studies*, 13, 1965, p. 213-218).
8. *De corpore*. Epístola dedicatória.

9. YAMAYA, E.R.F. *A história, do humanismo à ciência*: Hobbes, de Tucídides ao Behemoth. Tese de doutorado em filosofia, 2004, p. 54.

10. *Ibid.*

11. *De corpore*, I, 1, 7.

12. *Leviatã*, XIII, p. 109.

13. "As regras do *justo* e do *injusto*, suficientemente demonstradas segundo princípios evidentes até mesmo aos de capacidade medíocre, não faltaram; e a despeito da obscuridade de seu autor, brilharam aos homens de boa educação" (*Behemoth*, p. 77).

14. *Behemoth*, p. 57.

15. *Elements of law*, I, IX, 1.

16. "As ciências são um pequeno poder, porque não são eminentes, e consequentemente somente são reconhecidas em alguns homens e, mesmo nestes, em poucas coisas. Porque é da natureza da ciência que só a podem compreender aqueles que em boa medida já alcançaram" (*Leviatã*, X, p. 77).

17. Embora por todo o livro se encontrem esses argumentos satíricos, é na quarta parte da obra que eles estão concentrados. Veja-se, por exemplo, o capítulo XLVI, no qual Hobbes identifica a metafísica de Aristóteles a uma filosofia sobrenatural, e o capítulo XLVII, em que o papado é comparado ao reino das fadas.

18. *Leviatã*, XXXVIII, p. 375.

19. *Leviatã*, XLVI, p. 559; *Behemoth*, p. 80.

20. *Leviatã*, IV, p. 37.

21. "O mundo é corpóreo, isto é, corpo, e tem as dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade [...], e consequentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo" (*Leviatã*, XLVI, p. 559).

22. *Leviatã*, VI, p. 48.

23. *Ibid.*, p. 85.

24. *Ibid.*, VI, p. 57.

25. *Ibid.*, XI, p. 85.

26. *Ibid.*, X, p. 75.

27. *Ibid.*, XI, p. 85.

28. *Ibid.*

29. *Elements of law*, I, XIV, 6; *De cive*, I, 1, 7.

30. TUCK, Richard et al. *Great political thinkers*. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 173.

31. "Um homem tem direito de invadir, e outro tem direito de resistir" (*Elements of law*, I, XV, 11).

32. *Leviatã*, XIV, p. 113.

33. *Ibid.*, p. 113.

34. *De cive*, II, VI, 4

35. "Quando nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; caso contrário, há essa liberdade" (*Leviatã*, XXI, p. 186).

36. *Elements of law*, II, XX, V.

38. In: *Visions of politics*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 368-369.

39. Cabe notar que Hobbes prefere o termo "república" a "Estado", mas emprega os dois como intercambiáveis, sinônimos da palavra latina *civitas* (ver *Leviatã*. Introdução, p. 11). Igualmente notável é que, conforme avança a 3ª parte da obra, que trata da República Eclesiástica, o termo "Estado" vai sendo gradativamente mais utilizado, talvez para marcar a distância entre o poder civil e o poder espiritual.

40. *Leviatã*, XXI, p. 299.

41. Segundo essa hipótese, o povo seria o autor dos governos. No entanto, Hobbes admite que, "quando um homem recebe qualquer coisa da autoridade do povo, ele a recebe não do povo como seus súditos, mas do povo como seu soberano" (*Elements of law*, II, XXI, 9). Na qualidade de detentor da autoridade, o povo teria a faculdade de condicionar o exercício do poder do soberano, o qual, entretanto, deve ser absoluto para manter a paz.

42. PITKIN, Hannah. Representation. In: *Political innovation and conceptual change*. Ed. por T. Ball, J. Farr, R.L. Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 141. Para Pitkin, Hobbes teve o mérito de definir e desenvolver o conceito de representação, que na Ciência Política é sempre subentendido e raramente explicitado.

43. Essas duas referências são fornecidas por SKINNER, Quentin. Hobbes's theory of political obligation. In: *Visions of politics*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 266-267. Nesse artigo, Skinner defende duas teses relacionadas: 1) a teoria política de Hobbes estava totalmente relacionada a outras idéias políticas do seu tempo; 2) essa teoria não suscitou uma intensa oposição.

44. SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. VII, 1. Trad. de Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 392.

45. WINCH, Donald. Adam Smith's "enduring particular result". In: *Wealth and virtue*. Ed. por I. Hont e M. Ignatieff. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 264.

46. Literalmente: guerra de todos os homens contra todos os homens.

47. Ver HELD, David. *Democracy and the global order*. Califórnia: Stanford University Press, 1995, p. 48-49.

48. "A evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida. E é essa a batalha de gigantes que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar sobre o Céu" (FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 145).

Descartes

Ethel Menezes Rocha*



O filósofo e o seu tempo

René Descartes nasceu a 31 de março de 1596 em La Haye, uma pequena cidade no distrito francês de Touraine, chamada La Haye-Descartes a partir de 1802, e veio a falecer em Estocolmo, na Suécia, a 11 de fevereiro de 1650. Seu pai era conselheiro no Parlamento e proprietário de terras, e sua mãe morreu 14 meses após seu nascimento, tendo sido, a partir de então, criado por sua avó materna, Jeanne Sain. Aos 10 anos, foi enviado para o colégio jesuíta de La Flèche, perto de Le Mans.

Diferentemente da maioria dos estudantes, Descartes não deixou La Flèche após os cinco anos iniciais, lá permanecendo até o término de sua formação, em 1614. Em 1614, então, iniciou seu primeiro ano de estudos em Filosofia, cujo núcleo de ensino era, sobretudo, a filosofia escolástica aristotélica. O primeiro ano do currículo em Filosofia era dedicado ao estudo da dialética e consistia no exame dos textos de Aristóteles que visavam fornecer uma teoria normativa do pensamento, isto é, um conjunto de regras para pensar corretamente. Nos dois últimos anos estudava-se filosofia natural, matemática, metafísica e ética, também organizados em torno da teoria aristotélica cujas teses principais, do ponto de vista da influência na cultura filosófica da época, entre outras, eram: tudo é composto de matéria e forma e a forma é responsável pelas propriedades das coisas; o centro do universo é a Terra em torno da qual a Lua, os planetas, o Sol e as estrelas transitam em órbitas circulares; o movimento das coisas é retilíneo e em direção ao que seria seu lugar natural e tudo no universo serve a um fim.

Ao deixar La Flèche, Descartes viaja pela Europa e serve como voluntário nos exércitos holandês e bávaro, segundo o próprio Descartes, para conhecer a verdade a partir do contacto com o mundo:

Abandonei inteiramente o estudo das letras, e decidido a buscar apenas o conhecimento que poderia ser encontrado em mim mesmo ou no livro do mundo, passei o resto da minha juventude viajando, visitando cortes e exércitos, lidando com pes-

* Doutora em Filosofia pela Boston University, com pós-doutorado na University of Yale. Professora-Adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisadora do CNPq.