

DELMO MATTOS

ESCRITOS SOBRE THOMAS HOBBES

POLÍTICA, ÉTICA E NATUREZA

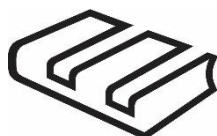


EDUFMA

DELMO MATTOS

**ESCRITOS SOBRE THOMAS HOBBS
POLÍTICA, ÉTICA E NATUREZA**

São Luís



EDUFMA

2022



Universidade Federal do Maranhão

Reitor *Prof. Dr. Natalino Salgado Filho*

Vice-Reitor *Prof. Dr. Marcos Fábio Belo Matos*

Editora da UFMA

Diretor Prof. Dr. Sanatiel de Jesus Pereira

Conselho Editorial

Prof. Dr. Luís Henrique Serra
Prof. Dr. Elídio Armando Exposto Guarçoni
Prof. Dr. André da Silva Freires
Prof. Dr. Jadir Machado Lessa
Prof^ª. Dra. Diana Rocha da Silva
Prof^ª. Dra. Gisélia Brito dos Santos
Prof. Dr. Marcus Túlio Borowiski Lavarda
Prof. Dr. Marcos Nicolau Santos da Silva
Prof. Dr. Márcio James Soares Guimarães
Prof^ª. Dra. Rosane Cláudia Rodrigues
Prof. Dr. João Batista Garcia
Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas
Bibliotecária Suênia Oliveira Mendes
Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Copyright © 2022 by EDUFMA

Projeto gráfico, Diagramação e Capa: Delmo Mattos da Silva

Revisão: Ramificando Designs

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

M444e Mattos, Delmo.
Escritos sobre Thomas Hobbes [livro eletrônico]: política, ética e natureza / Delmo Mattos. – São Luís, MA: EDUFMA, 2022.
128 p.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5363-124-3

1. Hobbes, Thomas, 1588-1679. 2. Ciência política – Filosofia.
3. Filosofia inglesa. I. Título.

CDD 320.01

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

Produção no Brasil [2022]

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida, armazenada em um sistema de recuperação ou transmitida de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico, mecânico, fotocópia, microimagem, gravação ou outro, sem permissão do autor.

EDUFMA / Editora da UFMA

Av. dos Portugueses, 1966 – Vila Bacanga
CEP: 65080-805 / São Luís / MA / Brasil
Telefone: (98) 3272-8157
www.edufma.ufma.br / edufma@ufma.br

DELMO MATTOS

**ESCRITOS SOBRE THOMAS HOBBS:
POLÍTICA, ÉTICA E NATUREZA**

2022

“Mas, mesmo que um seja capaz de ler perfeitamente um outro através das suas ações, isso servir-lhes-á apenas com os seus conhecidos, que são poucos. Aquele que vai governar uma ação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano. (HOBBS, Introdução. *Leviathan*)

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	5
PRIMEIRO CAPÍTULO	15
HOBBS E O PROBLEMA DA PERSONIFICAÇÃO NA TEORIA DA REPRESENTAÇÃO.....	15
A CONSTITUIÇÃO DA PESSOA JURÍDICA A PARTIR DA PESSOA ARTIFICIAL	20
ATRIBUIÇÃO POR FICÇÃO E PESSOAS FICTÍCIAS.....	28
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	37
SEGUNDO CAPÍTULO	39
UNIDADE E MULTIPLICIDADE NA CONSTITUIÇÃO DO CORPO POLÍTICO EM THOMAS HOBBS: UMA LEITURA DO <i>ELEMENTS OF LAW</i> E DO <i>LEVIATHAN</i>	39
MULTIDÃO E MULTIPLICIDADE	45
UNIDADE E CONVERGÊNCIA DE VONTADES	55
CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	66
TERCEIRO CAPÍTULO	69
DEMOCRACIA E CORPO POLÍTICO EM HOBBS: UMA LEITURA DO <i>ELEMENTS OF LAW</i>	69
<i>MULTIDÃO</i> E VONTADE SINGULAR	76
INSTITUIÇÃO DA UNIDADE POLÍTICA	82
UNIDADE E DEMOCRACIA	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95
QUARTO CAPÍTULO	97
HOBBS E A QUESTÃO DA SEGURANÇA	97
MEDO E INSEGURANÇA RECÍPROCA	104
MEDO RACIONAL E A SEGURANÇA PARA A PAZ	112
SEGURANÇA E PAZ PARA UMA VIDA AGRADÁVEL	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	127

INTRODUÇÃO

Esse livro faz parte de uma história que possuí, como ponto fundamental, uma trajetória de estudos. Trata-se do percurso em busca de um entendimento sobre um filósofo; mais especificamente, sobre o pensamento de um determinado filósofo – percurso este que ainda se encontra em construção. Não se pode estudar Hobbes considerando poder abarcar todo o seu pensamento; aliás, este procedimento não deve ser considerado, de forma alguma, sobre Hobbes. O estudo de Hobbes não se esgota. Sendo assim, estamos sempre em busca de percorrer uma trajetória de estudos que se mostra inacabada. Essa afirmativa se justifica, principalmente, porque existem tantos recintos pelo qual o pensamento de Hobbes se insere, o que torna quase impossível apreendê-lo em sua totalidade.

Este é o pressuposto fundamental que me movimenta a estudar Hobbes. Acrescento, ainda, a atualidade do pensamento de Hobbes. Não posso deixar de indicar o quanto Hobbes está próximo de nós, e quanto ainda nos é necessário. Ele se torna necessário porque Hobbes apresentou problemas que ainda nos afligem, respondeu e nos evidenciou caminhos que ainda estamos refletindo. Hobbes confrontou a religião. Hobbes antenou-se contra o aristotelismo. Hobbes reformulou as consequências do egoísmo humano. Hobbes se impôs sobre a guerra civil inglesa. Estes são alguns dos exemplos que evidencia a

magnitude de Hobbes para o debate filosófico e político. Trata-se de um debate fundante sob o qual a filosofia política moderna se baseia. Essa afirmação por si só atesta o quanto Hobbes foi um filósofo marcante, pois seu pensamento não se restringiu à filosofia política. Seus escritos se desdobram pelas áreas da lógica, da ética, da linguagem e, sobretudo, da ciência.

É preciso, portanto, determinar o peso de Hobbes sobre os filósofos contemporâneos. Mesmo Rawls renegando, em sua teoria da justiça, o modelo contratual hobbesiano, ele se reveste, sim, de conteúdos fundamentalmente determinados pelo filósofo, como é o caso do próprio argumento contratualista. Obviamente, existe uma percepção comum da coerência, da clareza e o rigor dos textos de Hobbes, mas também é preciso considerar as contradições presentes nas suas afirmações. O princípio fundamental para conter essas contradições é considerar a unidade do pensamento de Hobbes. A unidade do pensamento de Hobbes se faz pela coerência que ele constrói diante da sua percepção do fenômeno humano. Nada é mais coerente nas obras de Hobbes do que sua construção da natureza humana. O estabelecimento da coerência da sua construção da natureza humana torna-se a condição necessária não somente para uma interpretação coerente do pensamento de Hobbes no cenário da filosofia política, mas pelo reconhecimento do princípio fundamental do seu projeto filosófico.

Embora esses estudos colaborem decisivamente para trazer à tona o devido lugar de Hobbes no contexto da filosofia moderna como um pensador original, não se pode afirmar, por conseguinte, que as suas obras foram devidamente analisadas e discutidas, com o mesmo cuidado e seriedade, por todos aqueles que se comprometeram a examinar os seus principais argumentos filosóficos e políticos. Não obstante, desfazer a imagem distorcida de Hobbes, proveniente de leituras equivocadas e insuficientes das suas obras, não é tarefa nada fácil. Os tantos atributos conferidos impropriamente à sua teoria política obscurecem as suas verdadeiras pretensões teóricas, tornando-as incompatíveis com o projeto filosófico que objetiva fundamentar. Ao lermos com atenção as suas obras e nos atermos detalhadamente aos seus argumentos, é possível identificarmos o que este realmente intentava demonstrar, bem como o que jamais poderia afirmar.

A imagem que permanece de Hobbes até os dias atuais torna ele o mais “polêmico” entre os filósofos modernos, a respeito do qual não repousam interpretações convergentes a seu respeito. Por certo, desde os seus contemporâneos, as suas ideias e argumentos são submetidos a críticas e objeções, o que, de maneira inevitável, corrobora para o obscurecimento das suas verdadeiras pretensões teóricas. Com efeito, é preciso indagar: quais são as especificidades, concernentes à sua reflexão filosófica, capazes de causar-lhe uma fama tão negativa? De acordo com Ribeiro: “Nada falta, de horrível, à reputação de Hobbes: embora —

raramente – se admita que os hobbistas possam não ter sido seus leitores fiéis, compõe-se a sua memória do medo, da amoralidade, do escândalo sexual, do ateísmo” (1984, p. 13). Essa “má reputação” já era presentida pelo próprio Hobbes, pois ao lermos com atenção a dedicatória a Sr. Francis Godolphin, nas páginas iniciais do *Leviathan*, nota-se, em tom quase profético, as seguintes afirmações do filósofo:

O que talvez possa ser tomado como ofensa são certos escritos das Sagradas Escrituras (*Holy Scripture*), por mim usados com uma finalidade diferente da que geralmente por outros é visada. Mas fi-lo com a devida submissão, e também, dado meu assunto, porque tal era necessário. Pois eles são as fortificações avançadas do inimigo, de onde este ameaça o poder civil (*Civil Power*). É se apesar disto verificardes que meu trabalho é atacado por todos, talvez voz apraza desculpar-me, dizendo que sou um homem que ama suas próprias opiniões, que acredito em tudo o que digo¹.

Certamente, a imagem negativa atribuída a Hobbes pelos seus críticos ao longo dos tempos pode ser explicada pelo forte impacto que as suas ideias causaram aos olhos dos seus contemporâneos. Dentre as ideias que causaram tanta repercussão na sua época, a mais expressiva está relacionada à sua postura em relação à defesa intransigente

¹ HOBBS, Thomas. *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968, pp. 75-76).

da causa monárquica e suas objeções à Igreja. Como é de conhecimento geral, a situação em que se encontra a Inglaterra no tempo de Hobbes é permeada de confrontos na forma de guerra civis entre as diversas tendências do cristianismo, como também pela revolta geral contra a “autocracia do rei Carlos I”.²

Desse modo, podemos inferir que se, por um lado, o debate crescente em torno do pensamento de Hobbes contribui para esclarecer o que este realmente pretendia fundamentar, como também o seu devido lugar como um dos mais promissores teóricos políticos da modernidade, por outro lado contribui, também, para deflagrar uma série de desacordos conceituais a respeito dos principais problemas apresentados por Hobbes, de modo que é possível identificar uma nítida divergência entre os seus principais intérpretes. A retomada de estudos sobre vários filósofos nos tem esclarecido que uma leitura correta ou bem instrumentada das suas respectivas obras contribui para modificar, profundamente, as interpretações que, pelos mais variados motivos, vieram a ser feitas sobre a obra de um filósofo ou autor e que, de maneira não crítica, passam a ser reproduzidas e vastamente difundidas por gerações.

Com efeito, é inegável que as obras de Hobbes têm sido relidas e reinterpretadas sob vários pontos de vista, com maior intensidade a partir do século XX, de modo que estas interpretações contribuem para repensarmos certas

² ANGOULVENT, Anne-Laure. Hobbes e a moral política. Trad. Alice Maria. Cantuso. Campinas: Papirus, 1996, p. 12.

teses tradicionais, como também certos equívocos de interpretação sobre o seu pensamento. A exemplo, temos o estatuto reservado por Hobbes na sua reflexão política ao problema da liberdade humana. O interessante é que Hobbes continua sendo um teórico político de extrema relevância.

Resta saber quais os motivos que asseguram efetivamente a relevância e a contemporaneidade de Hobbes. Podemos iniciar enfatizando a crise das sociedades ocidentais, principalmente pelas ameaças de guerra civil latentes, ou até mesmo de uma terceira guerra mundial. Hobbes ensina que, em termos de política, torna-se necessário prever o pior para impedi-lo. Assim, em uma situação instável de desequilíbrio mundial que, por conseguinte, obriga a um confronto eminente, Hobbes está sempre em nosso auxílio na tarefa de, com ele, fazer refletir uma saída para efetivar a paz.

Hobbes foi capaz de retratar assim as capacidades criativas do ser humano, na medida em que entrevê que, ao lado da razão, impera o reino das paixões. Deste ponto de vista, suas descrições ainda são válidas hoje, quando consideramos os eventos que fazem a história – por exemplo, a renovada influência da religião na política. Desse modo, devemos compreender o quanto é perigoso buscarmos o modelo para a política fora desta, o que fica claro, portanto, quando Hobbes se pronunciou em sua

afirmação tão contundente: *Auctoritas, non veritas facit legem.*

Mudando um pouco de assunto; depois desse percurso sobre a relevância do projeto filosófico de Hobbes, torna-se necessário enfatizar os motivos que me conduziram a este livro. Embora eu já tenha escrito um livro anterior sobre Hobbes, uma nova pesquisa de textos selecionados se tornou absolutamente necessária como consequência natural do acúmulo de conhecimento, mais aprofundado, sobretudo adquirido com novas leituras e com o contato com as pesquisas atuais sobre Hobbes. Os obstáculos a quem se compromete a estudar Hobbes são reais, pois são inúmeras as dificuldades que vão desde o acesso às novas interpretações quanto à qualidade das traduções portuguesas.

O livro contém cinco capítulos. Originalmente, os capítulos foram extraídos de artigos publicados, ou não, em revistas especializadas. Não me preocupei com a ordem cronológica de publicação, mas sim com uma certa coerência das temáticas e sua importância na contextualização do desenvolvimento da sistemática hobbesiana.

O primeiro capítulo contém o artigo intitulado *“Hobbes e o problema da personificação na teoria da representação”*. O propósito fundamental do capítulo consiste em discutir os termos da representação e da teoria da autorização em Hobbes, evidenciando, por sua vez,

aquelas adversidades e incoerências no modo como a atribuição fictícia interfere na constituição da autoridade em Hobbes.

Nesse sentido, torna-se necessário discutir o modo pelo qual Hobbes determina a função do representante na ausência de sua identificação como autor, ou seja: sem qualquer condição de atribuir autoridade aos seus atores. Trata-se, portanto, de uma contradição aos termos da racionalidade imposta pelo modelo de representação proposto por Hobbes, nos quais a imputação da responsabilidade, no caso da pessoa fictícia, encontra-se ausente de responsabilidade por seus atos, assim inviabilizando assumir responsabilidade pelos atos de um outro. Para tanto, evidenciam-se os aspectos da pessoa fictícia e a sua relação com os preceitos da autorização não autorizada para definir os termos da atribuição fictícia e suas implicações na teoria jurídica da autorização em Hobbes.

O segundo capítulo diz respeito ao artigo denominado *“Unidade e multiplicidade na constituição do corpo político em Thomas Hobbes: Uma leitura do Elements Of Law e do Leviathan”*. O objetivo desse capítulo consiste em discutir as relações entre multidão e povo para a constituição da teoria da representação proposta por Thomas Hobbes. Para tanto, direcionam-se as discussões para o âmbito das obras *Elements of Law* e *Leviathan*, pelas quais se reconstitui a trajetória argumentativa que dispensa

os elementos da pluralidade das vontades para o âmbito da sua unidade.

Evidencia-se, portanto, uma evolução argumentativa no que concerne à ideia de unidade e representação entre as duas obras de Hobbes. Para tanto, discute-se a aquisição da unidade das vontades como um elemento indispensável para o estabelecimento da pessoa artificial. Como consequência, demonstra-se que a teoria da representação está condicionada à constituição de uma vontade única, pela qual se estabelecem as premissas da redução do múltiplo ao uno, cuja consequência é o surgimento da concepção de autorização, fundamental ao núcleo da representatividade política.

O terceiro capítulo, intitulado “*Democracia e corpo político em Hobbes: Uma leitura do Elements Of Law*”, pretende compreender os termos da democracia em Hobbes, especificamente no contexto da sua obra *Elements of Law*, e a sua relação com a instauração do corpo político. Trata-se, portanto, de evidenciar o modo pelo qual a ideia de povo opera a conversão das vontades particulares, originalmente em desacordo, em uma vontade única, na medida em que a união das vontades individuais em direção à submissão da vontade única torna-se a condição para a instauração da democracia. Nestes termos, demonstra-se que a condição de unidade presente no corpo político torna-se compatível com a conciliação das vontades em vistas a

um único fim, que se identifica com os termos da vontade pública.

O quarto capítulo, intitulado “*Hobbes e a questão da segurança*”, objetiva problematizar a questão da segurança em Hobbes. Para tanto, discute-se a função do medo como um elemento fundamental para a obtenção da vida agradável. Desse modo, demonstra-se o vínculo entre o medo e a razão instrumental como requisito fundamental na obtenção dos meios adequados para a instauração da segurança enquanto uma garantia das coisas que são necessárias para o estabelecimento da vida agradável. A hipótese que se pretende evidenciar diz respeito àquela segundo a qual a obtenção da vida agradável depende necessariamente do cálculo instrumental das causas e consequências do medo em relação à expectativa da obtenção da segurança.

Utilizando-se, portanto, do argumento do medo da morte violenta, relaciona-se a necessidade dos requisitos necessários para uma vida agradável à liberdade compatível com a segurança e as condições de bem-estar do povo. Sendo assim, a segurança com a qual Hobbes preocupa-se é a segurança em vista a uma vida agradável.

Espero que aproveitem cada página de leitura e estudos contidos nesse livro. Com certeza, representa uma jornada de muito aprendizado necessário àqueles que buscam compreender a reflexão filosófica e política de Hobbes na atualidade.

PRIMEIRO CAPÍTULO

HOBBS E O PROBLEMA DA PERSONIFICAÇÃO NA TEORIA DA REPRESENTAÇÃO

Na obra *Leviathan*, Thomas Hobbes expõe o núcleo da concepção de autoridade, determinado pela máxima, em que explica o direito legítimo de praticar certa ação. A posição de autoridade pressupõe um estado de liberdade de ação em que as palavras ou ações, que são atribuídas de algo ou alguém para outro, sejam reconhecidas como próprias. Deste modo, a emissão de palavras e ações não são provenientes de uma fonte natural, uma vez que, por representar estas palavras e ações, são consideradas daquele que a maneira de agir coincide com uma “entidade observável exteriormente”, e não daquele que a torna manifesta (JAUME, 1992, p. 23).

Contudo, a efetivação dessa unidade deduz uma especificidade pessoal artificial ou fictícia em relação à pessoal natural, ao passo que as ações e palavras da primeira não são efetivamente suas, são atribuídas por outro, mediante a sua prévia autorização. Desta forma, uma ação praticada por autoridade corresponde a uma ação realizada por quem detém um consentimento, este dado por quem de fato dispõe o direito de praticá-la. Tal reconhecimento traz uma identificação relacional entre

aquele que autoriza uma ação e aquele que é autorizado a agir em nome de um outro.

Enquanto pessoa artificial, constituída para unificar uma diversidade de vontades, consideram-se dois entes diferentes, sendo um representante e um representado, em que se distinguem pela sua propriedade de agir, não por si mesmos, mas mediante o consentimento de um outro, que autorizou as suas respectivas palavras e ações. Sendo assim, o ator será aquele que possui autoridade para agir em nome do representado, tal como o autor refere-se àquele que confere essa autoridade ao ator, isto é, cede ao representante direito de agir em seu nome.

No caso de assumir uma personalidade jurídica, a qual requer uma autorização, prevalece uma conformidade aos padrões na representação do ator, de modo que suas ações se respaldem pela responsabilidade de quem lhe conferiu legitimidade para agir. Não obstante, Hobbes admite a existência de determinados autores que não são efetivamente responsabilizados por aquelas ações realizadas em seu nome. Isto posto, o ato de dispor de uma pessoa expõe uma incongruência no que diz respeito à forma como se atribui palavras e ações àqueles que não são reconhecidos como atores³. Tais atores, por conseguinte, são condicionados por atribuições não reais, mas por pura

³ Hobbes comenta: “Poucas são as coisas que não podem ser representadas por ficção. As coisas inanimadas, como uma igreja, um hospital, uma ponte, podem ser personificadas por um reitor, um diretor ou um supervisor. Mas as coisas inanimadas não podem ser autores, nem portanto conferir autoridade aos seus atores” (1968, p. 2018).

ficção, pela qual os objetos inanimados (como pontes e hospitais) e/ou as pessoas incapazes (como crianças e portadores de deficiência mental) podem ser representados sem, no entanto, conferir autoridade a um outro.

As pessoas fictícias são um exemplo específico no âmbito da Teoria Jurídica da Representação tecida por Hobbes, pois se trata de um tipo de pessoa que não possui capacidade de atuar e, por isso, torna-se incapaz de agir por sua própria conta. E sem qualquer capacidade de agir, a pessoa fictícia não pode ser nem pessoa natural e nem ao menos uma pessoa artificial, uma vez que estes papéis são determinados em caráter de representação que, na sua configuração fundamental, requer sempre a capacidade de ação de um dos membros do processo de representação jurídica.

Trata-se, logo, de uma problemática na conjuntura da representatividade conferida por Hobbes, vez que descaracteriza o fundamento da sua teoria mediante uma nítida limitação à explicação da atribuição fictícia. Nestes termos, a Teoria da Representação Jurídica de Hobbes se apresenta contraditória no que concerne determinar a coerência do modelo de representação em relação às tratativas das ações da pessoa fictícia e o seu modo de autorização.

Sendo assim, a Teoria da Representação de Hobbes não deve se resumir a como as pessoas podem representar a si mesmas, de forma que suas palavras e as ações podem

ser verdadeiramente atribuídas a elas, tampouco como estas palavras e ações podem estar representando as palavras e ações de um outro. Compete, então, em designar como é possível representar alguém (ou outra coisa) de tal maneira que as palavras ou ações não pertençam àqueles quem a elas representam, nem ao representado. Cabe isso ao mencionado problema da representação fictícia, em que a autorização não advém daqueles que representam, mas de uma terceira parte, tal como ocorre com os representantes dos seres inanimados (como as igrejas, hospitais e pontes).

Desta maneira, o propósito fundamental do presente artigo consiste em discutir as disposições da representação em Hobbes, evidenciando, por sua vez, as adversidades e incoerências de sua teoria no que diz respeito ao modo como a atribuição fictícia interfere na constituição da autoridade. Tal interferência expõe, por um lado, a incapacidade de uma explicação condizente acerca da função do representante em um cenário com identificação ausente de seu autor, este sem qualquer condição de atribuir autoridade aos seus atores; e, por outro lado, o paradoxo pelo qual autores não fornecem ações aos seus respectivos representantes, dificultando, por conseguinte, compreender a racionalidade imposta pelo modelo de representação em Hobbes, em que a imputação da responsabilidade, no caso da pessoa fictícia, encontra-se ausente de responsabilidade por seus atos e tampouco pode assumir responsabilidade pelos atos de um outro.

A fim de destacar essas questões, em um primeiro momento discute-se a natureza jurídica da pessoa artificial. Apresenta-se as determinações do autor e do ator no processo de representação, demonstrando a maneira pela qual Thomas Hobbes estabeleceu as condições do direito do ator de agir em nome do autor e, por consequência, a obrigação que o autor assume mediante o ator.

Por sua vez, expõe-se os argumentos de Hobbes na forma de tratar da relação entre pessoa e as palavras e ações, a destacar os seus dois modos de atribuições: aquela caracterizada por verdade e aquela por ficção. Diante deste aspecto, torna-se possível ressaltar uma peculiaridade em relação à pessoa artificial ou fictícia, uma contradição no que tange os termos da representação na maneira como Hobbes determina a atribuição fictícia, sendo esta atribuição como um ato de representar sem a necessária constituição de um ato de autorização.

Por fim, aborda-se a questão da autoridade sem autorização e da representação por ficção. Assim, discute-se a perspectiva ficcional e a artificial, enfatizando uma incoerência no modo de determinar as atribuições às pessoas artificiais. Conforme esta determinação, verifica-se que há pessoas artificiais que correspondem ao modelo proposto por Hobbes, segundo o qual suas ações são consideradas como uma representação das palavras e ações de outro, porém, existe uma condição, como fora

demonstrado anteriormente, fornecida pelo próprio filósofo, em que o representado não é autor.

A CONSTITUIÇÃO DA PESSOA JURÍDICA A PARTIR DA PESSOA ARTIFICIAL

No livro *Leviathan*, especificamente no capítulo XVI, Hobbes faz a seguinte afirmação: “Uma pessoa é aquela cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção” (HOBBS, 1968, p. 217). A acepção de pessoa proposta pelo filósofo retoma o entendimento latino e grego do termo “pessoa”, respectivamente, na língua latina e grega, *persona* e *prósopon*. Em grego, designa “o rosto”; em latim, “disfarce”, ou, ainda, a aparência exterior ou máscara do ator que imita alguém em uma cena. Como em um palco de teatro onde o ator representa um personagem, no âmbito jurídico, uma pessoa também pode ser representada por outra. Deste modo, o ato de personificação corresponde a uma atuação, assim como representar a si mesmo ou a um outro.

Assim sendo, a personificação evidencia uma dupla relação entre uma pessoa natural, cujas palavras e ações são consideradas como sendo suas próprias, e uma pessoa artificial, cujas suas respectivas palavras e, sobretudo, as

suas ações são consideradas como uma representação das palavras e ações de um outro. Desta maneira, pode-se conceber que o soberano, tal como Hobbes pressupõe, é um ator que representa seus autores, ou seja, os súditos ou cidadãos, da mesma forma que personifica os súditos ou cidadãos, assim como personifica a soberania do *Commonwealth*⁴.

Não obstante, conforme assevera Zarka, o que demonstra a especificidade de uma pessoa artificial em relação à pessoa natural é a “não identificação entre ator e autor, entendendo por ator aquele que age em nome de outro e, por autor aquele que fornece ao ator a autoridade de agir em seu nome” (1995, p. 212). Nesses termos, o problema da representação pode ser descrito mediante a distinção entre um representante, sendo este um ator que representa de fato os direitos de um autor pelo qual fala e/ou age em seu nome, e, por sua vez, um representado, sendo o autor, aquele cuja função é de conferir ao representante a autoridade de agir em seu nome, desde que “as palavras e ações tenha antes consentido que estas sejam consideradas como sendo suas” (HOBBS, 1968, p. 217).

Portanto, resta considerar que o soberano se constitui em uma única pessoa, ou vários súditos ou cidadãos, cada um dos quais reconhecendo os atos do soberano como

⁴ No *Leviathan*, Hobbes assinala: “E aquele que faz um pacto com o autor, pela mediação do ator, sem saber que autoridade este tem, mas simplesmente confiando na sua palavra, no caso de esta autoridade não lhe ser comprovada quando pedida, não mais está obrigado. Porque o pacto feito com o autor não é válido sem essa garantia. Mas, se aquele que assim pactuou sabia de antemão que não podia esperar outra garantia senão a palavra do ator, neste caso o pacto é válido, porque aqui o ator constitui a si mesmo como autor” (1968, p. 2018).

sendo o seu próprio. Em outros termos, a pessoa artificial não é somente compreendida apenas como portadora de ações e palavras, mas em postura de identificação correlacional, de forma que na relação entre autorizado e autorização institui-se uma identidade entre as respectivas ações. Significa que a expressão desta identidade nada mais é do que a projeção pela qual o modo coerente, no âmbito da representação, articula palavras e ações. Sendo assim, o único meio de se conceber a unidade de uma multidão é mediante a sua representação, constituída em uma pessoa artificial, pois, como bem salienta Hobbes, é a unidade do representante e “não a unidade do representado que possibilita que uma pessoa seja una” (HOBBS, 1968, p. 220).

Certamente, como observa Zarka (2001), a transferência de direitos requerida pela contraposição entre multidão e povo, ou melhor, um jogo do múltiplo e da unidade, é o que torna a vontade do soberano pública. Ou seja, na emergência de uma vontade pública é o povo que repousa na determinação de uma união de vontade capaz de subsumir a vontade de todos pela vontade do soberano. De certa forma, aceita-se a premissa de que a vontade pública está associada a uma redução de vontades particulares dirigidas para um único fim. Neste caso, trata-se da transformação da multidão desorganizada em um poder soberano, isto é, um sujeito político engendrado pelo confronto entre o natural e o artificial.

Na verdade, na perspectiva de Crignon (2012), Hobbes constata que esta renúncia diz respeito a uma decisão de se resignar quanto ao seu direito natural, o que indica que se trata da abdicação do direito quanto a um determinado objeto na finalidade de que qualquer outro possa usufruir desse objeto sem que haja nenhum tipo de resistência por parte daquele que renunciou. Neste sentido, a transferência não implica necessariamente em oferecer de fato ao outro aquilo que já não possui pelo direito natural, mas apenas que prevalece o desejo de autorizar a um outro usufruir daquilo que de antemão o pertencia. Esta determinação, portanto, configura a própria concepção onde se estabelece a transferência mútua do direito natural no qual, conforme Hobbes, o direito é transferido, “quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas” (HOBBS, 1968, pp. 190-191).

Contudo, o benefício dessa transferência repercute na forma em que a condição de unidade presente no corpo político é compatível com a conciliação das vontades, cuja consequência é a orientação das ações da multidão a um desígnio comum. Conforme essa concepção, é possível compreender que, tanto no livro *Leviathan*, quanto no *Elements of Law*, o processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade é conduzido pela convenção consentida na qual o acordo de vontades torna-se a vontade de todos. Deste modo, estabelece-se a unidade representativa das vontades pela transformação da

multiplicidade natural em uma unidade artificial e ordenada, capaz de fornecer consistência ao corpo político.

Hobbes se utiliza deliberadamente do estatuto jurídico conferido à pessoa para explicar um tipo particular de relação jurídica; no caso, aquele relativo ao súdito e ao soberano, em que se baseia numa concessão ou transferência do direito de representação. Desta maneira, o modelo de representação toma por base uma correlação de direitos, em que o direito do ator de agir em nome do autor legitima-se, e, por conseguinte, a obrigação que o autor assume mediante o ator. Para Putkin, por exemplo, representar não é mais do que agir por autoridade, na medida que o direito do ator de agir no lugar do autor demonstra uma obrigação do autor de reconhecer as ações autorizadas como sendo suas próprias.

Esse reconhecimento é o que determina que a personificação seja um ingrediente fundamental à teoria da representação. Somente pode haver personificação quando um determinado ente atua e age ao mesmo tempo, uma vez que dispor de uma pessoa nada mais é do que assumir ações e palavras de um outro em uma perfeita correspondência entre agir e atuar. Dessa forma, torna-se concebível determinar o estabelecimento de uma convergência entre a vontade do poder soberano e a vontade particular daqueles que o instituíram, o que ratifica o argumento de que as suas respectivas ações só fazem realmente sentido se aquele que age o faz na lógica de um compromisso, em que as suas

palavras ou ações atendem os padrões e a coerência exigidos pela delegação de direitos no ato mesmo da autorização.

O sentido jurídico dessa relação se evidencia pelo modo como a atribuição de ações e palavras a um outro implica a sua identificação como um sujeito que confere sentido e coerência a determinadas palavras e ações. Neste sentido, dentro do jurídico, os efeitos da representação, assim como no âmbito do teatro, a coerência entre ações e palavras entre o autor e o ator deve refletir uma expectativa de conduta onde a identidade da expectativa confere uma determinada unidade às ações do representado e do representante.

Assim sendo, cada súdito ou cidadão, por sua única e absoluta vontade, concordam em transferir a um terceiro o seu direito de se governar, que seja, conforme Hobbes, “com a condição de transferires para ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações” (1968, p. 227). Esta autorização torna esse terceiro legítimo para realizar todas as ações em seu nome, pois quando o homem transfere ou renuncia um direito, ele o faz considerando a reciprocidade de algo transferido para ele em vista de algum benefício. Isso porque a transferência ou renúncia de um direito constitui-se um ato voluntário.

Em qualquer destes atos voluntários há implícito o requerimento de um benefício próprio. Nestes termos, o contrato pressupõe sempre a confiança na efetivação do

comprometimento por ambas as partes contratantes. Concebendo que o ato de transferir ou renunciar é considerado como um ato voluntário, e que o objetivo de todos os atos voluntários de cada homem é algum bem para si mesmo, deve-se, portanto, prevalecer a obrigação daquele que contratou. Deste modo, fica claro que, como merecimento daquele que cumpriu sua parte, despoja-se da liberdade de impedir o outro de se beneficiar do mesmo direito. Em outras palavras, Hobbes assevera que, ao privar o direito de se fazer tudo o que convém, há impedimentos para que outros desfrutem desse direito; ou seja, é anulado.

Esse ato de autorização, através da transferência de direitos, constitui propriamente a pessoa artificial, assim como as condições para a validade das suas ações de forma representativa. Conforme anuncia Hobbes, “Eu autorizo e desisto do meu direito de governar a mim mesmo, a este Homem, ou a esta Assembleia de homens, com esta condição, que desista teu Direito a ele, e autoriza todas as suas ações da mesma maneira” (HOBBS, 1968, p. 227). Isto posto, reconhecer as suas respectivas ações em um outro é tornar legítimo o direito de um outro de realizar as ações como suas próprias ações.

O ator adquire, por assim dizer, um direito de uso do direito do autor para o âmbito das ações representativas, pelo qual se determina as condições de validade dos atos jurídicos da pessoa civil. A concepção de pessoa civil não designa especificamente nem o representante nem os

representados, mas a unidade do ser jurídico que ambos constituíram pela unidade representativa de uma única vontade. Quanto à transferência operada pelo autor para o ator, no *Leviathan*, Hobbes institui (1968) que aquelas ações, que se diz que um homem faz sob deliberação, são voluntárias e realizadas com escolha e eleição, uma vez que a ação voluntária e a ação procedente de uma eleição são a mesma coisa.

Assim, pode-se afirmar que o ator, quando se manifesta por autoridade, manifesta-se como se em seu lugar estivesse se manifestando a própria pessoa que o constituiu, e na circunstância de vários autores, converge a pluralidade de manifestações destes em uma unidade. Neste caso, o ator constitui-se em o ponto de convergência da vontade e do poder de ação de múltiplas pessoas; assim sendo, trata-se de um o ponto artificial de unificação. Enquanto um corpo natural é uma pessoa dotada de vontade, o corpo artificial coletivo deve ser personificado para adquirir um movimento unitário, ou seja, uma vontade única.

Ao tratar da relação entre pessoa e as palavras e ações, Hobbes, no *Leviathan*, ressalta os seus dois modos de atribuições, sendo aquela caracterizada por verdade e aquela por ficção. Essa dupla relação da atribuição ressalta uma peculiaridade em relação à pessoa artificial ou fictícia, explicitando uma contradição no que concerne os termos da representação, pois Hobbes assinala que a atribuição

fictícia, o ato de representar, não se constitui por um ato de autorização. De fato, no capítulo XVI do *Leviathan*, Hobbes enfatiza que a atribuição verdadeira se constitui por um ato de autorização de maneira a legitimar o direito de realizar determinadas ações, assim como proferir determinadas palavras, reconhecendo-as como sendo suas próprias ações e palavras. No caso da atribuição fictícia, as disposições da representação recaem em entidades inanimadas, como uma igreja, um hospital, uma ponte, que são efetivamente privadas de deliberação e, por conseguinte, ausentes de vontade.

ATRIBUIÇÃO POR FICÇÃO E PESSOAS FICTÍCIAS

Hobbes enseja que a representação possibilite a personificação, pela ficção, de entidades sem uma vontade conhecida, incluindo falsos ídolos e o Deus verdadeiro. Por serem incapazes de deliberação, situações como as de igrejas, hospitais e pontes, além das crianças, os portadores de deficiência mental ou portadores de patologias nas faculdades mentais, todos que não possuem o uso pleno da razão não podem realmente ser considerados autores, e, por consequência, não podem conferir autoridade.

A relação entre o direito de um de agir com o direito de possuir palavras e ações de outro evidencia a proposição no qual o autor possui a função, no âmbito da representação,

de conferir ao representante a autoridade de agir em seu nome. Não obstante, Hobbes condiciona a interpretação da representação fictícia, em que as entidades inanimadas podem ser personificadas por um reitor, um diretor ou um supervisor, de modo que portem legitimamente autoridade para prover à conservação a eles conferidas mediante os seus donos ou governadores dessas coisas.

Isto posto, em relação às pessoas fictícias, o ato de autorizar e representar torna-se uma relação entre um ator e uma coisa que necessita de um intermediário, uma terceira pessoa, que não se constitui propriamente um autor, mas são consideradas atores e autoridades constituídas. Vez que são incapazes de serem consideradas um autor, as entidades inanimadas não podem ser concebidas como uma pessoa física real, porém, podem ser admitidas como uma pessoa no sentido ficcional.

A representação por ficção atesta que o representado não pode ser considerado um autor e por isso se torna incapaz de autorizar as ações do próprio representado. Contudo, as ações do representado são atribuídas à sua autoridade mediante um intermediário que possui pleno domínio sobre o representante, ou seja, aquele cuja representação requer a propriedade ou autoridade jurisdicional sobre ela. No entanto, alerta Hobbes que

“essas coisas não podem ser personificadas enquanto não houver um estado de governo civil” (1968, p. 129)⁵.

A propriedade da ficção consiste no fato de que o responsável pelas ações da pessoa fictícia é uma personificação constituída por um governo civil, que confere a legitimidade para representar entidades incapazes de, por si só, conferir alguma autoridade. Logo, quando objetos inanimados ou pessoas incapazes (por alguma circunstância pessoal) são representados, a autoridade deve ser oriunda não deles próprios. E quando as ações de uma pessoa são consideradas as de outro por ficção, trata-se de um intermediário, alguma pessoa diferente daquela representada, que, em função disso, age legitimamente em nome daquele incapaz de deliberar.

Tal fato assinala a possibilidade de que pessoas fictícias sejam representadas sem que haja uma autorização que anule a viabilidade de elas serem consideradas os autores de suas próprias ações, o que inviabiliza, na perspectiva de Hobbes, a caracterização de serem pessoas naturais por definição. No entanto, na atribuição ficcional existe uma falsa autorização dos entes a uma autoridade.

Segundo Mattos, “tal fato remete a uma interpretação alternativa da afirmação de que podemos atribuir a ação de

⁵ “Um ídolo, ou mera ficção do cérebro, pode ser personificado, como o eram os deuses dos pagãos, que eram personificados pelos funcionários para tal nomeados pelo Estado, e tinham posses e outros bens, assim como direitos, que os homens de vez em quando a eles dedicavam e consagravam. Mas os ídolos não podem ser autores, porque um ídolo não é nada. A autoridade provinha do Estado, portanto antes da instituição do governo civil os deuses dos pagãos não podiam ser personificados” (HOBBS, 1968, p. 220).

uma pessoa a outra pessoa fictícia” (2015, p. 30). Nestes termos, conforme o pensamento de Hobbes, algum Sujeito X é personificado por ficção por um Representante P sempre que X não autorizar P falar ou agir em X em nome de P. Na ausência desta autorização, as palavras e ações de P atribuídas a X não são verdadeiras, porém são legítimas por ficção.

Sendo assim, admite-se que se o hospital ou a ponte são validamente representados por um supervisor autorizado, logo as ações do supervisor devem ser consideradas por ficção e não por verdade, uma vez que essas ações devem ser as quais aquelas entidades realizariam se fossem realmente autores. O argumento da ficção no contexto da representação denota que tais entidades devem ser reconhecidas como pessoas, isto é, que podem possuir posses e outros bens, assim como capazes de agir de acordo com a lei, desde que sejam validamente representadas. Deste modo, deve-se compreender o hospital e a ponte como de fato pessoas, ainda que puramente artificiais e não reconhecidos como atores.

Pode-se, contudo, considerar que se o diretor e o representante do hospital são autorizados a realizar ações distintas, fica, portanto, sem uma explicação plausível o fato de que a atribuição das ações e palavras, quando não possui atributo de autor, pode conferir autoridade. Para tanto, Hobbes assinala a possibilidade de uma pessoa executar uma ação autorizada e que deve, por conseguinte,

possuir uma relação de domínio ou propriedade sobre a pessoa artificial. Assim, no caso dos entes inanimados, fica evidente a postura daquela pessoa, que autoriza o supervisor para obter manutenção, que deve ser seu proprietário.

Quando Hobbes define o conceito de pessoa, ele não difere as pessoas artificiais das pessoas por ficção. Isso se torna problemático, pois fornece a ideia de que existem pessoas artificiais em que suas palavras e ações não pertencem necessariamente àqueles a quem representam. Essa afirmação contradiz o entendimento de Hobbes que aponta os termos da pessoa artificial e da pessoa fictícia como sinônimas. Logo, há dois modos de compreender uma pessoa que não representa a si mesma. Significa que a pessoa artificial não é somente compreendida apenas como portadora de ações e palavras de um outro, mas também aquela que, no ato de atuar, manifesta-se em nome de outro sem autorização. Desta forma, fica compreendido que quem representa um outro sem ser autorizado deve ser considerado como uma pessoa fictícia.

Sabe-se que a personificação consiste no ato de representar, seja a si mesmo ou a outro, porém, na situação de representar um outro, a explicação de Hobbes não é satisfatória quando destaca as pessoas fictícias. Tal variação entre a perspectiva ficcional e a artificial enfatiza uma contradição na maneira de determinar as atribuições às pessoas artificiais. Assim sendo, há pessoas artificiais que

correspondem ao modelo proposto por Hobbes, segundo as quais suas ações são consideradas como uma representação das palavras e ações de outro. Todavia, existe a condição, como fora ressaltada anteriormente e, ainda, mencionada pelo próprio filósofo, em que o representado não é autor.

Nesta situação, sem essa capacidade de ser autor, torna-se, por sua vez, também incapaz de autorizar os atos do representante, embora as ações do representante sejam atribuídas por autoridade de um terceiro, este com domínio sobre o representado, ou seja, alguém que tenha propriedade ou autoridade jurisdicional sobre ele. Cabe lembrar que, na perspectiva contraditória de Hobbes, certas pessoas podem ser incapazes de se constituírem autores; entretanto, podem ser uma pessoa fictícia⁶.

A título de exemplo, em uma situação em que alguém se torna proprietário ou diretor de um hospital, esse autoriza, por conseguinte, alguém a representá-lo pessoalmente. Este último, por sua vez, é representante do diretor e não do hospital. Nesta circunstância, a responsabilidade pela ação e pelas obrigações decorrentes recaem no ator e não no autor, pois o autor não pode ser o hospital, visto que coisas inanimadas não podem ser autores, segundo Hobbes. Não obstante, assinala Pitkin (1967), há uma questão que merece ser refletida no âmbito

⁶ Segundo Pitkin: “O tratamento de Hobbes do conceito de representação é intrigante de várias maneiras. Ele se esforça para dar uma definição clara, mas produz exemplos de representação que não se enquadram na definição. Ele estava simplesmente sendo inconsistente? (1967, p. 33).

da argumentação de Hobbes, visto que o representante de um hospital se torna alguém que possui, certamente, obrigações com o hospital, mas as obrigações decorrentes de uma ação, no âmbito das atribuições fictícias, sempre recaem sobre o ator.

Assim, no caso da atribuição por ficção, o ator torna-se o elemento fundamental do processo de representação de modo que ele representa o elemento ficcional por excelência. Para explicar essa problemática, pode-se argumentar ainda que as crianças e os hospitais possuem direitos e obrigações. Logo, o representante possui a obrigação de zelar pelo interesse ou bem-estar do ser inanimado que é o hospital, assim como o interesse ou bem-estar de seu diretor, e das pessoas incapazes, como o exemplo das crianças. A autoridade fornecida aos representantes de entes inanimados ou de pessoas inaptas visa a manutenção da integridade desses entes e pessoas.

Essa forma de interpretação conduz ao entendimento de que os representantes dos entes inanimados *fingem* ser autorizados por eles, uma vez que não há autorização efetiva desses entes, mas daqueles que os mantêm em propriedade. Esse conceito de autorização expressa um entendimento o qual possibilita que um indivíduo seja representado por um outro com o objetivo de que seus interesses sejam defendidos, em que, conforme assevera Waldman (1974), a autorização é a possibilidade de que o outro atue por um outro através do seu próprio direito.

Significa, logo, as consequências pelas quais toda ação autorizada à pessoa será entendida como uma ação realizada por aquele que a autorizou.

Na perspectiva de Pitkin (1964), fica claro que o conceito de autorização utilizado por Hobbes se diferencia substancialmente de uma noção de renúncia, pois a noção de autorização compreende uma possibilidade onde todos os direitos estão conservados no próprio ato de autorizar. Nesses casos, a autorização se configura como um artifício no qual os indivíduos utilizam com o objetivo de obter vantagens para si próprios.

Todavia, a possibilidade de admitir que um impostor *finja* ter recebido autorização para agir e falar em nome de outro, e, agindo desta forma represente um outro, não descaracteriza a sua vinculação aos termos da pessoa artificial. Nesse contexto, torna-se nítido que Hobbes se contradiz ao denotar a existência de pessoas artificiais que não são constituídas mediante um ato jurídico de autorização. Portanto, essa posição é contraditória com os propósitos da autorização, conforme discutiu-se anteriormente.

No entanto, salienta Pitkin, não ser considerado responsável pela atribuição, e, por conseguinte, não ser uma pessoa, é o que configura a representação por ficção como uma relação intrinsecamente interpessoal, ao passo que se pode considerar a si mesmo como responsável pela atribuição. Sendo assim, segundo a autora, a

responsabilidade deve ser considerada “intrinsecamente e geneticamente interpessoais”, pois, por exemplo, de acordo com Hobbes, uma pessoa só pode ser obrigada por uma outra pessoa e não por entes inanimados.

Trata-se do que Pitkin (1964) estabelece como interpessoalidade, uma vez que, segundo ela, “as obrigações só podem ser adquiridas se outras pessoas tomam as ações de alguém como o sinal de uma oferta intencional normativamente vinculando-se a eles e eles aceitam essa oferta como vinculativa”. Seguindo essa linha interpretativa, uma pessoa somente pode ser responsável perante um outro se existir um reconhecimento daquele o qual considera ser responsável.

A autoridade se manifesta pela unidade das vontades, o que determina a peculiaridade à noção artificial de pessoa, uma vez que a proveniência das suas ações ou palavras não está na sua posse, mas atribuída por outro mediante autorização. Logo, no âmbito da pessoa artificial, há de se considerar duas entidades distintas, isto é, um representante que porta as ações de um outro e a pessoa fictícia na qual a sua autorização depende de um terceiro elemento⁷. Por consequência, se a pessoa fictícia não pode ser nem pessoa natural e nem ao menos uma pessoa artificial, tampouco

⁷ “Dado que a multidão naturalmente não é *uma*, mas *muitos*, eles não podem ser entendidos como um só, mas como muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome. Cada homem confere ao seu representante comum a sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites” (HOBBS, 1968, p. 220).

possui a capacidade de atuar, e, portanto, torna-se incapaz de agir e autorizar legitimamente alguém a agir em seu nome.

Segundo Dumouchel, “ao assumir uma personalidade para a qual não requer a autorização, como ocorre no âmbito da pessoa fictícia, evidencia uma ausência de obrigação de ordem não contratual, no sentido de conformidade de padrões de expectativa” (1996, p. 70). Nesse cenário, não está em questão considerar legítimo um compromisso de manter coerência entre palavras e ações, aquelas atribuídas ao seu agente, sem que o efeito de representação não possa ser efetivado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CRIGNON P. De l’incarnation à la représentation. L’Ontologie Politique de Hobbes, Classiques Garnier, 2012.

DUMOUCHEL, Paul. Persona: Reason and representation in Hobbes’s political philosophy. *SubStance*, 25 (2), pp. 68-80, 1996.

HOBBS, Thomas. *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

_____. Os elementos da lei natural e política. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fonte, 2010.

_____. Do cidadão. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2002.

MATTOS, Delmo. Pactos, palavras e ações em Thomas Hobbes. 1ª ed. Belo Horizonte: Editora Dialética. 2020.

JAUME, Lucien. Hobbes et l'État représentatif moderne, Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

PITKIN, Hanna. The concept of representation. Londres: University of California Press, 1967.

_____. Hobbes's concept of representation. The American Political Science Review, Vol. 58, No. 4 (Dec., 1964), pp. 902-918

_____. 'Hobbes's concept of representation – II', American Political Science Review, Vol. 58, No. 4 (1964): 902–18.

WALDMAN, Theodore. Hobbes on the generation of a public person. In: Thomas Hobbes in his time. Ed. Ralph Ross et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 61-83, 1974.

ZARKA, Y. Hobbes e a invenção da vontade política pública. Discurso, n. 32, p. 71-84, 2001.

_____. *Hobbes and modern political thought*, James Griffith (tr.), Edinburgh University Press, 1995.

SEGUNDO CAPÍTULO

UNIDADE E MULTIPLICIDADE NA CONSTITUIÇÃO DO CORPO POLÍTICO EM THOMAS HOBBS: UMA LEITURA DO *ELEMENTS OF LAW* E DO *LEVIATHAN*

A teoria da representação discutida por Hobbes no *Leviathan* e, ausente no *Elements of Law*, evidencia um processo de engendramento do corpo político no qual a concepção de povo e multidão são elementos fundamentais para compreender a relação entre unidade e multiplicidade. No *Leviathan*, por exemplo, essa constituição é bastante nítida, na medida em que Hobbes evidencia que a união das vontades individuais em direção à submissão da vontade única torna-se a condição para a instauração da pessoa artificial⁸. A estrutura do *Commonwealth* deve fornecer uma vontade única à multidão, pela qual a unidade possibilita a construção de uma entidade representativa. Nesses termos, assevera Runciman, “as determinações que conferem a legitimação da representação são dependentes do processo pelo qual a multidão transforma-se em povo,

⁸ Segundo Pitkin, “Uma pessoa, então, é executora de ações ou falante de palavra, como o motorista de um carro. Mas a questão da propriedade da ação ou do veículo está aberta. Explicitamente, Hobbes o define em ambos os casos em termos de ter um direito; o ‘direito de propriedade’ sobre o carro, o direito de fazer a ação. Mas se considerarmos o tipo de situação em que se torna importante quem possui o carro, vemos que há mais propriedade do que direitos” (1984, p. 330).

ou, em outras palavras, no processo pelo qual a multiplicidade torna-se unidade” (2009, p. 21).

No *Elements of Law*, a configuração do povo representa a condição da destituição da multidão, isto é, a substituição da pluralidade de vontades em uma unidade coesa das vontades particulares. De certo, a condição de unidade presente no corpo político é compatível com a conciliação das vontades, cuja consequência é a orientação das ações da multidão a um desígnio comum. Conforme essa concepção, é possível compreender que, tanto no *Leviathan* quanto no *Elements of Law*, o processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade é conduzido pela convenção consentida na qual o acordo de vontades torna-se a vontade de todos. Desse modo, estabelece-se a unidade representativa das vontades pela transformação da multiplicidade natural em uma unidade artificial e ordenada capaz de fornecer consistência ao corpo político.

Cabe notar que, tanto no *Elements of Law* como no *Leviathan*, essa possibilidade evidencia a preocupação de Hobbes na legitimação da instituição do corpo político, baseado numa confluência de vontades que culmina em um processo puramente artificial de união da multidão. A relação entre união e vontade confere o reconhecimento da legitimidade de que a vontade de cada homem é incondicionalmente a vontade soberana. Não obstante, esta constatação também se baseia no modo como filósofo,

especificamente no *Leviathan*, relaciona as noções de personificação e representação pela correspondência entre agir e atuar, ou seja, quando as ações mútuas do representante e do representado se retribuem na composição de um personagem que lhes fornece sentido e coerência às palavras e ações.

A artificialidade desse processo, conforme o *Leviathan*, demonstra que reconfigura a noção tradicional de pessoa para fazer residir no seu estatuto a substituição de uma vontade única por uma união de vontades, personificada através de uma instância representativa. Desse modo, designar um homem ou uma assembleia de homens como representante legítimo diz respeito a conceber uma redução das diversas vontades presentes na multidão em uma unidade coerente de vontades. A condição de possibilidade da unidade de uma multidão somente é possível pela representação constituída em uma pessoa artificial, ao passo que a unidade do representante e “não a unidade do representado que possibilita que uma pessoa seja una” (HOBBS, 1968, p. 220).

Se, no *Elements of Law* a construção da redução da vontade particular a uma vontade soberana demonstra a ausência natural da dissonância das vontades, no *Leviathan*, Hobbes assinala que a unidade do representante é o que torna possível ratificar os pressupostos da sua concepção de representação, pois ao conceber a unidade da pessoa como condicionada à unidade do representante, torna válido, por

sua vez, conceber a unidade de ações e palavras entre o representante e o representado. Segundo Copp, sobre essa questão: “Não há, portanto, como conceber um portador de ações e palavras que lhes são atribuídas, a não ser aquela que é constituída pela representação na qual as palavras e suas ações são representações das palavras e ações de um outro” (1980, p. 580).

Esta evolução argumentativa do *Leviathan* em relação ao *Elements of Law* proporcionada pelo teórico político reconfigura a concepção tradicional de pessoa para fazer residir no seu estatuto a substituição de uma vontade única por uma união de vontades cuja direção e consequência respaldam-se em uma representação das vontades na qual ações e palavras correspondem a uma unidade representativa. O corpo político torna-se um produto da vontade de todos os homens que adentram a relação forjada pela dinâmica da autopreservação. Não obstante, esta unanimidade é construída pelo consentimento singular de cada elemento particular presente na multidão. Logo, o ato de instituição da representação visa fornecer uma vontade única, na qual a vontade de um único homem representa a vontade de todos. O processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade reforça que o processo de convenção é o elemento fundamental de redução das multiplicidades da vontade a uma única vontade.

Diante dessas considerações, o propósito do presente artigo consiste em discutir os termos de Hobbes sobre a unidade e a multiplicidade evidenciando, sobretudo, a relação entre povo e multidão pela qual é destacada a constituição da teoria da representação. Ressalta-se a aquisição da unidade das vontades como um elemento indispensável para o estabelecimento da pessoa artificial. Desse modo, demonstra-se que a teoria da representação está condicionada à composição de uma vontade única pela qual se estabelecem as bases fundamentais da redução do múltiplo ao uno. Redução tal, que pressupõe o surgimento da concepção de autorização, fundamental para o estabelecimento da representatividade nos termos de Hobbes.

Para tanto, utilizam-se as obras *Elements of Law* e *Leviathan* para evidenciar o processo evolutivo das ideias de Thomas Hobbes acerca do povo e da multidão que se inicia, na primeira obra com uma discussão sistematizada acerca da constituição do corpo político. Esta discussão está ausente de uma teoria da representatividade que evidencie um caráter unificador a um representante constituído. Ainda que se verifique uma ausência da noção de representatividade, Hobbes ressalta a relevância da união e do consenso como condição fundamental da instituição de uma unidade de vontade determinada de corpo político. Por sua vez, no *Leviathan*, o filósofo destaca o papel do soberano como aquele no qual representa as ações e palavras de cada um que lhe conferiu autoridade para agir.

Sendo assim, o soberano unifica as vontades particulares em uma só vontade, isto é, aquele capaz de conferir unidade diante da pluralidade na qual se deduzem os pressupostos da representatividade.

Nesse argumento, Hobbes amplia a discussão do *Elements of Law*, ao passo que expõe a capacidade do representante de uma pluralidade ser configurado por uma única pessoa artificialmente constituída. Enquanto no *Elements of Law* evidencia que a unidade da multidão estabelece, através da substituição das múltiplas vontades da multidão por uma só vontade, a vontade do soberano, no *Leviathan*, contudo, a vontade do soberano não é uma vontade que substitui e se impõe à vontade da multidão, mas que, ao contrário, coincide com ela.

A fim de sistematizar e apresentar essas questões fundamentais, o artigo desdobra-se, em um primeiro momento, em evidenciar a relação entre unidade e multidão. Concentra-se em evidenciar, tanto no *Elements of Law* como no *Leviathan* o modo pelo qual a multidão tornar-se uma só vontade se equipara a uma unidade de vontades dirigidas para um mesmo objetivo, cujas vontades particulares aceitam se submeter a uma única vontade. Sendo assim, torna-se possível discutir os pressupostos fundamentais do processo pelo qual a vontade constitui-se numa pessoa capaz de representar a vontade de muitos numa só. Com base nesses elementos, será possível, portanto, demonstrar como no *Leviathan* e no *Elements of*

Law a inserção do argumento da unidade da pluralidade das vontades enseja a configuração da concepção de povo.

No segundo momento, destaca-se a perspectiva de instauração de uma vontade única a partir do rompimento das particularidades das ações múltiplas nas quais se asseguram as condições de transferência da multidão à unidade ao corpo político. Desse modo, demonstra-se conseqüentemente o processo de realização da união conforme os termos da concórdia, segundo o qual a concepção de unidade constitui a instauração de um acordo artificial em que cada homem se obriga a um único homem ou conselho constituindo uma única vontade. Assim, assinala-se que o corpo político torna-se a unidade constituída da união da multidão pela qual se confere um significado ao soberano como aquela pessoa nomeada para representá-la. Por fim, assinala-se que a conseqüência dessa construção da redução da vontade particular a uma vontade soberana reafirma a ausência da dissonância das vontades. Desse modo, torna-se necessário evidenciar que a convergência de vontades instaurada pela transposição da particularidade em uma vontade única torna-se capaz de engendrar uma vontade pública.

MULTIDÃO E MULTIPLICIDADE

No curso do processo deliberativo, tanto no *Elements of Law* como no *Leviathan*, o filósofo inglês assinala que a

vontade corresponde ao último apetite ou ao último medo. O processo deliberativo determina as condições de liberdade de ação, pois entre a alternância do medo e do apetite origina-se a indecisão de realizar ou não uma ação. No *Leviathan*, contudo, Hobbes concebe a deliberação como um conjunto, ou uma concatenação progressiva de desejos, aversões, esperanças e medos que surgem alternadamente na mente humana em relação a um objeto de desejo.

Tanto no *Leviathan* quanto no *Elements of Law* o espaço de indecisão condiciona o fim de um processo deliberativo de ponderação. Dessa forma fica, portanto, evidente que o fim do processo deliberativo consiste em por fim à liberdade de praticar ou evitar uma determinada ação. Este processo pressupõe um estado de indeterminação do sujeito em relação ao término de uma ação que pode ser praticada ou omitida. Na perspectiva de Mattos, “até que este processo culmine com a efetivação da ação, este estado anterior à ação efetiva é caracterizado como a liberdade propriamente dita” (2020, p. 34). Não obstante, se toda a ação depende da inclinação, pois das inclinações provêm a vontade, deve-se, da mesma forma, compreender que todas as ações e omissões consideradas voluntárias procedem da vontade.

Assim, enquanto série deliberativa condicionante em fazer ou não uma ação, a vontade engendra a condição de finalizar a liberdade. Exatamente nessa perspectiva que

Hobbes determina a vontade como um ato voluntário. Além disso, na condição de um ato voluntário, a vontade manifesta uma aptidão para medir as consequências das ações futuras de cessar o processo deliberativo. Desse modo, fica evidente que se há uma ação livre, nos termos do filósofo inglês, significa o mesmo que dizer que, procedendo segundo a sua vontade, não houve qualquer impedimento interno ou externo para a realização de uma ação⁹. No entanto, quando uma ação é determinada por uma sensação que preponderou sobre as demais no processo de deliberação, constituindo-se à vontade, isto é, a causa imediata da ação, cessa, portanto, a liberdade do movimento deliberativo de ponderação.

Considerando tal perspectiva, as ações e omissões consideradas voluntárias procedem indubitavelmente da vontade caracterizada, por conseguinte, pelo alto grau de autonomia no que concerne às escolhas de omitir ou fazer algo. No *Elements of Law* fica evidente que tanto o medo como o desejo são fatores causais da vontade, na medida em que envolve uma expectativa a respeito do nosso poder de realizar o que é requerido pela inclinação. Segundo Hobbes (2010), no âmbito da deliberação existem duas condições para que a ação seja deliberada, ou seja, a ação futura e a esperança de realizá-la ou a possibilidade de não

⁹ Cf. “Foi nos seus escritos sobre liberdade e necessidade em 1646 e 1856 que Hobbes forneceu a mais completa exposição do seu conceito de liberdade. (Para ele) todos os impedimentos são externos; em vez de impedimentos arbitrários, há agora causas que retiram o esforço. Livre e voluntário "são a mesma coisa", "a dependência da ação da vontade é aquilo a que se chama liberdade de forma adequada e verdadeira. Dizer "que as ações livres são voluntárias; e que a vontade que provoca ações voluntárias é o último apetite...não são enganos” (HOOD, 1967, p. 156).

realizá-la, “pois o apetite e o medo são expectativas do futuro; e não há expectativa de bem sem esperança” (HOBBS, 2010, p. 59).

O processo de determinação da vontade engendra a capacidade de imaginar o futuro com base no passado que, por sua vez, determina uma cadeia de desejos e aversões sobre um determinado objeto prevalecendo a indeterminação de um sentimento sobre os demais. Trata-se, portanto, da expressão da vontade singular de cada homem que, determinadas por inclinações dissociadas, produzem ações que reciprocamente se anulam, mas se a multidão ao acordar entre si, no sentido da vontade de um homem ou do acordo das vontades da maioria dos seus membros, será caracterizada como vontade de muitos. Logo, diante dos argumentos do *Elements of Law* torna-se possível pressupor que a multidão não se caracteriza como uma, mas de muitas vontades sem coerência e completamente desorganizada.

A dissociação das vontades particulares ocasiona a oposição ou a luta entre os homens, deflagrando a impossibilidade de vínculos de união entre as vontades singulares. Na verdade, o efeito recíproco de anulações de ações no âmbito da multidão não confere uma naturalidade à vontade, uma vez que se constata a ausência efetiva de elementos que possam conformá-la a um mesmo e único fim. No *Elements of Law* é evidente que não há sentido em pressupor uma vontade coletiva quando as vontades

particulares dependem das circunstâncias que determinam um bem para si mesmo e, conseqüentemente, não um bem para o outro. Por outro lado, no *Leviathan*, Hobbes assevera que o ato que institui a soberania na qual a diversidade das vontades adquire consistência e unidade coincide com a composição do caráter absoluto do poder soberano, na medida em que a unidade confere o reconhecimento da legitimidade de que a vontade de cada homem é a vontade soberana. Nesse caso, o consenso pelo qual todos os homens visam estabelecer a soberania nada mais é do que a constituição de um acordo no qual uma diversidade de vontades posiciona-se reciprocamente e consensualmente em submeter-se a uma instância de poder capaz de conformar as diversidades de vontades em uma única vontade¹⁰.

Para formar o corpo político, Hobbes menciona no *The Elements of Law* que deve-se fornecer uma vontade única à multidão. Para tanto, torna-se necessário desfazer a desorganização de uma multidão desunida em prol da constituição da vontade de um povo. O processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade é conduzido pelo processo de convenção no qual o acordo de vontades torna-se necessariamente a vontade de todos. Assim, a vontade de todos constitui-se numa pessoa capaz

¹⁰ “Com a introdução do conceito-chave de uma ação atribuída, Hobbes chega cara a cara com o problema principal que ele precisa resolver. O que pode ser considerado a representação válida das palavras ou ações de uma pessoa por outra, de modo que seja apropriado dizer de uma ação realizada por um representante que deva ser atribuída à pessoa - ou coisa ou coletividade - que está sendo representada? O que, em uma palavra, distingue a representação da deturpação?” (SKINNER, 1999, p. 7).

de representar a vontade de muitos numa só vontade, na medida em que a multidão na forma natural não pode ser considerada unidade¹¹.

Na perspectiva de Hobbes, a multidão é incapaz de determinar uma ação propriamente dita, uma vez que a “multidão de pessoas reunidas” nem sempre coincide em seus desígnios (HOBBS, 2010, p. 106). Nesse sentido, não há como determinar uma ordem na multidão, afinal a ordem, segundo ele, é consequência direta da manifestação de vontade orientada para um só sentido. Hobbes deixa claro no *Elements of Law* que a multidão não é apta a configurar de forma natural uma unidade, pois o que prevalece entre os homens são a sua própria vontade e o seu juízo peculiar acerca de todas as coisas que podem ter propostas. Trata-se, portanto de uma configuração na qual cada um possui o direito de todas as coisas, pois segundo Hobbes “não há lugar para o *meum* e *Teumm* [meu e o teu] entre eles” (HOBBS, 2010, p. 106).

Desse modo, mesmo que sejam previstas ações dos homens no interior da multidão com aparência de uma única ação, trata-se de uma falsa aparência, pois o que se constata é uma incoerência tamanha, a ponto de ressaltar a

¹¹ “No Leviatã, uma multidão se torna uma pessoa através da autorização individual de um representante comum ("o soberano") para representar um conjunto de pessoas. A representação autorizada substitui as promessas de simples obediência como meio de "reduzir todas as suas Vontades... a uma Vontade" (L 17.13). A nova doutrina de personificação por representação do Leviathan é, em muitos aspectos, mais avançada, pois oferece uma explicação parcimoniosa e ampla de como uma multidão se torna uma pessoa e esclarece a relação entre o soberano e a comunidade. No entanto, também obscurece a natureza da comunidade e oculta que a personificação ocorre em dois níveis respectivamente” (OLSTHOORN, 2021, p. 30).

sua fragmentação e dispersão natural. Segundo Jakonen (2013), a cisão entre povo e multidão denota a dicotomia entre a desordem e a ordem como pressuposto da virtude política. Assim, Hobbes não poupa palavras em denotar que a multidão não estabelece as condições para a realização da paz entre os homens, uma vez que na desordem de ações e na desorientação das vontades não há condições objetivas para a defesa e a proteção suficientes para a preservação da vida. Só há, portanto, garantias de manutenção da vida pela unidade presente no âmbito da representação.

No *Leviathan*, Hobbes assevera:

Dado que uma multidão naturalmente não é uma, mas muitos, eles não podem ser entendidos como uma só, mas como muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome. [Pois] cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações práticas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites. (1968, p. 220)

Enquanto no *Elements of Law* não há menção ao caráter fundamental da representação, mas está presente a ideia de que a forma de que o estabelecimento de um estado de segurança e paz deve ser compreendido por intermédio da unidade. Segundo Hobbes (2010), a redução das diversas

vontades a uma só vontade se equipara a uma unidade de vontades dirigidas para um mesmo objetivo, pelo qual as vontades particulares aceitam se submeter a uma única vontade. Não obstante, o processo de constituição de uma vontade única possui suas razões na insuficiência das condições de realização da concórdia entre os homens. Hobbes, no *Elements of Law* afirma que, a ênfase a tal comparação determina a pressuposição de que a multidão não garante proteção e defesa suficientes quando se apresentam divergências de opinião em decorrência de interesses puramente particulares.

Nesse âmbito, as vontades individuais se dissipam pela ocorrência desenfreada de aquisição de poder que, dadas as condições naturais, inevitavelmente resulta numa guerra de vontades. Torna-se necessário, portanto, um elemento que unifique as vontades para que seja efetivada uma unidade ou um consenso. Assim, diferentemente do *Leviathan*, no *Elements of Law* a inserção do argumento da unidade da pluralidade das vontades enseja a configuração do que Thomas Hobbes denomina de povo. Nota-se, portanto, que a configuração de povo, diferentemente da multidão, contém uma vontade única pela qual se supera a multiplicidade de vontades através de um processo de implementação da unidade e, sobretudo, pelo direcionamento das ações a um único objetivo.

Designar um homem ou uma assembleia de homens como representante legítimo é, segundo Hobbes, conceber

uma redução das diversas vontades presentes na multidão em uma unidade coerente de vontades particulares. Segundo Jaume,

a personificação consiste, sobretudo, em congregar numa entidade perceptível a representatividade de uma vontade única fazendo com que a diversidade das vontades adquira consistência e unidade. (1986, p. 22)

Ainda que, no *Leviathan*, a unidade das vontades particulares esteja diretamente relacionada com a configuração da pessoa artificial, a efetivação determina uma convergência de vontades, compatibilizando o efeito da representação das vontades particulares em uma manifestação legítima da autoridade soberana.

Não obstante, a autoridade manifestada pela unidade das vontades fornece uma singularidade à noção artificial de pessoa, pois a proveniência das suas ações ou palavras não está na sua, mas atribuídas por outro mediante autorização. No caso da pessoa artificial, há de se considerar duas entidades distintas, isto é, um representante e o outro representado, uma fonte natural e uma artificial. Verifica-se, nesse caso, uma perfeita correspondência no modo de agir de duas instâncias distintas em que uma delas, a fictícia ou artificial, possui palavras e ações atribuídas de outro, portanto, artificialmente construída. Segundo Skinner: “Uma ação pode ser validamente atribuída a uma

pessoa com base no seu desempenho por um representante, se e somente se o representante tiver de alguma forma sido devidamente autorizado” (1999, p. 25). O propósito da pessoa artificial, conforme atesta Hobbes, consiste em realizar aquilo que o outro, pela sua multiplicidade intrínseca de vontades é incapaz de formalizar, isto é, a unidade coerente de vontades e ações. Logo, a pessoa artificial configura-se como uma instância representativa gerada e instituída para representar uma diversidade de vontades¹².

Desse modo, Hobbes ressalta que a pessoa é concebida como fictícia ou artificial quando age e profere palavras, não em nome de si mesma, mas mediante o consentimento de outro ao qual autorizou as suas respectivas palavras e ações. Especificamente, nesse caso, a emissão de palavras e ações procede de uma fonte natural, uma vez que são consideradas como representando as palavras e ações não daquele que as tornam manifestas, mas daquele cujo modo de agir coincide formalmente em apenas uma única entidade observável exteriormente. Nesses termos, tal como numa encenação teatral, uma pessoa é descrita como aquela que possui a propriedade de agir observando-se que essa mesma manifestação pode se referir tanto ao próprio

¹² Na visão de Polin: “Pessoa física e agente físico coincidem de fato, mas permanecem distintos na lei. Hobbes faz uso desta distinção ao segurar o agente físico como uma pessoa artificial. O ator, cujas palavras e ações representam as palavras ou ações do ator. A artilharia é dupla aqui: evoca, por um lado, a persona, o disfarce ou máscara do ator, o que sublinha tanto a artilharia quanto o lema da ideia de persona; mas também situa a noção de pessoa na sociedade artificial, instituída pelo artista e construtor, o artífice do *Leviatã*” (1953, p. 223).

agente como também pode se referir a outra pessoa, que não seja de modo evidente um agente.

UNIDADE E CONVERGÊNCIA DE VONTADES

Acerca da unidade das vontades no *Elements of Law*, Hobbes menciona que quando várias vontades concorrem para uma única ação ou efeito denomina-se de consenso. Trata-se, portanto, de uma “única vontade de muitos homens” que objetivam não mais efeitos diversos e incompatíveis, mas o mesmo e único efeito direcionado para um fim comum e no qual a vontade de um único homem representa a vontade de todos (HOBBS, 2010, p. 107). Na perspectiva de instauração de uma vontade única, apresenta o rompimento das particularidades das ações múltiplas pelas quais se assegura o engendramento das condições de transferência da multidão à unidade ao corpo político, ou seja, “uma multidão de homens reunida em uma só pessoa, por meio de um poder comum, para a paz, defesa e benefício comum” (HOBBS, 2010, p. 100).

A relação entre união e consenso é primordial para a compreensão da formação do corpo político, uma vez que demonstra a necessidade de uma conformidade de vontades, ainda que não mencione a ideia de representação típica do *Leviathan*. No âmago da concepção do consenso ou concórdia, Hobbes questiona o modo pelo qual a concórdia possibilita um prolongamento de sinais que

possam efetivar uma ajuda mútua contra um inimigo comum. Não obstante, a realização da união confere à concórdia um significado muito próximo à concepção de unidade, na medida em que constituem a instauração de um acordo artificial pelo qual cada homem se obriga a um único homem ou conselho, constituindo, portanto, uma única vontade.

Conforme Hobbes,

resta, portanto, que o consenso (pelo que entendo a concorrência da vontade de muitos homens com vistas a uma única ação) não oferece ainda a segurança suficiente para a paz comum, caso esses homens não erijam algum poder comum, que lhes infunda medo, coagindo-os assim tanto a manter a paz entre si como juntar suas forças contra um inimigo comum. (...) como aquilo que envolve ou inclui as vontades de muitos na vontade de um só, ou na vontade da maior parte de determinado número de homens, o que equivale a dizer, na vontade de um único homem ou de um *conselho*; pois um conselho nada mais é do que uma assembleia de homens que deliberam sobre algo que é comum a todos. (2010, p. 99)

No *Elements of Law*, consenso difere da união se somente puder trazer algum benefício, segundo Hobbes nessa obra, se houver a presença de um poder comum que conforme as vontades. A conformidade das vontades proveniente da união permite a unidade requerida pelas particularidades discordantes de modo que aquelas ações múltiplas, próprias da multidão, causem uma artificialidade denominada de povo. Desse modo, confundir o movimento de uma multidão com a ação própria do povo é realizar um contrassenso, pois o povo constitui-se baseado na sua unidade inerente e, por assim, constituído por uma só vontade a qual se atribui uma ação. A união da multidão em uma só pessoa é, na verdade, o corpo político, e a pessoa a qual ela confere autoridade para agir em seu nome, quando toma a decisão de ser representada, denomina-se soberano. Em outras palavras, o corpo político torna-se a unidade constituída da união da multidão, o povo, que por outro lado, confere significado ao soberano como aquela pessoa nomeada para representá-lo. Com isso, segundo Copp,

o soberano é o representante do Estado, e não da multidão em si mesma, isto é, enquanto entidade desorganizada. É, portanto, a unidade representativa que converte a multidão em povo e confere o estabelecimento da vida civil. (1980, p. 582)

A multidão baseada na soma de particularidades não possibilita a coerência extraída das particularidades, uma vez que é própria daqueles que direcionam suas respectivas vontades a um propósito comum. Além disso, no âmbito da multidão o que se concebe é uma quantidade de ações e desejos equivalentes ao número de homens, mas à aparência de uma ação comum. No *Elements of Law*, esta unanimidade é construída pelo consentimento individual, ainda que Hobbes indique uma ênfase à unidade das vontades da multidão. O ato de instituição do corpo político não é um ato da vontade coletiva dos homens, mas sobretudo de cada um dos homens, em particular seus respectivos sinais de vontade. É a unidade representativa das vontades, que transforma a multiplicidade natural das vontades em uma unidade artificial e ordenada. Embora o corpo político se institua através da multidão, tal instituição não se institui pela multiplicidade de vontade, mas pela convergência das vontades.

No *Leviathan*, a concepção de pessoa como uma entidade cuja função é proferir palavras e ações que confere à unicidade de ações e palavras de um outro. Também, uma pessoa, segundo Hobbes, constitui-se por palavras e ações apenas quando se tornam visíveis de um ponto de vista exterior ao observador. Em outros termos, a pessoa artificial não é somente compreendida apenas como portadora de ações e palavras, mas sim como portadora de direitos e obrigações, o que deixa subentendido um conteúdo prudencial no modo como direciona suas ações.

Esta constatação baseia-se, sobretudo, no modo como Thomas Hobbes relaciona as noções de personificação e representação no contexto do *Leviathan*. Nesta relação, por sua vez, assim como numa encenação teatral onde são atribuídas certas palavras e ações ao ator, ao assumi-las, o faz pressupondo não a sua produção, mas exclusivamente a determinação da representação. Para que os efeitos da reapresentação confirmem uma unidade às ações daqueles que assumem uma personalidade exigem-se, concomitantemente, certa coerência de conduta.

De fato, no caso de se assumir uma personalidade para a qual requer sempre uma autorização, como ocorre em ambos os casos evidenciados, há indicado, senão uma obrigação de ordem não contratual, no sentido de conformidade de padrões de expectativa, ou seja, um compromisso prudencial em manter coerência entre palavras e ações que são atribuídas àquele agente, sem o qual o efeito de representação não pode ser efetivado. O tratamento fornecido ao povo satisfaz plenamente àquilo que o filósofo compreende por pessoa civil, ou seja, um homem ou uma assembleia de homens cuja vontade contém a vontade de cada homem em particular. Nesse caso, acrescenta Hobbes, as vontades dos seus membros estão virtualmente compreendidas no soberano. Como consequência, aquele que possui o poder soberano realizará tudo o que for exigido e reivindicado “sob o nome de seu o que antes denominava de deles” (HOBBS, 2010, p. 97).

Desse modo, a vontade do soberano não deve ser considerada uma vontade que substitui e se impõe à vontade da multidão unida numa só vontade, mas ao contrário, deve necessariamente coincidir com ela. Esta relação demarca perfeitamente aquilo que a lei suprema determina, isto é, *Salus Populi* (a defesa do povo) que, na verdade, significa a obediência e a unidade por meio das quais se pretende evitar o estado de beligerância. Não obstante, Hobbes é bastante claro no que concerne à benfeitoria pela qual o corpo político é instituído, ou seja, a paz e a preservação entre os homens não se constituindo qualquer outro benefício. A consequência desse posicionamento de Hobbes no *Elements of Law* é a construção da redução da vontade particular a uma vontade soberana que, sobretudo, reafirma a ausência da dissonância das vontades. Trata-se de uma convergência de vontades instaurada pela transposição da particularidade em uma vontade única. Esta caracterização permite ao filósofo sustentar o argumento da substituição das vontades particulares pela vontade de um único homem ou conselho sem a necessidade de uma transferência legítima de direitos.

De acordo com Zarka:

Ora, a passagem do múltiplo ao uno sob a sua dupla forma – passagem de uma multiplicidade de pessoas naturais a uma pessoa civil única e passagem de uma multiplicidade de vontades a uma vontade política única – define uma

problemática no seio da qual vai ser inventada a dimensão moderna do público. A vontade política deve ser única e pública. Esta necessidade de uma emergência do público já está presente nos *Elements of law* e no *De cive*, quando Hobbes assinala o fato de que a vontade política única, a do Estado como união, deve ser considerada como a vontade de todos. (2001, p. 4)

Certamente, como observa Zarka (2001), a transferência de direitos requerida pela contraposição entre multidão e povo, ou melhor, entre diversidade e unidade. Esse jogo do múltiplo e da unidade é o que torna a vontade do soberano pública. Ou seja, na emergência de uma vontade pública é o povo que repousa na determinação de uma união de vontade capaz de subsumir a vontade de todos pela vontade do soberano. De certa forma, aceitando os termos de Zarka, a vontade pública está irremediavelmente associada a uma redução de vontades particulares dirigidas para um único fim. A transformação da multidão desorganizada em um poder soberano, isto é, um sujeito político engendrado pelo confronto entre o natural e o artificial, entre o uno e o múltiplo.

Na tentativa de tornar menos abstrato o conceito de vontade pública, Zarka (2001) afirma, com base na

dicotomia multidão e povo, que o reconhecimento da vontade política como unidade das vontades ratifica a convenção das vontades através da substituição da multiplicidade pela unidade. Assim, a extensão do poder político fornecida pela representação delimita a autoridade da pessoa do soberano no qual existe um compromisso entre ações e palavras entre o representante e o representado¹³. A instituição da vontade pública torna as palavras e as ações do povo definitivamente representadas pelas ações e palavras do soberano. Desse modo, o povo perde o status de pessoal natural pelo processo de autorização e da representação de modo que o soberano efetiva a representação do povo pela determinação da vontade pública. A efetividade da vontade do soberano depende necessariamente da vontade do representante, pois o ato que institui a autoridade demonstra uma relação não excludente entre autor e ator, entre autorizado e autorizante.

Nesse aspecto, realmente não se deve admitir que a autoridade seja reconhecida como um atributo do autor, mas efetivamente um direito conferido ao ator através da autorização voluntária. Sendo assim, as determinações da

¹³ “Hobbes está perguntando o que permite a um ator - isto é, um representante - alegar que está agindo por autoridade. (Às vezes serei obrigado a segui-lo por escrito, como se todos esses atores fossem do sexo masculino.) O representante deve ser capaz de alegar que foi devidamente autorizado, caso em que a pessoa que lhe concedeu autoridade contará como o autor de sua ação e terá que assumir a responsabilidade por suas consequências. A conclusão é garantida pelas duas estipulações que sustentam o argumento de Hobbes. A primeira afirma que qualquer pessoa que autoriza uma ação pode ser identificada como seu autor. A segunda acrescenta que, quando falamos de autores de ações, estamos equivalentemente falando de seus donos, já que estamos falando daqueles que devem 'assumir' tudo o que é feito em seu nome” (SKINNER, 1999, p. 8).

autoridade, especificamente, no *Leviathan*, admitem o reconhecimento do direito do outro de praticar uma determinada classe de ações, na medida em que o reconhecimento de quem age por compromisso em relação às palavras ou ações de outro pressupõe os padrões e a coerência exigidos pelo acordo determinante da unidade das vontades. Segundo Mattos,

a convergência entre a vontade do soberano e a vontade particular confirma o argumento de que ambas as ações só fazem sentido direcionadas a favor daqueles que consentiram à autoridade para agir em seu nome. (2020, p. 45)

Conforme Leivas exalta: “o poder ilimitado da autoridade política do Estado moderno é circunscrito, portanto, às linhas limítrofes do pacto de autorização e sua sagrada finalidade: a segurança do povo” (2019, p. 261). Este limite, assim, evidencia a peculiaridade da artificialidade, na medida em que Hobbes assinala que o corpo político não é capaz de vontade ou ação que não seja mediada. Essa mediação produz a determinação de que a vontade do soberano nada mais é do que a vontade de cada homem unificada, visto que sua união foi produzida tomando a vontade do soberano pela vontade de todos. Portanto, a identidade das vontades implica uma identidade soberana, que o personifica ampliando assim a

responsabilidade dos atos do soberano. Segundo Copp (1980), a personificação por representação pressupõe uma identidade forjada na unidade das vontades articuladamente ordenadas para um único propósito.

Na concepção de Zarka (2001), o conceito “orgânico de povo” é resultado da distinção fornecida por Hobbes entre as ideias de povo e multidão a partir das quais designa o povo como uma pessoa artificial instituída por uma vontade única. Zarka, com isso, pressupõe que a vontade do povo corresponde unicamente à vontade do corpo político, fornecendo uma noção de correspondência de ações entre ambos. Desse modo, a emergência da vontade pública depende daquele processo de autorização pelo qual a unidade do representante torna-se o elemento responsável pela coesão do corpo político no ato mesmo em que a multiplicidade das vontades particulares torna-se unidade pela pessoa artificial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na perspectiva de Bobbio: “A luta do Estado moderno é uma longa luta pela unidade do poder. Esta unidade é o resultado de um processo simultâneo de libertação e de unificação” (1991, p. 65). A unidade e a multiplicidade são elementos fundamentais na constituição da argumentação política de Hobbes. Tais elementos estão presentes nas principais obras de sua filosofia política. Há, portanto, uma

elaboração e um aprofundamento da temática ao longo dos escritos, o que se demonstra ao longo do artigo.

No *Elements of Law* fica evidente que a unidade da multidão se estabelece por um processo no qual a substituição das múltiplas vontades realiza-se pela constituição de uma só vontade, a do soberano. Por sua vez em *Leviathan*, a vontade do soberano não é uma vontade que substitui e se impõe à vontade da multidão, mas possui uma relação próxima a ela. Desse modo, a conformidade das vontades proveniente da união admite a unidade daquelas particularidades discordantes mediante a constituição do povo.

Conforme ficou claro, Hobbes constrói o campo da unanimidade sempre em consonância com o consentimento daqueles que compõem a multidão. Diante disso, torna-se evidente que o ato de instituição da representação torna a vontade única representada pela vontade de todos. Disso se segue que o processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade pressupõe que a convenção se torna o elemento fundamental na possibilidade de redução das multiplicidades de vontades a uma única vontade. Desse modo, aquela união da multidão constituída em uma só pessoa representa o corpo político, na medida em que a pessoa cuja autoridade foi conferida para agir em seu nome, denomina-se soberano. Portando, segundo Douglas (2014), o corpo político é a unidade constituída da união da multidão, assim como o povo é aquele que confere

um significado ao soberano como aquela pessoa nomeada para representá-la.

O jogo da representação, no âmbito das discussões entre a multiplicidade e a unidade conduz à inserção da reflexão política de Hobbes numa ontologia política baseada numa indiferença à multidão. Somente a unidade pode fomentar a vida civil e a instituição da paz. Assim, a segurança tão requerida pelo povo provém da ordem estabelecida pela soberania. O que impõe, portanto, uma dependência da representatividade no âmbito político. Reconhecer, portanto, que somente através da união de vontades pode-se conceber uma unidade capaz de efetivar um contrato pelo que se engendra uma legítima autorização representativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. Thomas Hobbes. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1991.

COPP, David. Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions.

Author(s): Source: The Philosophical Review, vol. 89, n. 4 (oct., 1980), pp. 579-606.

HOBBS, Thomas. Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

_____. Os elementos da Lei natural e Política. Trad. Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DOUGLASS, Robin. The Body Politic ‘is a fictitious body’: Hobbes on Imagination and Fiction. *Hobbes Studies*, 27 (2): 126-47, 2014.

HOOD, F. C. The Change in Hobbes’s Definition of Liberty. *The Philosophical Quarterly*, vol. 17, n. 67, pp. 150-163, 1967.

JAUME, Lucien. Hobbes et l’État représentatif moderne. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

MATTOS, Delmo. Pactos, palavras e ações em Thomas Hobbes. 1ª ed. Belo Horizonte: Editora Dialética. 2020.

OLSTHOORN, Johan. Leviathan. Inc.: Hobbes on the nature and person of the state. *History of European Ideas*, 47:1, 17-32, 2021.

JAKONEN, Mikko. Multitude in Motion: Re-Readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2013.

POLIN, Raymond. Politique et philosophie politique chez Hobbes. Paris: P.U.F., 1953.

LEIVAS, Claudio. A visão de Leviatã representação, afecção e vontade na filosofia natural e política de Hobbes. Porto Alegre: Class, 2019.

PITKIN, Hanna F. The Concept of Representation”. Londres: University of California Press, 1984.

RUNCIMAN, D. Hobbes’s theory of representation: anti-democratic or protodemocratic? In: SHAPIRO, STOKES, WOOD, KIRSHNER (Ed.). Political Representation. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SKINNER, Quentin. Hobbes and the Purely Artificial Person of the State. *Journal of Political Philosophy* 7, n. 1, 1999.

ZARKA, Y. Hobbes e a invenção da vontade política pública. *Discurso*, n. 32, p. 71-84, 2001.

TERCEIRO CAPÍTULO

DEMOCRACIA E CORPO POLÍTICO EM HOBBS: UMA LEITURA DO *ELEMENTS OF LAW*

A literatura majoritária sobre a reflexão filosófica e política de Hobbes ressalta a sua postura de aproximação aos termos da monarquia e, conseqüentemente, um distanciamento da democracia. Strauss, por exemplo, em seu livro *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, assevera que Hobbes defende o regime político por excelência do absolutismo, isto é, a monarquia desfavorecendo qualquer efetividade da democracia. Não obstante, embora Hobbes sustente uma notória convicção de que a monarquia seja a melhor forma de governo, o seu posicionamento não deve se esgotar em uma redução interpretativa de um crítico avesso à democracia como forma de governo.

A despeito dos fortes argumentos que incluem Hobbes desfavorável à democracia, torna-se possível evidenciar que ele assume, segundo Smith (2018), um papel ambíguo em relação às formas de governo, pois a democracia constitui uma parte fundamental do seu projeto filosófico e político. Dessa forma, Hobbes pode ser compreendido como um filósofo que contribui significativamente para a compreensão da democracia e a sua ideia de unidade, mas também é reconhecido como um teórico político que, ao

defender a monarquia absolutista, posicionou-se inevitavelmente desfavorável ao regime democrático¹⁴.

A primeira perspectiva deve ser problematizada com máxima atenção, uma vez que a interpretação de Hobbes como contrário à democracia é largamente consolidada pela literatura tradicional do seu projeto filosófico e político. Diante da segunda perspectiva, fica evidente que considerar a relação de proximidade, e não de repulsa de Hobbes à democracia não deve ser descartada, uma vez que propõe uma distância considerável da interpretação consolidada do filosófico. Nesse aspecto, considera-se indispensável atestar o fato de que os argumentos de Hobbes acerca da democracia não se constitui em renegá-la, mas sim fornecer o argumento fundacional das formas de governo. Essa possibilidade é assinalada, por exemplo, no *Elements of Law* no qual Hobbes mantém uma correspondência plausível entre a monarquia e a democracia.

Portanto, no cerne da discussão sobre os aspectos da democracia em Hobbes, pelo menos no *Elements of Law*, devem ser vislumbrados os argumentos do filósofo sobre a passagem da multidão ao povo pela qual se evidencia a redução do múltiplo ao uno. A evidência da unidade das vontades assinala ser a democracia o fundamento primeiro,

¹⁴ Na perspectiva de Hobbes, a monarquia é a forma mais adequada de exercer um governo, assim como é menos dispendiosa aos cofres públicos. Assim, devido aos interesses do soberano serem mais pessoais do que coletivos, ele utiliza o tempo de sua estada no poder para beneficiar a si e aos seus familiares em detrimento dos Estados. Na aristocracia e na soberania acontece algo semelhante, ou seja, o soberano beneficia seus familiares deixando os súditos em segundo plano.

na ordem de constituição das instituições políticas, pelo qual possibilita o aparato consensual e, portanto, a concepção hobbesiana de corpo político. No *Elements of Law*, a concepção de povo atesta, sobretudo, a necessidade da supressão da multidão para o estabelecimento do corpo político propriamente dito, uma vez que esta não possui uma unidade das vontades, mas sim uma pluralidade de vontades.

Nesse sentido a ideia de povo opera a conversão das vontades particulares, originalmente em desacordo em uma vontade única. Na medida em que a união das vontades individuais em direção à submissão da vontade única torna-se a condição para a instauração da democracia¹⁵. De certo, a condição de unidade presente no corpo político torna-se compatível com a conciliação das vontades em vistas a um único fim que, sobretudo, identifica-se com os termos da vontade pública. Por esta razão, Jaume menciona que a incorporação dos indivíduos em um corpo político “simboliza a unificação obtida em retorno pela multidão dos indivíduos, a aparição de um povo na gênese do artificialismo prático” (1985, 40).

O *Elements of Law*, que representa uma obra anterior à publicação do *Leviathan*, fora escrita em 1640, mas

¹⁵ Hobbes menciona no *Elements of Law* que a noção de povo tem uma significação dupla: “Em um sentido, significa apenas o conjunto diferenciado de homens em função do lugar que habitam, como o povo da Inglaterra, ou o povo da França; o que nada mais é do que a multidão de pessoas particulares que habitam essas regiões, sem ter em consideração nenhum contrato ou pacto entre elas, pelos quais cada uma delas está obrigado às demais. Em outro sentido, povo significa pessoal civil, quer dizer, um homem ou um conselho em cuja vontade está incluída e contida na vontade de cada um em particular” (2010, 121).

definitivamente publicada em 1650 na forma de duas obras separadas, a saber, *Human Nature e De Corpore Politico, or Elements of Law, Moral and Politic*. Em *Elements of Law*, Hobbes apresenta objetivamente os antecedentes argumentativos que sustentam o seu sistema filosófico e político e culminariam na publicação de *A Dialogue between a Philosopher and a Student of Common Laws of England*. No que concerne à democracia, no referido trabalho, Hobbes demonstra declaradamente uma postura diferenciada a respeito do tema, na medida em que assinala ser a democracia o fundamento das demais formas de governo.

A motivação de Hobbes no *Elements of Law* em relação à democracia consiste em evidenciar o papel do consenso pelo qual se estabelecem as formas de governo que pressupõem a democracia como fundamento. Essa possibilidade evidencia a preocupação de Hobbes com a instituição do corpo político baseado numa confluência de vontades que culminam na união da multidão, ou seja, por um processo puramente artificial. Desse modo, a democracia fornece os elementos necessários para a instauração da monarquia, mediante um consenso no qual a vontade de todos seja representada pela vontade de um único homem. Conforme observa Tuck, em seu projeto filosófico e político, Hobbes possui um considerável interesse pela democracia, “embora possa (em certa medida) ser orientado pelo desejo de defender uma monarquia idealizada” (2006, 114).

Na verdade, Hobbes baseou-se em todas as outras formas de governo, inclusive a monarquia com as mesmas determinações da democracia, assinalando uma profunda preferência pela legitimidade do povo soberano. Nesse momento, cabe uma indagação: será que Hobbes, nas suas obras iniciais, por exemplo *Elements of Law*, enfatizava realmente as suas preferências democráticas em detrimento à sua opção monarquista? Ou, Hobbes, por uma questão objetiva, omitiu suas preferências democráticas evidenciando uma posição absolutamente monárquica?

Portanto, no *Elements of Law*, a perspectiva de Hobbes perante o governo democrático não é tão pessimista quanto ao *Leviathan*, e isso se deve, sobretudo, por ele considerar ser a democracia um elemento de transição, tanto para a aristocracia quanto para a monarquia. Embora não se deva atribuir nenhuma intenção propriamente democrática em Hobbes, pelo menos em *Elements of Law*, no seu projeto de constituição política, especificamente, em sua defesa pela monarquia, os elementos da democracia tornam-se fundamentais. Desse modo, a forma de governo democrático presente no *Elements of Law* representa uma considerável relevância a ponto de descaracterizar as indicações de que Hobbes é um filósofo contrário às determinações da democracia. Sendo assim, quando se expõe a questão da relação de Hobbes com a monarquia absolutista torna-se necessário, portanto, requerer os termos da democracia como um elemento imprescindível na consecução do seu projeto político e filosófico.

Diante dessas considerações, o objetivo do presente artigo consiste em compreender os termos da democracia em Hobbes, especificamente no contexto da sua obra *Elements of Law* e a sua relação com a instauração do corpo político¹⁶. Diante desse propósito, a hipótese pretendida diz respeito a evidenciar a configuração da democracia baseada na tensão argumentativa de Hobbes entre multidão e povo. Através dessa tensão argumentativa põem-se em discussão os pressupostos da unidade pela qual se configura a noção de povo e corpo político¹⁷.

Sendo assim, propõe-se fundamentalmente compreender a relação paradoxal de Hobbes com os termos da democracia, o que se constitui uma tarefa de extrema relevância para evidenciar como o filósofo constrói a sua teoria da representação no *Leviathan*, culminando no argumento da legitimidade e autorização do poder soberano. Nesses termos, a estrutura do corpo político, no *Elements of Law* diz que se deve fornecer uma vontade única à multidão pelo que se configura a noção de povo. Em vista disso, torna-se necessário evidenciar que o processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade é conduzido pelo processo de convenção no qual o

¹⁶ Em *Elements of Law*, Hobbes relaciona o corpo político à ideia de união: “(...) quando a multidão está unida em um corpo político, constituindo assim um povo, em outro sentido do termo, e as vontades dos seus membros voluntariamente compreendida no soberano (...)” (2010, 122).

¹⁷ “A democracia engendra a instituição de um monarca da mesma maneira que ela engendrou a instituição da aristocracia, qual seja, pela decisão do povo soberano de transferir soberania a um homem nomeado e aprovado, pela pluralidade do sufrágio” (HOBBS, 2010, 119).

acordo de vontades torna-se necessariamente a vontade de todos.

Para tanto, em um primeiro momento, discute-se o processo de constituição da vontade única pela qual se dissipa a multidão. Trata-se, portanto, de evidenciar o processo de condução de uma vontade única pela qual se configura o corpo político pela unidade das vontades particulares. Em um segundo momento, examina-se a relação entre união e consenso como elemento primordial para a compreensão da formação do corpo político, uma vez que demonstra a necessidade de uma conformidade de vontades. Trata-se, portanto, de discutir a unidade representativa das vontades pela transformação da multiplicidade natural das vontades em uma unidade artificial e ordenada.

Por fim, no último momento, examina-se a construção da democracia através do estabelecimento do corpo político como um elemento artificial capaz de engendrar uma pessoa civil. Diante disso, demonstra-se a instauração da democracia baseada no argumento da preservação da unidade enquanto povo, uma vez que se institui uma vontade única e soberana. Para tanto, evidencia-se que as ações particulares típicas de uma multidão desorganizada e discordante se desfaz em razão de uma ação única de uma vontade única capaz de engendrar a figura do soberano.

MULTIDÃO E VONTADE SINGULAR

No *Elements of Law*, Hobbes evidencia que, no processo deliberativo, a vontade corresponde ao último apetite ou ao último medo. Nesse sentido, o processo deliberativo determina as condições de liberdade de ação, pois entre a alternância do medo e do apetite origina-se a indecisão de realizar ou não uma determinada ação. Com efeito, esse espaço de indecisão condiciona a possibilidade de escolhas para realizar ou não uma determinada ação, o que de certa forma, resulta no fim do processo deliberativo. Dessa forma fica, portanto, evidente que o fim do processo deliberativo consiste em por fim à liberdade de praticar ou evitar uma determinada ação¹⁸.

Não obstante, se toda a ação depende da inclinação, pois das inclinações provém a vontade, deve-se, da mesma forma, compreender que todas as ações e omissões consideradas voluntárias procedem da vontade. Assim, enquanto a série deliberativa condicionante encontra-se entre fazer ou não uma ação, a vontade engendra a condição de finalizar a liberdade. Exatamente nessa perspectiva que Hobbes determina a vontade como um ato voluntário (HOBBS, 2010). Além disso, na condição de um ato

¹⁸ Em *Elements of Law*, Hobbes define a deliberação da seguinte forma: “(...) E deste medo pode suceder um novo apetite, e deste apetite outro medo alternadamente, até que a ação seja realizada, ou até que algum acidente se interponha de modo a impossibilitá-la. E assim cessará essa alternância entre o apetite e o medo. Essa sucessão alternada entre o apetite e o medo durante todo tempo em que temos em nosso poder a ação para fazê-la ou não a fazer é o que chamamos de deliberação” (2010, 83).

voluntário, a vontade manifesta uma aptidão para medir as consequências das ações futuras de cessar o processo deliberativo¹⁹.

Considerando tal perspectiva, as ações e omissões consideradas voluntárias procedem indubitavelmente da vontade caracterizada, por conseguinte, pelo alto grau de autonomia no que concerne às escolhas de omitir ou fazer algo. Em *Elements of Law* fica evidente que tanto o medo quanto o desejo são fatores causais da vontade, na medida que envolvem uma expectativa a respeito do nosso poder de realizar o que é requerido pela inclinação. Nesse caso, segundo Hobbes (2010), no âmbito da deliberação existem duas condições para que a ação seja deliberada, ou seja, a ação futura e a esperança de realizá-la ou a possibilidade de não realizá-la, “pois o apetite e o medo são expectativas do futuro; e não há expectativa de bem sem esperança” (HOBBS, 2010, 59).

O processo de determinação da vontade engendra a capacidade de imaginar o futuro com base no passado que, por sua vez, determina uma cadeia de desejos e aversões sobre um determinado objeto, prevalecendo a indeterminação de um sentimento sobre os demais. Trata-se, portanto, da expressão da vontade singular de cada homem que, determinadas por inclinações dissociadas, produzem ações que reciprocamente se anulam, mas se a

¹⁹ “Na deliberação, o último apetite, como também o último medo, é chamado vontade, a saber: o último apetite é a vontade de fazer ou não fazer” (HOBBS, 2010, 84).

multidão ao contratar entre si, no sentido da vontade de um homem ou do acordo das vontades da maioria dos seus membros, será caracterizada como vontade de muitos. Logo, diante dos argumentos do *Elements of Law* torna-se possível pressupor que a multidão não se caracteriza como de uma, mas de muitas vontades sem coerência e completamente desorganizada²⁰.

Em todo caso, a dissociação das vontades particulares acarreta a oposição ou a luta entre os homens, deflagrando a impossibilidade de vínculos de união entre as vontades singulares. Na verdade, o efeito recíproco de anulações de ações no âmbito da multidão não confere uma naturalidade à vontade, uma vez que se constata a ausência efetiva de elementos que possam conformá-la a um mesmo e único fim. Desse modo, na perspectiva de Hobbes, no *Elements of Law* não há sentido em pressupor uma vontade coletiva quando as vontades particulares dependem das circunstâncias que determinam um bem para si mesmo e, conseqüentemente, não um bem para o outro. Segundo Leivas:

²⁰ De acordo com Zarka: “Sabe-se que a doutrina que a da formação da vontade política em Hobbes está centrada em torno da problemática da passagem do múltiplo ao uno. De que modo a multidão de indivíduos pode se tornar uma pessoa civil única? Como uma multiplicidade de vontades disparadas pode se transformar numa vontade política única? Estas duas questões dependem uma da outra: a resposta à primeira depende da resposta à segunda. Para saber como o Estado ou a cidade pode ser constituída como pessoa única, é necessário explicar a constituição de uma vontade política única” (2001, 72).

Um enxame de abelhas é tão somente um grupamento de vontades naturais que competem entre si no sentido do bem comum, mas são incapazes de constituírem vontade volitiva. (LEIVAS, 2019, 257)

Para formar o corpo político, Hobbes menciona no *Elements of Law* que deve-se fornecer uma vontade única à multidão. Para tanto, torna-se necessário desfazer a desorganização de uma multidão desunida em prol da constituição da vontade de um povo. O processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade é conduzido pelo processo de convenção no qual o acordo de vontades torna-se necessariamente a vontade de todos. Assim, a vontade de todos torna-se uma pessoa capaz de representar a vontade de muitos numa só vontade, na medida que a multidão na forma natural não pode ser considerada uma, mas muitos. Segundo Souki:

Assim, a ação dos homens dentro da multidão, mesmo se ela pode aparecer como única a um observador superficial que atribuiria à multidão a corência que ela não tem, é, na verdade, fragmentação e dispersão. (SOUKI, 2008, 210)

Na perspectiva de Hobbes, a multidão, embora constituída por uma só pessoa é incapaz de determinar uma ação propriamente dita, na medida que a “multidão de pessoas reunidas” nem sempre coincide em seus desígnios

(HOBBS, 2010, 106)²¹. Nesse sentido, não se deve prever uma ordem na multidão, afinal a ordem, segundo Hobbes, é consequência direta da manifestação de vontade orientada em um só sentido. Por este motivo, Hobbes deixa claro no *Elements of Law* que a multidão não é apta a configurar de forma natural uma unidade, pois o que prevalece entre os homens são a sua própria vontade e o seu juízo peculiar acerca de todas as coisas que podem ter propostas. Trata-se, portanto de uma configuração na qual cada um possui o direito de todas as coisas, segundo o qual, nas palavras de Hobbes “não há lugar para o *meum* e *Teumm* [meu e o teu] entre eles” (HOBBS, 2010, 106). Desse modo, mesmo que sejam previstas ações dos homens no interior da multidão com aparência de uma única ação, trata-se de uma falsa aparência, pois o que se constata é uma incoerência tamanha, a ponto de ressaltar a sua fragmentação e dispersão natural²².

No *Elements of Law* qualquer forma de condução de um estabelecimento de um estado de paz deve ser compreendido por intermédio da unidade. Segundo Hobbes (2010), a redução das diversas vontades a uma só equipara-se a uma unidade de vontades dirigidas para um mesmo objetivo, pelo qual as vontades particulares aceitam ser submetidas a uma única vontade. Não obstante, o processo

²¹ O significado de “multidão” deriva do latim *multitudo*. É também a variação de *multus*, que significa “muitos”.

²² “Tendo que considerar aqui uma multidão de homens prestes a se unir por meio do pacto em um corpo político, para se defender uns dos outros e também contra os inimigos comuns (...)” (2010, 106).

de constituição de uma vontade única possui suas razões na comparação da natureza belicosa dos homens no âmbito do estado de natureza. Diante dessa constatação, Hobbes, no *Elements of Law* afirma que, a ênfase a tal comparação, determina a pressuposição de que a multidão não garante a proteção e defesa suficiente quando se apresentam divergências de opinião em decorrência de interesses puramente particulares²³.

Nesse âmbito, as vontades individuais se dissipam pela ocorrência desenfreada de aquisição de poder que, das condições naturais, inevitavelmente resultam numa guerra de vontades. Conforme explicita Smith, “a guerra das vontades numa total ausência de um poder suficientemente capaz de conformar as vontades particulares demonstra efetivamente uma disjunção das vontades” (2018, 148). Torna-se necessário, portanto, um elemento que unifique as vontades para que seja efetivada uma unidade ou o consenso. Assim, diferentemente do *Leviathan*, no *Elements of Law* a inserção do argumento da unidade da pluralidade das vontades enseja a configuração do que Hobbes denomina de povo. Nota-se, portanto, que a configuração de povo, diferentemente da multidão, contém uma vontade única pela qual se supera a multiplicidade de vontades através de um processo de implementação da unidade e, sobretudo, pelo direcionamento das ações a um

²³ “Em primeiro lugar, no que se refere aos indivíduos, eles são muitos, embora não constituam ainda uma só pessoa, e não se pode atribuir uma ação, feita em uma multidão de pessoas reunidas (...)” (HOBBS, 2021, 106).

único objetivo²⁴.

As considerações acerca da multidão no *Elements of Law* sinaliza para o argumento de Hobbes segundo o qual se não houver outro modo de unir, tanto os recursos, quanto as forças naturais para resistir a tais inimigos, a paz seria completamente vã. Desse modo, pela leitura do *Elements of Law* são estabelecidas as razões pelas quais se institui um corpo político quando um homem sujeita a sua vontade ao poder dos outros, o qual se pretende obter segurança.

INSTITUIÇÃO DA UNIDADE POLÍTICA

Retornando às determinações da unidade das vontades no *Elements of Law*, Hobbes menciona que quando várias vontades concorrem para uma única ação ou efeito, denomina-se consenso. Trata-se, portanto, de uma “única vontade de muitos homens” que objetivam não mais efeitos diversos e incompatíveis, mas o mesmo e único efeito direcionado para um fim comum e no qual a vontade de um único homem representa a vontade de todos (HOBBS, 2010, 107). Na perspectiva de instauração de uma vontade única, apresenta irremediavelmente o rompimento das particularidades das ações múltiplas pelas quais se assegura o engendramento das condições de transferência da multidão à unidade ao corpo político, ou seja, “uma

²⁴ Portanto, segundo Tuck, “a virtude política somente é possível no âmbito da unidade política” (2006, 23).

multidão de homens reunidos em uma só pessoa, por meio de um poder comum, para a paz, defesa e benefício comum” (HOBBS, 2010, 100).

No *Elements of Law*, o consenso ou a concórdia resguardam em si a reorientação das vontades nas quais culmina com o que Hobbes denomina, assim como no *De cive* e no *Leviathan*, como união. A relação entre união e consenso é primordial para a compreensão da formação do corpo político, uma vez que demonstra a necessidade de uma conformidade de vontades, ainda que não mencione a ideia de representação típica do *Leviathan*.

No âmago da concepção do consenso ou da concórdia, Hobbes questiona o modo pelo qual a concórdia possibilita um prolongamento de sinais que possam efetivar uma ajuda mútua contra um inimigo comum. Segundo Jakonen,

Hobbes ressalta que não há possibilidade do consenso ou concórdia em oferecer segurança suficiente para instaurar a paz. Desse modo, a concórdia é artificialmente construída, uma vez que não se concebe por obra de Deus, mas um efeito das vontades. (2013, 200)

Não obstante, a realização da união confere à concórdia um significado muito próximo à primeira na medida que constituem a instauração de um acordo artificial pelo qual cada homem se obriga a um único homem ou conselho.

No *Elements of Law*, consenso difere da união se somente puder trazer algum benefício, insiste o filósofo, se houver a presença de um poder comum que conforme as vontades. Sendo assim, a conformidade das vontades proveniente da união permite a unidade requerida pelas particularidades discordantes, de modo que aquelas ações múltiplas, próprias da multidão causem uma artificialidade denominada de povo. Segundo Hobbes, confundir o movimento de uma multidão com a ação própria do povo é realizar um contrassenso, pois o povo constitui-se baseado na sua unidade inerente e, por assim, constituído por uma só vontade pela qual atribui-se uma ação²⁵.

Com isso, fica bastante claro que, no *Elements of Law*, a multidão baseada na soma de particularidades não possibilita a coerência extraída das particularidades, uma vez que é própria daqueles que direcionam suas respectivas vontades a um fim. Além disso, no âmbito da multidão, o que se concebe é uma quantidade de ações e desejos equivalentes ao número de homens, mas à aparência de uma ação comum. Na perspectiva de Hoekstra,

ignorar a diferença entre povo e multidão predispõe à sedição. Em outras palavras, funda-se um grande perigo para o governo civil, especialmente o monárquico, que não se distinga entre o que é um povo e o que é uma multidão. (2006, 34)

²⁵ “Superficially, this sounds strikingly like Hobbes, but the key difference is that Segovia presumed that the *multitudo* had a separate collective existence from the *presidents*, and that it could exercise authority over itself whenever it gathered itself in one place” (TUCK, 2006, 118).

Não se pode deixar de assinalar que no *Elements of Law*, esta unanimidade é construída pelo consentimento individual, ainda que Hobbes indique uma ênfase à unidade das vontades da multidão. Assim, o ato de instituição do corpo político não é um ato da vontade coletiva dos homens, mas, sobretudo, de cada um dos homens em particular, seus respectivos sinais de vontade. É a unidade representativa das vontades, que transforma a multiplicidade natural das vontades em uma unidade artificial e ordenada. De acordo com Jakonen, “é essa mesma unidade que converte a multidão em povo e dá início a vida civil” (2013, 2002). Em outras palavras podemos afirmar que, embora o corpo político se institua através da multidão, tal instituição não se institui pela multiplicidade de vontade, mas pela convergência das vontades²⁶.

Diante de tais apontamentos fica, portanto, evidente os principais elementos pelos quais podem ser compreendidas a forma na qual Hobbes constitui o corpo político e, sobretudo, as funções atribuídas ao povo e ao soberano. O tratamento fornecido ao povo satisfaz plenamente ao que o filósofo compreende por pessoa civil, ou seja, um homem ou uma assembleia de homens cuja vontade contém a

²⁶ Segundo Bobbio: “A luta do Estado moderno é uma longa luta pela unidade do poder. Esta unidade é o resultado de um processo simultâneo de libertação e de unificação: de libertação em face de uma autoridade tendencialmente universal, que, por ser de ordem espiritual, proclamava-se superior a todo poder civil; e de unificação em face das instituições menores, associações, corporações, cidades, que constituíam, na sociedade medieval, um perigo permanente de anarquia. Em consequência desses dois processos, a formação do Estado moderno coincide com o reconhecimento e com a consolidação da supremacia absoluta do poder político sobre qualquer outro poder humano. Esta supremacia absoluta se chama soberania” (1991, 65).

vontade de cada homem em particular. Nesse caso, acrescenta Hobbes, as vontades dos seus membros estão virtualmente compreendidas no soberano. Como consequência, aquele que possui o poder soberano realizará tudo o que for exigido e reivindicado “sob o nome de seu o que antes denominava de deles” (HOBBS, 2010, 97). Desse modo, a vontade do soberano não deve ser considerada uma vontade que substitui e se impõe à vontade da multidão unida numa só vontade, mas ao contrário, coincide com ela.

Segundo Hobbes em *Elements of Law*, em qualquer governo é o povo quem governa. Até mesmo nas monarquias é o povo quem detém o direito de mando, uma vez que, o povo diz sua vontade através da vontade de um homem, ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, que os súditos. Esta relação demarca perfeitamente aquilo que a lei suprema determina, isto é, *Salus Populi* (a defesa do povo) que, na verdade, significa na obediência e na unidade por meio da qual pretende-se evitar o estado de beligerância. Não obstante, Hobbes é bastante claro no que concerne ao benefício pelo qual o corpo político é instituído, ou seja, a paz e a preservação entre os homens não se constituindo qualquer outro benefício.

A consequência desse posicionamento de Hobbes no *Elements of Law* é a construção da redução da vontade particular a uma vontade soberana que, sobretudo, reafirma

a ausência da dissonância das vontades. Trata-se de uma convergência de vontades instaurada pela transposição da particularidade em uma vontade pública. Esta caracterização permite Hobbes sustentar o argumento da substituição das vontades particulares pela vontade de um único homem ou conselho sem a necessidade de uma transferência legítima de direitos. Essa perspectiva é o que torna *Elements of Law* uma obra paradigmática no contexto do sistema filosófico e político de Hobbes.

Certamente, como observa Zarka (2001), a transferência de direitos requerida pela contraposição entre multidão e povo, ou melhor, entre diversidade e unidade. Esse jogo do múltiplo e da unidade é o que torna a vontade do soberano pública. A emergência de uma vontade pública, que é, portanto, a vontade do povo que repousa na determinação de uma união de vontade capaz de subsumir a vontade de todos pela vontade do soberano. De certa forma, a vontade pública está irremediavelmente associada a uma redução de vontades particulares dirigidas para um fim comum.

Nesse mesmo sentido que é estabelecida a transformação da multidão desorganizada em um poder soberano, isto é, um sujeito político engendrado pelo confronto entre o natural e o artificial, entre o uno e o múltiplo. Na tentativa de tornar menos abstrato o conceito vontade pública, Zarka (2001) afirma, com base na dicotomia multidão e povo, que o reconhecimento da

vontade política como unidade das vontades ratifica a convenção das vontades através da substituição da multiplicidade pela unidade.

Na verdade, considerações realizadas por Zarka (2001) a respeito do conteúdo vontade pública fornecem suporte a um conceito substancial de vontade geral, isto é, a vontade geral pode assim ser definida como a vontade do corpo político, que visa a instituição do poder soberano, o qual é instituído pela vontade particular e busca conformar os interesses individuais ao interesse comum, preservando, sobretudo, aquela condição imprescindível para a constituição daquele poder comum necessário à instauração da vontade pública soberana.

Decerto, o processo de configuração do consenso entre os homens instaura uma unanimidade com relação à fundação da representação. Diante disso, a soberania torna-se um produto da vontade de todos os homens que adentram a relação forjada pela dinâmica da autopreservação. Não obstante, esta unanimidade é construída pelo consentimento singular, não pelo consenso da multidão. Logo, o ato de instituição da representação não é um ato da vontade coletiva dos homens, mas de cada um dos homens tomados individualmente.

UNIDADE E DEMOCRACIA

É reconhecido o recurso demonstrativo utilizado por Hobbes para estabelecer a distinção entre o que é artificial e o que é natural na sua explicação do modo como o poder soberano pode ser adquirido ou conforme o *Elements of Law: “formas de erigir o corpo político”* (HOBBS, 2010, 105). Essa determinação conduziu Strauss a empreender uma discussão sobre a relação entre monarquia e democracia, ou melhor, entre medo e esperança. Trata-se, portanto, daquela distinção entre o corpo político instituído de forma arbitrária, ou seja, por aquisição, e aquele gerado por meio do engenho humano pelos homens a partir do consenso de uma multidão, a saber, por instituição. Assim, enquanto o Estado por aquisição é instituído “por força natural”, isto é, aquele em que o poder soberano é adquirido por imposição, o Estado por instituição, por sua vez, é aquele em que cada homem concorda voluntariamente entre si, portanto, de forma artificial.

Em *Elements of Law*, Hobbes assinala uma ausência de contradição entre a monarquia e a democracia. Essa pretensa equivalência evidencia uma origem natural, enquanto a democracia, artificial. Desse modo, o caráter monárquico do Estado natural, isto é, do Estado por aquisição, constitui a forma governamental mais elementar. Essa posição de Hobbes baseia-se sobretudo na distinção, seguindo Strauss, entre os dois modos de entender o Estado

natural, ou seja, que pode ser compreendido por ser um estado despótico baseado na conquista e, por outro lado, a monarquia patrimonial baseada na autoridade paterna. Sendo assim, Hobbes, em *Elements of Law* trata a monarquia com caráter patrimonial e não despótico.

Com isso, observa Strauss: “(...) para Hobbes, a monarquia e o reino patrimonial são originalmente idênticos” (2016, 110). Não obstante, na distinção entre Estado artificial e Estado natural Hobbes insere a democracia, a aristocracia e a monarquia como Estado artificial, o que difere, por conseguinte, da monarquia patrimonial e a monarquia. Desse modo, Hobbes estabelece que o Estado artificial é democrático e o Estado natural constitui a monarquia patrimonial.

Segundo Strauss

Seria erro acreditar que Hobbes preferia originalmente a monarquia, em razão da sua origem natural, à democracia artificial. Acontece que a primeira exposição sistemática das suas opiniões é a mais democrática. Que a precedência da democracia sobre as outras formas artificiais de Estado é algo afirmado de modo deveras decisivo nos *Elementos* (...). Os fatos que seguem são menos equívocos. Nos *Elementos*, a afirmação de Aristóteles que o objeto da democracia é a liberdade encontra um tratamento mais justo da parte de Hobbes, apesar de sua sujeição a essa opinião aristotélica, do que escritos posteriores. Além disso, encontra-se nos

Elementos uma observação sobre o Estado artificial que parece o resíduo de um argumento em favor da democracia e que ocorre de novo nas apresentações posteriores apenas sob uma forma bastante enfraquecida. (2016, 111)

Não obstante, Hobbes em *Elements of Law* assinala que o motivo principal que conduz ao Estado natural é o medo e, por outro lado, o motivo da instauração do Estado artificial é a esperança. Há uma oposição entre o Estado natural e o artificial. Essa antítese, segundo Strauss, deixa transparecer que Hobbes privilegia a democracia em detrimento da monarquia, uma vez que a democracia é a forma primária do Estado artificial. Nas palavras de Hobbes:

(...) é provável desde o princípio que Hobbes estivesse aberto para ideias democráticas no período humanista, muito mais do que estaria depois. Nos anos de maturidade, ele sempre apontou os autores clássicos como a causa principal das ideias democráticas da sua época. (HOBBS, 2010, 122)

Se a democracia se baseia na esperança, conforme Hobbes enfatiza quando distingue Estado natural do Estado artificial, deve conseqüentemente aproximar-se da perspectiva da democracia pelo seu viés da esperança. No entanto, a monarquia patrimonial distingue-se da

monarquia propriamente dita pelo seu apelo à paixão do medo. Na perspectiva da esperança, a democracia resguarda seu interesse, segundo Strauss pela representação da artificialidade presente na instituição da soberania do estado. O caráter artificial da democracia assinala o estabelecimento do corpo político como um elemento artificial capaz de engendrar uma pessoa civil.

Uma democracia é, portanto, segundo Hobbes (2010) uma espécie de governo em que o soberano-representante é o próprio povo reunido em assembleia de todos, no qual cada homem particular é considerado um súdito. Nesse sentido, a instauração da democracia corrobora a preservação da unidade enquanto povo, uma vez que se institui uma vontade única e soberana. Não há mais ações particulares típicas de uma multidão desorganizada e discordante, mas uma ação única de uma vontade única. Dessa forma, a democracia se reserva numa instrutura na qual o povo se constitui como unidade que transcende às particularidades numa coerência que determina a soberania. Segundo Hobbes (2010), independente da forma de governo, o povo quem governa quando expressa a sua vontade através de uma vontade representativa²⁷.

Desse modo, Hobbes evidencia uma relação próxima entre soberano e povo de modo que as ações de ambos se assemelham. Essa semelhança denota que as ações do soberano se configuram a essência do corpo político. No

entanto, deve ficar claro que não há, no ato da construção da democracia nenhum acordo a ser realizado entre o soberano e qualquer súdito em particular na condição de multidão. A democracia, menciona Hobbes, é constituída por pactos particulares por cada homem, ou seja, trata-se de acordos constituídos por cada homem em benefício da sua própria defesa e a obtenção da paz. Nesse processo, portanto, funda-se a obediência pela qual a maioria detém a unanimidade de reunião em vista a deliberar sobre algo comum. Segundo Hobbes: “E é isso que dá existência à democracia; os gregos chamavam a assembleia soberana pelo nome de *Demus* (*id est, o povo*) de onde vem o termo democracia” (2010, 116).

Nesse sentido, Hobbes assinala que, em todas as democracias, o direito de soberania esteja na assembleia que, correspondente ao corpo inteiro, sempre recairá em um homem singular ou em um pequeno número de homens o uso desse direito. Trata-se, portanto dos termos da representatividade pela qual Hobbes explicita a determinação de que a vontade de um único homem implique a vontade de todos. Tal união que se configura como um corpo político pelo qual a vontade da maioria, representada numa única vontade, constitui propriamente a democracia, que por sua vez, configura-se, portanto, em um processo de unidade das vontades que na sua confluência forma a figura do soberano que, imbuído no seu direito legítimo de representar as vontades particulares, age em nome daqueles que decidiram a sua representatividade.

Em outros termos, o ato que institui a soberania na qual a diversidade das vontades adquire consistência e unidade coincide formalmente com a constituição do caráter absoluto do poder soberano, à medida que confere o reconhecimento da legitimidade de que a vontade de cada homem é incondicionalmente a vontade soberana. Uma vez posto que a concordância das vontades estabelece uma unidade às ações, torna-se necessário determinar como essas são efetivamente representadas pela figura teórica da pessoa fictícia.

Não obstante, no âmbito da concepção de Hobbes de democracia, as deliberações públicas são realizadas por ocasião de reuniões ou assembleias nas quais comparece grande número de pessoas. Assim, no governo popular, evidencia Copp (1989), o portador da pessoa pública é capaz de reduzir as diversas vontades presentes na multidão a uma única vontade expressa na pessoa representante do poder soberano. Por esta razão, aquele que se diz portador de tal pessoa, seja este um homem ou uma assembleia de homens, é denominado por Hobbes de soberano, a quem pertence o poder soberano. De outro modo, todos aqueles destituídos de tal poder soberano, são denominados de súditos ou cidadãos. Sendo, portanto, as ações praticadas pelo poder soberano ações, também, daqueles que consentiram que fossem praticadas, temos que aceitar a premissa de que o soberano ao agir não age contra a vontade daqueles que lhe consentiram o ato.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nélon Coutinho, Rio de Janeiro: Campus, 1991.

COPP, David. Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions

Author(s): Source: The Philosophical Review, Vol. 89, No. 4 (Oct., 1980), pp. 579-606.

HOEKSTRA, K. A lion in the house: Hobbes and democracy. In: BRETT; TULLY (Ed.). *Rethinking the foundations of modern political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

JAUME, Lucien. 'Peuple et individu dans le debat Hobbes-Rousseau: d'une 'representation qui n'est pas celle du peuple, 'a un peuple qui n'est pas 'representable'. in '*La Representation*', F. d'Arcy (Paris, ed. Economica, 1985), 39–53.

JAKONEN, Mikko. *Multitude in Motion: Re-Readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2013.

LEIVAS, Claudio. *A visão de Leviatã representação, afecção e vontade na filosofia natural e política de Hobbes*. Porto Alegre: Class, 2019.

MATTOS, Delmo. *Pactos, palavras e ações em Thomas Hobbes*. 1ª ed. Belo Horizonte: Editora Dialética. 2020.

SMITH, Sophie. ‘Democracy and the Body Politic from Aristotle to Hobbes’. *Political Theory* 46, no. 2 (2018): 167–96.

HOBBS, Thomas. *Os elementos da Lei Natural e Política (The Elements os Law)*. Trad. Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fonte, 2010.

RODILLA, M. A. Hobbes: Soberanía y Bien del Pueblo», en Bonete Perales, E. (Coord.), *La Política desde la Ética*. I. Historia de un Dilema, Proyecto A, Barcelona, 1998.

VAN DUN, Frank. 2005. “Hobbesian Democracy.” *The Journal for the New Europe* 2 (2): 5–33.

SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã: Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. Edições Loyola: São Paulo, 2008.

STRAUSS, L. *A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese*. São Paulo: É realizações, 2016.

TUCK, R. Hobbes and Democracy. In: BRETT; TULLY (Ed.). *Rethinking the foundations of modern political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ZARKA, Y. Hobbes e a invenção da vontade política pública. *Discurso*, n. 32, p. 71-84, 2001.

QUARTO CAPÍTULO

HOBBS E A QUESTÃO DA SEGURANÇA

No *De Cive*, Hobbes assevera: “a segurança do povo é a maior lei” (2002, p. 198). A questão da segurança torna-se uma preocupação fundamental do propósito empreendido por Hobbes para afastar o panorama de insegurança generalizada atribuído à precariedade das condições de preservação da vida ou do movimento vital no âmbito do estado de natureza. Essa situação de insegurança pode ser comparada ao que Hobbes, no *Leviathan*, denomina ser: “solitária, pobre, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, 1968, p. 186). Dadas essas condições, deduz-se a exigência de uma instância de poder que seja capaz de assegurar aos homens uma sociabilidade artificial, a fim de que se unam pela força ou pelo poder. A unidade requerida em vistas à obtenção da segurança justifica a finalidade de introduzir “aquela restrição sobre eles sob o qual os vemos viver nos Estados, isto é, o cuidado com a sua própria conservação e com uma vida satisfeita” (HOBBS, 1968, p. 223).

Neste momento, cabe a seguinte pergunta: com que tipo de segurança Hobbes realmente preocupa-se? Em princípio, a concepção geral de segurança a qual Hobbes concebe é aquela relacionada a preservação do movimento vital, ou seja, a preservação do estado de movimento

interno²⁸. Não obstante, no *De Cive*, Hobbes fornece indicações de que os termos da segurança são ampliados, na medida em que, segundo ele, “deve-se entender por segurança não a simples conservação da vida em qualquer condição, mas sim com condições e fins de felicidade. Pois livremente, os homens reuniram-se e instituíram o governo para poderem, naquilo que lhes permite sua condição humana, viver de maneira agradável.” (2002, p. 199)²⁹.

Ao relacionar a segurança às condições de vida agradável, Hobbes assevera o seu interesse na demonstração do desenvolvimento das faculdades humanas em vistas àquelas “coisas boas que se relacionam com a vida, como também aquelas que ampliam o seu deleite” (2002, p. 199)³⁰. Uma vida agradável não se encerra apenas na segurança física, mas em uma perspectiva de segurança que contemple o desenvolvimento material e espiritual para o seu conforto, segundo o qual “mediante o seu próprio

²⁸ Nas palavras de Hobbes: “Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro” (1968, p. 81).

²⁹ No *De Cive*, também menciona: “As comodidades (*benefits*) dos súditos a respeito somente desta vida podem ser distribuídas em quatro categorias: 1. Serem defendidos contra inimigos externos. 2. Ter preservada a paz em seu país. 3. Enriquecerem-se tanto quanto for compatível com a segurança pública. 4. Poderem desfrutar de uma liberdade inofensiva. Isso porque os governantes supremos não podem contribuir em nada mais para a felicidade civil do que, preservando-os das guerras externas e civis, capacitá-los a serenamente desfrutar da riqueza que tiverem adquirido por sua própria diligência” (2002, p. 200).

³⁰ No *Leviathan*, Hobbes menciona: “mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, mas também, por uma indústria legítima (*lawfull industry*), sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio” (1968, p. 376).

labor e graças aos frutos da terra, possam [os homens] alimentar-se e viverem satisfeitos (...)” (HOBBS, 1968, p. 227). Para tanto, a demanda por essa condição de vida requer a substituição daquela insegurança oferecida pela força dos homens e da sua própria invenção por uma situação na qual sejam altamente favoráveis o desfrute e desenvolvimento das artes em geral, atividades comerciais, hábitos morais, filosofia e as ciências.

Distante da pretensa situação sustentada pela ausência de segurança descrita anteriormente, a condição natural da humanidade circunscreve o predomínio da busca desenfreada dos homens por adquirir cada vez mais poder, motivados por suas paixões e necessidades particulares sem, contudo, a consideração com os demais. Essa determinação expõe, por conseguinte, uma insegurança generalizada segundo a qual Hobbes insere os requisitos fundamentais para uma condição beligerante contrária aos elementos da paz e, por conseguinte, de uma vida satisfeita. No contexto do projeto filosófico e político de Hobbes, a paz é sinônimo de ordem e estabilidade das paixões. Por essa razão, o medo recíproco dos homens os orienta para a aquisição da paz e para a constituição da sociedade civil³¹.

No *De Cive*, Hobbes determina o medo recíproco como o início da sociedade civil: “Devemos, portanto,

³¹ Hobbes, no *The Elements of Law*, afirma o seguinte sobre a paz: “O estado dos homens em sua liberdade natural é um estado de guerra. Pois a guerra nada mais é do que o tempo no qual há vontade de disputar e contestar por meio da força, seja com palavras ou ações suficientemente declaradas; e o tempo que não é guerra, este é a paz” (2010, p. 96).

concluir que a origem de todas as grandes sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros” (2000, p. 28). Considerando que o medo da morte se constitui uma paixão motivadora para o estabelecimento de uma vida agradável, na medida em que se impõe como uma exigência de antecipação das ações humanas através da força e da astúcia, fica evidente, segundo Hobbes, que “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mal, mas acima de tudo do maior entre todos os males, que é a morte” (1968, p. 192)³².

Na perspectiva de Strauss (2016), o medo torna-se um critério fundamental pelo qual todo homem pode orientar as suas respectivas ações, ao passo que propicia um cálculo futuro determinado pela razão. Enquanto mal supremo, a morte também sinaliza para um prosperar contínuo pelo qual os homens engendram um sentido para as suas ações, direcionando-as para evitar a própria morte, garantidas as condições agradáveis da vida. Desse modo, a aversão à morte torna-se uma outra forma de expressar o desejo de

³² No *De Cive*, Hobbes menciona sobre isso: “(...) Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mal, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai. Não é, pois, absurdo, nem repreensível, nem contraria os ditames da verdadeira razão, que alguém use todo o seu esforço (*endeavours*) para preservar e defender seu corpo e membros da morte e dos sofrimentos. Ora, aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com justiça e *direito*; pois pela palavra direito, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão. Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros” (2002, p. 45).

preservação da vida, ou melhor, “desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida agradável, e a segurança de consegui-las através do trabalho” (HOBBS, 1968, p. 227).

A insegurança delinea uma perspectiva segundo a qual o medo descortina os elementos fundamentais da instauração da segurança. Portanto, a teoria da segurança de Hobbes é dependente dos argumentos que determinam os motivos suficientes para a supressão da insegurança generalizada, na qual o medo exerce a função garantidora da instabilidade necessária para a obtenção de uma vida agradável. A proposta do artigo consiste em discutir os termos da segurança no âmbito do projeto filosófico de Hobbes, destacando, sobretudo, a função do medo como um elemento fundamental para a obtenção da vida agradável. Sendo assim, desloca-se o argumento segundo o qual a segurança, de acordo com Hobbes, corresponde à integridade física, ou melhor, manutenção do seu movimento vital para um domínio segundo o qual as capacidades humanas desfrutem da “liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes” (HOBBS, 1968, p. 264).

Para tanto, torna-se necessário demonstrar o vínculo entre o medo e a razão como requisito fundamental na obtenção dos meios adequados para a instauração da

segurança enquanto uma garantia daquelas coisas que são necessárias para o estabelecimento da vida agradável. A hipótese que se pretende evidenciar diz respeito àquela segundo a qual a obtenção da vida agradável depende necessariamente do cálculo instrumental das causas e consequências do medo em relação à expectativa da obtenção da segurança. Utilizando-se, portanto, do argumento do medo da morte violenta, evidencia-se as razões para uma vida agradável mediante a instauração daquele modo de liberdade que seja compatível com a segurança e com as condições de bem-estar do povo³³.

Em um primeiro momento, aborda-se as causas motivadoras da insegurança generalizada na qual predomina a condição natural da humanidade. Diante disso, evidencia-se o modo como Hobbes demonstra um desdobramento do postulado da igualdade, ao inferir a existência de duas espécies de igualdades que implicam necessariamente uma igualdade de direitos, isto é, a igualdade de capacidades e a igualdade de expectativas. Por outro lado, discute-se a condição de guerra e as suas causas condicionadas pelo reconhecimento constante do medo da morte violenta. Diante dessa constatação, aborda-se o modo como Hobbes infere, baseado nas faculdades próprias da natureza humana, as razões da indisposição contrária à paz

³³ No *The Elements*, Hobbes diz: “Hobbes compara a vida a uma corrida cujo fim é a morte, isto é, o movimento de consecução de desejo em desejo é a vida ela mesma enquanto é um desejo permanecer nela. A vida é boa em si e é também o movimento que é condição de possibilidade de permanecer desejando” (2010, p. 46-47).

que circunscreve o estado de natureza. Portanto, torna-se necessário determinar a relação entre a competição, a desconfiança e a glória.

Em seguida, em um segundo momento, discute-se, segundo a perspectiva de Hobbes, o papel do medo associado à razão prudencial calculadora, os elementos fundamentais para a obtenção da segurança. Nesse sentido, cabe determinar o medo da morte violenta objetiva como um cálculo futuro que determina a razão. Para tanto, utiliza-se da discussão de Strauss (2016), segundo o qual o medo é o um único critério pelo qual todo homem pode orientar as suas ações em direção à segurança e à paz. Desse modo, demonstra-se que a morte não é somente uma negação do bem primário, mas de todos os outros bens, incluindo o bem maior, ou seja, a vida agradável.

Por fim, examina-se o modo como Hobbes acentua os benefícios da filosofia em relação às comodidades da vida. Trata-se de evidenciar o objetivo da filosofia no que concerne a permitir aos homens uma vida melhor, isto é, uma vida satisfeita. A preocupação de Hobbes com as condições da qualidade da vida é um pressuposto para determinar a utilidade da filosofia – o que, por sua vez, demonstra uma relação entre filosofia e segurança. Discute-se, também, que a concepção de Hobbes acerca da natureza da ação humana, segundo o qual toda ação humana possui como finalidade o incremento das condições vitais e o desenvolvimento das condições necessárias para a

manutenção digna e confortável da vida. Por conseguinte, trata-se de demonstrar que a paz efetivada pela soberania do Estado é a condição de possibilidade para o exercício das atividades humanas que conduzem ao desenvolvimento das condições para o conforto da vida.

MEDO E INSEGURANÇA RECÍPROCA

A igualdade natural constitui a característica própria da natureza humana, a qual Hobbes explica como causa fundamental da hostilidade potencial entre os homens. Trata-se, segundo um recurso analítico baseado na demonstração, no qual, ao contrário do que as aparências e os sentidos indicam, ou seja, as diferenças de capacidades, na verdade os homens são naturalmente iguais de faculdades (força, inteligência, sagacidade etc.), pelo qual nenhum pode triunfar sobre o outro³⁴. Ao determinar a igualdade inerente aos homens, Hobbes demonstra um desdobramento do postulado da igualdade, ao inferir a existência de duas espécies de igualdades que implicam uma igualdade de direitos, isto é, a igualdade de capacidades e a igualdade de expectativas.

Desse desdobramento, Hobbes atesta a uma igualdade

³⁴ De acordo com Hobbes: “A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestadamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa aspirar, tal como ele”. (1968, p. 183).

quanto à capacidade evidenciada principalmente pela experiência. Ou seja, segundo ele, embora os homens sejam iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito quando examinados de forma individual, são absolutamente iguais em capacidade. Na verdade, na perspectiva de Hobbes, o que se constata é a possibilidade de alguns homens possuírem o espírito ou a mente superior aos outros, ou seja, que alguns possuem força maior do que os considerados mais fracos. Tal argumento evidencia que o homem mais fraco fisicamente pode manejar, através da sua faculdade intelectual, estratégias e artimanhas, organizando-se com outros homens de mesmo interesse, destruindo o mais forte. Esse fato justifica que no estado de natureza há de se admitir a igualdade entre os homens, senão de fato, ao menos na capacidade de poderem efetivar tal igualdade³⁵.

No âmbito da igualdade de expectativas da satisfação das vontades, Hobbes deduz a capacidade quanto à esperança de satisfação dos seus objetivos³⁶. Realmente, se

³⁵ Cabe notar que: “Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro e disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho; mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros” (HOBBS, 1968, p. 46).

³⁶ Cf. “A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem – do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem decorre a nós mesmos, a menor segurança. Pois, se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda a nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é

os homens se consideram igualmente capazes, estes julgam-se também igualmente esperançosos quanto ao alcance dos seus fins. Essa expectativa, por sua vez, expõe uma situação de inseregurança e inimizade entre os homens, ocasionada pela igualdade quanto à esperança de se atingir os mesmos fins, a qual, por sua vez, torna-se impossível ser desfrutada por ambos ³⁷. Contudo, esse desprazer não pode ser identificado como um mero sentimento de insatisfação com a presença alheia, mas um sentimento de desconforto dada a condição em que os homens se encontram, ou seja, o permanente perigo de ataques iminentes.

Assim assevera Kavka:

Deve-se observar que, os homens são iguais em capacidade e esperança, eles também têm de ser iguais em medo, em especial do medo de uma morte violenta em mãos alheias. A igualdade dos homens como agentes potenciais de uma morte violenta determina a

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” (HOBBS, 2002, p. 29).

³⁷ Segundo Gary: “Que existe grandes diferenças entre os homens e que essas diferenças são naturais, Hobbes não nega. A forma de seu argumento apenas revela que essas diferenças não são as mesmas que são determinadas pelas convenções da sociedade civil. Estas últimas são apenas as recompensas da história, que está sujeita a mudanças intermináveis e arbitrarias. Não há razão fora das razões arbitrarias do tempo para que um homem em vez de outro tenha sido recompensado com a prerrogativa de governar” (1976, p. 272).

igualdade de todos como vítimas potenciais de uma morte violenta. Ora, sendo a autoconservação um fim básico do ser humano, impõe-se à exigência de antecipação através da força e da astúcia. É mediante a força e a astúcia que se pode fazer frente a um estado em que a ameaça de morte violenta em mãos alheias está sempre presente (1983, p. 283).

A igualdade determina as condições de uma discórdia generalizada, uma vez que condiciona uma situação na qual abarca o uso desregrado do que os homens fazem do seu derredor, procurando decidir a ferro e fogo a questão do meu e do teu a seu favor, ignorando qualquer prescrição normativa. Nessa rede de causalidades, constata-se uma potencial disposição agressiva que cada homem representa para o seu semelhante, imposta pela hostilidade e pelo medo constante de ser atacado. Em *The Elements of Law*, Hobbes assemelha essa hostilidade a um estado de guerra: “Pois a guerra nada mais é do que o tempo no qual há vontade de disputar e contestar por meio da força, seja com palavras ou ações suficientemente declaradas; e o tempo que não é guerra, este é a paz” (2002, p. 96).

O desejo pela paz é inerente à condição de guerra, e as causas desta última são condicionadas pelo reconhecimento

constante de que o medo da morte violenta conduz à ausência da indústria, do comércio, da arte, a filosofia pela qual “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (1968, p. 186). Diante dessa constatação, Hobbes infere, baseado nas faculdades próprias da natureza humana, as razões da indisposição contrária à paz que circunscreve o estado de natureza, ou seja, “a competição, a desconfiança e a glória” (1968, p. 185). A primeira causa do conflito evidenciada na natureza do homem natural é a competição que conduz os homens a atacarem uns aos outros em vista do lucro. A competição faz os homens usarem a violência para dominarem o maior número possível de homens, subjugando-as até que não haja nenhum outro poder para ameaçá-los. De acordo com Hobbes: “A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes levam à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidos para realizar o seu desejo consiste em matar subjugar, suplantar ou repelir o outro” (1968, p. 187).

A desconfiança, a outra causa do conflito entre os homens, é resultante do desejo de obter segurança encontrando meios para a sua defesa. Por sua vez, a desconfiança faz com que os homens desenvolvam antecipação de ataque e defesa; estes mecanismos servem para que o homem projete situações futuras desfavoráveis, a fim de não apenas conservar a sua vida, através do acúmulo de bens e poderes presentes, mas também para a obtenção de poderes e bens futuros. O medo, no sentido de

ser uma antevisão de um mal futuro, torna a desconfiança o ponto de partida para o cálculo do tempo para maximizar o campo de ação do poder sobre os outros. É necessário, para Hobbes, utilizar a astúcia ou a força para subjugar até que não exista outro poder ameaçador. Quanto maior for a maximização das hostilidades, maior será o estado de insegurança. Portanto, a insegurança ocasionada pela consideração da lei da natureza e do direito natural gera uma paixão denominada de medo³⁸.

A terceira causa do conflito iminente entre os homens decorre do desejo de glória. Enquanto as duas primeiras causas do conflito são provenientes da razão, o desejo de glória é fruto das paixões humanas ou naturais. O desejo de glória que os homens possuem, observa Hobbes, é o desejo de ser avaliado positivamente pelos outros homens, e da forma violenta como reagem quando, ao invés de elogios, recebem de seus companheiros somente desprezo e depreciação de seu poder.

Conforme a tese de Strauss, não é, então, a autopreservação baseada em princípios da filosofia natural que dá um sentido moral às ações humanas, mas a possibilidade de reduzir o apetite natural à vaidade. Sendo assim, por pura vaidade, cada homem naturalmente tende a superar os seus semelhantes através da sua superioridade

³⁸ “Assim, na mesma medida em que é verdadeiro que uma condição natural e de guerra é mantida pelas cidades entre si, aqueles príncipes que toleram facções fazem o mesmo que receber entre suas muralhas um inimigo, o que é prejudicial à segurança dos cidadãos e portanto, contra a lei de natureza” (HOBBS, 2000, p. 2008).

reconhecida³⁹. A vaidade constitui-se em uma paixão que determina uma busca de precedência e superioridade sobre os outros, enfatizando, sobretudo, um merecimento de respeito e honra em relação aos demais. A competição pela honra gera uma tendência de obscurecimento à glória dos outros homens⁴⁰.

Retornando a perspectiva de Strauss, “O triunfo cada vez maior sobre os outros, isto é, e não o poder sempre crescente, embora racionalmente crescente, é a meta e a felicidade do homem natural” (2016, p. 58). Nesse sentido, a vaidade constitui um esforço o qual o homem impõe sobre si mesmo e àquelas qualidades que supõe ter. Desse modo, Hobbes assevera: “a vanglória consiste na invenção ou suposição de capacidades que sabemos não possuir” (1968, p. 45). Com base nessa paixão, o homem se posiciona em relação aos outros por intermédio da superioridade,

³⁹ Segundo Hobbes: “Toda sociedade é portanto, ou para o lucro, ou para a glória; isto é: não tanto por amor de nossos próximos quanto pelo amor de nós mesmos. Entretanto, nenhuma associação pode ser grande ou duradoura se tiver início na vã glória pois, essa glória é como a honra: se todos os

homens a possuem, nenhum a possui, porque ela consiste na comparação e na precedência; a companhia dos outros homens é insignificante como causa para que eu possa me glorificar em mim mesmo; pois todo homem tem seu valor por si, sem o auxílio de outros. Mas, mesmo que os benefícios desta vida sejam mais amplos, e muito, graças à colaboração mútua, pois podem ser mais facilmente atingidos pelo domínio do que pela associação com outros, espero que ninguém duvide que, se fosse afastado o medo, a tendência da natureza humana seria muito mais ávida pelo domínio do que pela construção de uma sociedade” (2002, p. 27).

⁴⁰ Segundo Strauss: “Existe, portanto, uma estreita conexão entre os dois “postulados da natureza humana”, nos quais Hobbes baseia a sua filosofia política. A vaidade deixada a si mesma conduz necessariamente ao combate mortal, e considerando que “todo homem busca que seu companheiro o avalie com a mesma régua pela qual ele próprio se determina”, a vaidade de cada um conduz necessariamente à “guerra de todos contra todos” (2016, pp. 61-62).

menosprezando, por sua vez, a capacidade alheia ao supervalorizar a própria capacidade. Essa pretensa glorificação de si possui realmente um efeito negativo nas relações humanas estabelecidas com os seus iguais, ao passo que a glória determina a um homem que o outro não é igual a ele, mas sim inferior⁴¹.

O desejo de glória que os homens possuem, observa Hobbes (1968), é o desejo de ser avaliado positivamente pelos demais e a forma violenta como reagem quando, ao invés de elogios, recebem de seus companheiros somente desprezo e depreciação de seu poder. O medo da morte violenta e a preservação da vida são argumentos necessários para acionar a razão a formular ou calcular normas de paz. A tese de Strauss insere na possibilidade de uma antítese na qual se baseia a filosofia civil de Hobbes, ou seja, entre a vaidade como raiz do apetite natural e o medo da morte violenta como condição que conduz os homens à razão.

O medo da morte constitui-se como um postulado da obtenção da razão natural, em detrimento ao direito de natureza pelo qual determina o empenho no que tange proteger a vida e suas condições para uma vida agradável. Nesta perspectiva, o homem que se empenha em evitar a morte violenta como o supremo mal da natureza considera

⁴¹ Segundo Strauss: “(...) Pois se o apetite natural do homem é vaidade, isso significa que o homem busca, por natureza, superar todos os seus semelhantes a ter a sua superioridade reconhecida por todos os outros, de modo que possa extrair prazer de si mesmo, pois naturalmente deseja que o mundo inteiro o tema e obedeça. O triunfo cada vez maior sobre os outros – isto, e não o poder sempre crescente, embora racionalmente crescente – é a meta e a felicidade do homem natural (...)”. (pp. 57-58).

para si as consequências da morte como o principal auxílio à conservação da sua vida.

MEDO RACIONAL E A SEGURANÇA PARA A PAZ

Na perspectiva de Hobbes, as ações de cada homem são determinadas por seus apetites e aversões, ou melhor, pelos cálculos quanto aos prováveis efeitos sobre a satisfação de seus apetites, causados por qualquer ação que ele possa realmente empreender. A necessidade de discernir objetos que sejam bons de objetos maus para a preservação do movimento ou da vida encontra a sua expressão mais fundamental na explicação de Hobbes de que os homens desejam evitar a morte e que, por este motivo, todo homem considerará a sua autopreservação como o bem maior, e a morte o mal maior. Isto explica porque o homem hobbesiano somente encontra o seu designo através da morte. Ou seja, somente através da morte os homens possuem um objetivo que os vincula a qualquer que seja seu propósito, pois o homem teme a morte mais do que se deseja a própria vida.

Na perspectiva de Strauss (2016), o medo da morte consiste verdadeiramente em um ato justo e, diante disso, pode justificar o fato moral presente no sistema de Hobbes com base no direito, e não respectivamente no dever. Neste contexto, a aversão à morte, constitui-se uma outra forma de expressar o desejo de preservação da vida. Não obstante,

não é um simples medo da morte, mas é de uma “morte violenta pré-racional” na sua origem com que Hobbes preocupa-se, pois a morte como um ato violento é a base de todo o direito e da moralidade presente no seu sistema filosófico. Assim, o medo constitui-se o princípio moral capaz de conduzir os homens a uma situação de segurança⁴².

A prevalência do medo da morte é um elemento determinante da razão natural, ou seja: mediante o medo da morte violenta, obtêm-se os motivos pelos quais os homens calculam os benefícios da celebração de um pacto, com o objetivo de alcançar a paz e obter a segurança. Strauss (2016) insiste em denotar que, mediante o afastamento do medo da morte violenta, os homens adquirem os motivos necessários de evitá-la dirigindo-se ao incremento das suas respectivas condições de vida⁴³.

Há, portanto, um elemento interessante nesse argumento: a contraposição entre o valor justo e o injusto, por um lado, e entre a vaidade e o medo da morte, por outro

⁴² Em nota ao *De Cive*, Hobbes esclarece o que entende propriamente por medo: “Compreendo, porém, na palavra medo, uma certa antevisão de um mal futuro, por isso não penso que fugir seja o único efeito do medo; a quem sente medo ocorre desconfiar, suspeitar, acautelarse e até mesmo agir de modo a não mais temer” (2002a, p. 359, n. 7, parágrafo 2, Cap. II).

⁴³ Interessante inserir o comentário de Frateschi: “o erro dos comentadores que atribuem uma base moral à filosofia política de Hobbes reside numa suposta distinção entre fato e valor, ao passo que Hobbes retira o valor do fato: é bom tudo aquilo que contribui para a preservação da vida e para a continuidade dos nossos movimentos internos e externos. (...) Antes de ser um valor, a lei de natureza é a expressão no homem da lei que rege o movimento de todos os corpos naturais: se os homens estão proibidos de atentarem contra a própria conservação, é porque essa proibição, ou o dever contrário, revela uma necessidade de fato, e não um juízo de valor irreduzível” (2008, p. 59).

lado, propiciam uma reflexão sobre os critérios para se determinar os objetivos de uma ação que vise evitar a morte para conseqüentemente preservar a vida. Não obstante, conforme evidencia Strauss (2016), Hobbes assevera que não é o fato legal de uma ação, isto é, o fato de estar conforme a lei, que torna um homem justo, mas o propósito da sua ação. Portanto, se o objetivo da ação for por um propósito justo, não há qualquer presunção que essa ação foi motivada por orgulho ou vaidade.

Nesse sentido, qualquer motivação que induza um objetivo da ação à vaidade e ao orgulho são atitudes absolutamente injustas, mesmo que estejam conforme a lei. Desse modo, uma ação motivada pela preservação da vida e das suas condições dignas possui uma razão suficientemente justa, pois o seu objetivo é derivado de um fim que é absolutamente necessário. Esse pressuposto justifica o medo da morte como o fundamento de todas as intenções justas. De fato, no *De Cive*, Hobbes assinala que devido ao medo que cada homem sente uns dos outros, convém a necessidade de associar-se, pois a associação como consequência da reta razão produz o reconhecimento da justiça e do direito⁴⁴.

⁴⁴ No *De Cive* Hobbes menciona: “Desta forma, a justiça ou injustiça da mente, ou da intenção, ou do homem, é uma coisa; e da ação ou da omissão, outra; e inumeráveis ações de um homem justo podem ser injustas, assim como as de um homem injusto, justas. Mas o que deve ser considerado justo é aquele que pratica ações justas, pois a lei assim o ordena, e só incorre em injustiças devido a suas fraquezas; e deve ser considerado por injusto aquele que age com retidão devido ao medo dos castigos previstos pela lei, e já age injustamente movido pela iniquidade de sua mente” (2002, p. 55).

Por direito, Hobbes assevera, entende-se aquela liberdade de utilizar suas respectivas faculdades naturais conforme a razão. O direito natural, portanto, pressupõe a liberdade que cada homem possui de utilizar seu poder para fazer ou deixar de fazer tudo aquilo que julgar necessário para a realização de um determinado fim, que é considerado legítimo. Em outras palavras, o direito natural permite adequar qualquer meio que a razão de cada um julgar necessário para a sua autoconservação.

Quando conferida às ações, a compreensão do que é justo significa agir conforme o direito, assim como agir de forma injusta consiste em agir contra um direito reconhecido. Segundo esse raciocínio, aquele que age conforme o direito se diz que age de forma legítima; de outra forma, quem age contrário ao direito diz-se que age de forma ilegítima. Ao determinar a relação do modo como são processadas as ações justas e injustas, Strauss (2016) diferencia a atitude de um homem justo da atitude de um homem injusto. A atitude justa diz respeito àquela que conforma o medo da morte a uma convicção interna em vistas a realizar uma ação. A atitude justa é aquela que não é somente conforme a obediência à lei, mas conforme a autoconfiança de quem pratica uma ação justa. Portanto, o que determina o homem ser justo é a sua vontade de praticar ações justas conforme sejam dirigidas para evitar a morte e incrementar as condições da sua vida. Por outro lado, o homem injusto é aquele cuja vontade é determinada em

obedecer às leis por medo de uma punição em relação às suas ações⁴⁵.

O medo da morte violenta solicita aos homens a experiência de que somente a razão calculadora é capaz da obtenção da segurança conforme as condições de uma vida agradável. Portanto, o medo da morte violenta visa um cálculo futuro que determina a razão prudencial, cujo objetivo é o de evitar a morte, garantindo as condições de vida agradável. Retornando ao argumento de Strauss (2016), o medo constitui-se com um critério fundamental pelo qual todo homem pode orientar as suas ações em direção à segurança e à paz. Desse modo, fica bastante claro que a morte não consiste em uma negação do bem primário, nem de outros bens, incluindo o bem maior⁴⁶.

Por ser um mal maior, a morte admite um progredir contínuo pelo qual os homens satisfazem qualquer tipo de apetite ou desejo. Trata-se, pois, de um escopo que determina um sentido justo para as ações humanas, uma vez

⁴⁵ Sobre isso, Strauss comenta: “Hobbes distingue não menos precisamente que qualquer outro moralista entre legalidade e moralidade. Não a legalidade da ação, mas a moralidade do propósito é o que torna o homem justo. O homem justo é aquele que cumpre a lei porque é a lei, e não por medo do castigo ou em nome da reputação. Embora declare que são “demasiado severos consigo mesmos e com os outros os que defendem que os primeiros movimentos da mente (ainda que contidos pelo temor de Deus) sejam pecados”, ele, no entanto “confesso” que “é mais seguro errar nessa direção do que na outra”. Ao acreditar que a atitude moral, a consciência, a intenção, são de maior importância que a ação, Hobbes está de acordo com Kant e a tradição cristã” (2016, p. 62).

⁴⁶ “Hobbes identifica a consciência com o medo da morte; apenas por meio do conhecimento do risco mortal, conhecimento que é ao mesmo um recuo em relação a morte, pode o homem ser radicalmente liberado da vaidade brutal, da absorção natural no mundo da própria imaginação. Se este é o caso, o medo da morte, o medo da morte violenta, é a condição necessária não apenas da sociedade, mas também da ciência (STRAUSS, 2016, p. 65),

que são direcionadas para evitar a morte violenta. Conforme essa afirmação, a morte consiste assim em um mal primário, mas também se constitui em um mal supremo, o qual conduz os homens à obtenção da razão. Se todos os homens são autorizados pelo direito natural a preservarem a sua vida e a utilizar todos os meios necessários à consecução desse fim, é racional que os homens desenvolvam estratégias de antecipação para projetar situações futuras, a fim de conservar a sua vida através da aquisição de poderes e, sobretudo, bens futuros. Da mesma forma, cada homem percebe uma relação de simetria entre a quantidade de poder e a quantidade de bens, ao passo que, ao acumular a sua quantidade de bens, aumentaria a sua quantidade de poder. Portanto, a característica acumulativa de poder e bens assegura não apenas um acréscimo de poder de um homem em relação a outro, mas, sobretudo, assegura que o fim último o qual perseguem seja totalmente almejado⁴⁷.

Com base nisso, compreende-se que morte determina a negação do bem primário e supremo, observa Strauss (2016), no qual ele classifica como a preservação da vida. Com isso, evidencia a função do direito de natureza, uma vez que Strauss o equivale ao primeiro fato jurídico ou moral oriundo do medo da morte. O medo enquanto um

⁴⁷ “No lugar de uma definição estática do poder, em que o próprio poder é calculado na forma de um coeficiente determinado, pela subtração do poder dos outros que a ele se opõe, o *Leviathan* traz uma definição dinâmica do poder, que faz dele o coeficiente de uma progressão geométrica: o poder cresce à medida que progride” (LIMONGI, 2014, p. 100).

apetite natural fundamenta o direito natural. Esse entendimento remonta à peculiaridade das ações humanas para Hobbes, segundo o qual os homens são capazes de representar fins para a sua ação, calculando os meios considerados mais adequados para alcançar um objeto que julga ser o bem⁴⁸.

A antítese entre a vaidade e o medo da morte violenta confirma, por conseguinte, que as ações orientadas por vaidade conduzem os homens a um estado de guerra. Em contrapartida, o medo da morte violenta dirige as ações humanas para a concórdia, ou melhor, para uma vida agradável. O *Commonwealth* surge quando os homens, tomados pelo medo recíproco, dissipam a sua vaidade e se reconhecem como inimigo real. Sob esse aspecto, cada um, ou seja, cada homem, é autorizado a agir em conformidade com o que o seu julgamento lhe apontar como a melhor estratégia para a sua sobrevivência, pois “cada homem é considerado juiz de suas próprias ações” (1968, p. 188).

Não obstante, Strauss (2016) infere que o medo é a raiz natural da justiça, e a glória é raiz natural da injustiça. Como, então, resolver o problema da justiça e da injustiça no estado de natureza, quando o próprio Hobbes diz que: “onde não há poder

⁴⁸ Na perspectiva de Hobbes, “Visto que a ajuda mútua é necessária para a defesa, assim como o medo mútuo é necessário para a paz. Devemos considerar como são requeridas grandes ajudas para essa defesa e para inspirar tal medo mútuo, de modo que os homens não se arrisquem facilmente uns contra os outros. É evidente, em primeiro lugar, que a ajuda mútua de dois ou três homens oferece muito pouca segurança, pois a superioridade de um ou dois homens do outro lado é suficiente para a encorajá-los a atacar”. (2010, p. 97).

comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (1968, p. 113). Considerando que não há lei propriamente antes do Estado, Strauss (2016) assevera que a imposição sobre as ações justas e injustas recai sobre a natureza das intenções do agente, ou melhor, da sua constante intenção. Se for realmente assim, Hobbes preocupa-se em diferenciar as atribuições das palavras justas e injustas às ações e aos homens, prevalecendo-se de uma nítida diferenciação entre ações humanas e suas respectivas intenções.

Ora, se o medo da morte violenta é a condição necessária para o estabelecimento da sociedade, também é para a obtenção da segurança e, conseqüentemente, para a vida agradável. O medo da morte tem um efeito racional, na medida em que, ao evitar a morte, abre a possibilidade para um autoconhecimento. Desse modo, através da experiência de que a morte é um mal necessário, comenta Strauss, “cada um possui de si mesmo, ou para ser mais preciso, são descobertos pelo esforço do autoconhecimento e da autoanálise de cada indivíduo” (2016, p. 7). Essa condição ideal para o autoconhecimento produz efeitos positivos, não apenas na preservação da vida, mas introduz um fato novo a essa pressuposição, isto é: a constatação de que é o fundamento de todo direito e, também da moralidade⁴⁹.

⁴⁹ “Consoante Strauss (2016), o interesse de Hobbes baseia-se na salvaguarda do real fundamento das ações humanas, ou seja, o direito natural dos homens, formulado nos termos de uma liberdade individual para a autoconservação” (DM, 2020, p. 68).

SEGURANÇA E PAZ PARA UMA VIDA AGRADÁVEL

No *De Corpore*, Hobbes acentua os benefícios da filosofia em relação às comodidades da vida. Trata-se de evidenciar o objetivo da filosofia no que concerne a permitir aos homens uma vida melhor, isto é, uma vida satisfeita. A preocupação de Hobbes com as condições da qualidade da vida é um pressuposto para determinar da utilidade da filosofia, o que, por sua vez, demonstra uma relação entre filosofia e segurança. Cabe enfatizar, também, a concepção de Hobbes acerca da natureza da ação humana, segundo o qual toda ação possui como finalidade o incremento das condições vitais. Desse modo, fica patente que a manutenção da qualidade da vida depende, portanto, de que os homens atinjam o seu bem principal, a saber, satisfazer as necessidades de uma vida agradável⁵⁰.

A própria ideia de conservação do movimento deixa de ser entendida apenas como uma questão fundamentalmente biológica para ser apreendida como uma forma social da segurança. Destarte, durante todo tempo no qual os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los em respeito, cada homem é autorizado a agir em conformidade com o que o seu julgamento lhe apontar

⁵⁰ Hobbes menciona no *De Cive* que “Constitui parte substancial dessa liberdade, que é inofensiva ao governo civil, e necessária para que cada súdito viva em felicidade, que não haja penalidades a temer, a não ser as que ele possa tanto antever quanto esperar; e isso sucede, quando não há castigo algum definido pelas leis, ou não se pedem maiores do que elas estabeleceram” (2002, p. 211).

como a melhor estratégia para sua sobrevivência. A racionalidade compreendida por Hobbes no que concerne à autopreservação é a justificativa determinante para o paradoxo empreendido pelo estado de guerra, à medida que o aumento do poder compreendido como a condição necessária para a preservação da vida é compreendido como contraditório à própria conservação da vida.

Se, portanto, as ações humanas orientam-se em direção aos objetos que possibilitam a manutenção do seu movimento vital, isto é, a vida, e se a tarefa fundamental da soberania consiste em estabelecer proteção e segurança suficientes para que isso seja obtido da forma mais segura possível, então cabe ao Estado estimular em todos aqueles que o compõem, mediante o mínimo de leis possíveis, o exercício de todas as ações humanas que podem conduzir de forma segura ao fim primordial que perseguem os homens. Por isso, observa Ribeiro, “Os homens não querem apenas viver – mas também a esperança e o conforto; e, afastados o homicídio e a fome, expande-se o seu desejo, almejando mais e mais” (1984, p. 114).

No entanto, Hobbes é enfático ao evidenciar que os benefícios da filosofia em relação à vida boa não devem ser restringidos apenas nas condições de comodidades, mas também, pelas calamidades às quais os homens estão expostos ao ignorar as suas causas. A ignorância em relação às causas da guerra civil por conta da ignorância relativa às causas da guerra e da paz condenam os homens a

conviverem com as calamidades e hostilidades das guerras. Para Hobbes, no *De Corpore*, o conhecimento das causas da guerra e da paz possibilitaria aos homens apreender os deveres pelos quais a paz é consolidada, ou seja, a verdadeira regra do bem viver⁵¹.

Portanto, a guerra se torna impeditivos todos os benefícios que a filosofia é capaz de oferecer ao engenho humano, como a navegação, as artes, cálculo etc., necessários à consolidação de uma vida agradável. O modo mais seguro de reconhecer a utilidade de uma ciência transmitida corretamente, a saber, derivada de princípios verdadeiros por via de nexos evidentes, é justamente examinarmos os prejuízos que resultam de seus aspectos falsos para o gênero humano. Segundo Frateschi, a causa da ignorância dos homens em relação às causas da guerra deve-se, sobretudo, aos filósofos morais antigos, uma vez que não estabeleceram uma verdadeira filosofia moral. Desse modo, os filósofos antigos não lograram em contribuir para a melhorar as condições da vida agradável. contrariando, portanto, o objetivo fundamental da filosofia⁵².

⁵¹ Segundo Hobbes: “O fim e o escopo da filosofia é que possamos fazer uso dos efeitos previstos para nossa comodidade; ou que, pela aplicação de corpos a corpos, sejam produzidos pela indústria humana efeitos semelhantes aos efeitos concebidos na mente, na medida em que venha, a permiti-lo a força humana, e a matéria das coisas, para proveito da vida humana (2009, p. 27).

⁵² Segundo Frateschi: “Um homem não se entrega ao estudo para possuir sozinho o conhecimento de verdades eternas, tampouco para ostentar o seu extraordinário saber, mas antes para ter poder, isto é, para adquirir e acumular coisas propícias a uma vida boa, confortável e segura. Hobbes pretende contribuir fornecendo, então, a verdadeira filosofia política e moral, isto é, estabelecendo as verdadeiras causas da guerra e da paz” (2008, p. 48).

Considera-se que as filosofias política e moral produzidas pelos filósofos morais antigos não eram úteis, mas ao contrário, comprometiam o estado de paz e, portanto, as demais ciências não progrediam e as condições de vida declinavam ao ponto de sua própria ameaça. Hobbes denota que a lei civil é o fator preponderante de restrição da liberdade, mas acentua que a sua eficácia não reside na ausência absoluta da lei, mas naquelas ações que não são necessariamente reguladas. A paz estabelecida pela instituição do Estado, e efetivada através da sua soberania ilimitada, é também a condição de possibilidade para o exercício de uma série de atividades tipicamente privadas, tais como as artes, a ciência, o trabalho e o usufruto da propriedade desenvolvidos no interior da sociedade civil, que favorecem as condições para uma boa vida, que é possível de ser exercida somente num estado de segurança⁵³.

As atividades sobre as quais o poder soberano não necessita legislar dizem respeito, especificamente, à atividade comercial, à realização de contratos, às artes em geral, medicina, engenharias, hábitos morais, filosofia e às ciências. Enfim, tudo o que é possível às faculdades humanas realizarem sob proteção e segurança ausentes naquela condição miserável em que se encontravam, por simples obra da natureza. Tais ações ou movimentos não

⁵³ De acordo com Lebrun: “Segurança e a possibilidade de gozar ao máximo, em paz, de todas as “comodidades da vida”, são estes os dois objetivos que os homens abandonam o estado de natureza e se tornam cidadãos” (1982, pp. 36-37).

prescritos ou regulados pela lei civil constituem uma especificidade da liberdade, remanescente da restrição ou limitação da liberdade natural, que Hobbes denomina de liberdade dos súditos. A liberdade dos súditos implica segurança e as condições de bem-estar do povo. Portanto, ao exercê-la, o soberano desempenha controle à sua obediência, na medida que orienta suas ações no sentido de garantir a segurança daqueles que estão sob o seu domínio⁵⁴.

Desse modo, o esforço que o *Commonwealth* realiza para a distribuição de força ou poder entre as suas partes constitutivas dos súditos se efetiva na forma de segurança pela qual fornece as condições com que cada um pode conservar da melhor forma possível, e mais dignamente, a sua vida. A segurança necessária à vida agradável garante a efetividade da liberdade civil que cada súdito ou cidadão possui em relação às ações não prescritas pela lei civil⁵⁵. Por essa razão, Hobbes menciona no *De Cive* que, “Constitui parte substancial dessa liberdade, que é inofensiva ao governo civil, e necessária para que cada

⁵⁴De acordo com Hobbes: “Assim como água, quando está cercada de todos os lados por margens, estagna e se corrompe, e quando não tem limites se espraia demais, e quanto mais passagens encontram mais livremente toma seu curso, também os súditos, se nada pudessem fazer sem ordem da lei, se tornariam enfadonhos e pesados, e se tudo pudesse se dispersariam; assim, quanto mais coisas não forem determinadas pelas leis, de mais liberdade eles desfrutam” (2002, p. 210).

⁵⁵ Hobbes, no *De Cive* chega a afirmar que, “(...) forçosamente haverá um número infinito de casos que não são ordenados, nem proibidos, mas nos quais cada um pode fazer ou deixar de fazer o que bem entender. Nestes, diz-se que cada qual goza da liberdade, e é neste sentido que se deve entender liberdade nesta passagem, a saber, como aquela parte do direito de natureza que é reconhecida e deixada aos súditos pelas leis civis” (HOBBS, 2002, p. 210).

súdito viva em felicidade, que não haja penalidades a temer, a não ser as que ele possa tanto antever quanto esperar” (2002, p. 211).

Somente no interior do Estado civil é possível o desenvolvimento das condições de segurança necessárias para a manutenção confortável da vida e, para tanto, a soberania do Estado deve basear-se em prescrever somente as leis que são necessárias, a fim de possibilitar o engendramento das ações humanas que propiciam as condições para uma vida agradável e digna daqueles que o compõem. Por conseguinte, a paz efetivada pela soberania do Estado torna-se a condição de possibilidade para o exercício das atividades privadas que conduzem ao desenvolvimento material e espiritual para o conforto da vida. Conforme o *De Cive*, Hobbes menciona: “A esperança que cada homem nutre sobre sua segurança e autoconservação, consiste em lograr o próximo através da força ou da habilidade, seja de maneira aberta, seja por alguma estratégia específica” (2000, p. 197).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema da segurança em Hobbes deve ser considerado como uma questão fundamental no âmbito do seu projeto filosófico. Pode-se considerar que o problema central de Hobbes, na sua filosofia política, consiste em buscar as condições acerca da segurança aos homens.

Embora uma leitura menos contextualizada considere que a segurança a qual Hobbes objetiva seja a segurança relacionada à segurança física, ele se interessa mais pelas condições de segurança para uma boa vida. Podemos até considerar ambas como similares, mas efetivamente não são. Objetivar a segurança no que concerne a uma vida agradável é algo mais significativo. Hobbes, ao enfatizar a segurança para uma vida agradável, preocupa-se, sobretudo, com o desenvolvimento das capacidades humanas.

Assim, a segurança é quem guia as pretensões da soberania, assim como a liberdade civil determina um plano de sociedade civil que se pauta em ideais de progresso e desenvolvimento. Devemos, portanto, considerar que a preocupação de Hobbes é caudatária do ambiente da guerra civil que ele vivenciou. Por essa razão, Hobbes insiste em manter a dignidade humana. A dignidade humana não se erige no ambiente de guerra. A guerra é contrária à individualidade e às potencialidades que visa a felicidade.

Constata-se, assim, que Hobbes promove mudanças significativas no que concerne a concretização da individualidade e da vida privada, enquanto essas são protegidas por um aparato legal proporcional ao desenvolvimento das potencialidades naturais humanas. Da mesma forma, atesta a condição intolerável em que tais potencialidades naturais são obstruídas por uma luta

incessante por poder, cujo resultado torna inviável o desfrute de bens e direitos privados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FRATESCHI, Yara Adário. A física da política: Hobbes contra Aristóteles. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.

GARY, Herbert. Thomas Hobbes's Counterfeit Equality. *Southern Journal of Philosophy*, 14, pp. 269-82, 1976.

HOBBS, T. Do Corpo. Parte 1: Cálculo ou lógica. (*De corpore*). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

_____. Do cidadão. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. (*De Cive*). Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Os elementos da lei natural e política. (*The Elements of Law*). Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KAVKA, G. S. Hobbes's war of all against all. *Ethics*, v. 93, n. 2, p. 291-310, 1983.

LEBRUN, G. O que é Poder. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984.

LIMONGI, M. Homem Excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes. São Paulo: Loyola, 2014

DM, Da Silva. Pactos, palavras e ações em Thomas Hobbes. 1ª ed. Belo Horizonte: Editora Dialética. 2020.

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



Delmo Mattos

Bacharel, Mestre e Doutor em Filosofia Pela UFRJ

Professor Adjunto da área de Filosofia da UFMA

Pesquisador da FAPEMA

Lider do Grupo de Pesquisa CNPq - Ética, Justiça e Poder

Membro do GT Hobbes da ANPOF

Membro da European Hobbes Society

Membro da Asociación Latinoamericana de Estudios Hobbesianos

